

roci nan te

n. 14 / 2023



FILOSOFIA E NEOLOGIA
NELLA CULTURA SPAGNOLA E ISPANOAMERICANA

a cura di
María Lida Mollo

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 14 / 2023

FILOSOFIA E NEOLOGIA
NELLA CULTURA SPAGNOLA E ISPANOAMERICANA

a cura di
María Lida Mollo

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

ISSN: 2531-6451 (digitale) | 1971-2871 (stampa)

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno
Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2023



La Rivista pubblica articoli in italiano e nelle principali lingue europee (inglese, francese, tedesco, spagnolo, portoghese). I contributi proposti all'attenzione della Redazione per la pubblicazione su «Rocinante» sono sottoposti a una duplice procedura di *blind peer review*. Le proposte devono essere inviate a rocinante.cnr@gmail.com. La Segreteria redazionale della Rivista provvederà a trasmetterle in forma anonima ai *referee* deputati alla valutazione. I contributi verranno pubblicati solo se valutati positivamente.

N.B. Tutti i materiali inviati per la pubblicazione devono essere preventivamente uniformati secondo le norme redazionali della Rivista presenti sul sito o da richiedere a rocinante.cnr@gmail.com.

I saggi e gli articoli devono essere corredati da un *abstract* in lingua inglese (min. 500 - max. 1000 battute) e dall'indicazione, sempre in inglese, delle parole chiave (min. 3 - max. 5).

rocinante

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale

DIRETTA DA

Luis de Llera, Armando Mascolo, Manuela Sanna

DIRETTORE EMERITO

Giuseppe Cacciatore†

COMITATO DI DIREZIONE: Giuseppe Bentivegna, Giuseppe D'Anna, Antonello Giugliano†, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José M. Sevilla Fernández.

COMITATO SCIENTIFICO: Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli "Federico II"), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC Madrid), Pablo Badillo O'Farrell (Universidad de Sevilla), Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada), Rossella Bonito Oliva (Università L'Orientale di Napoli), Fortunato Maria Cacciatore (Università della Calabria), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Alessia Cassani (Università di Genova), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fornet-Betancourt (Universität Bremen), Juliana González Valenzuela (UNAM, México), Paola Laura Gorla (Università L'Orientale di Napoli), Diego Gracia Guillén (Direttore Fondazione Zubiri di Madrid), Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca), José Lasaga Medina (UNED, Madrid), Víctor Martín Fiorino (Universidad Católica de Colombia), María Lida Mollo (Università della Calabria), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Leonardo Pica Ciamarra (ISPF-CNR), Paolo Ponzio (Università di Bari "Aldo Moro"), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Ramón Rodríguez García (Universidad Complutense de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED, Madrid), Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

COORDINAMENTO DI REDAZIONE: Armando Mascolo

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Antonella De Laurentiis, Giorgia dello Russo, Noelia Domínguez Romero, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Robin Lindsay, Marianna Scaramucci, Giovanna Scocozza, Stefania Tarantino.

REALIZZAZIONE TECNICA E IMPAGINAZIONE: Ruggero Cerino

PROGETTO GRAFICO DELLA COPERTINA: Diego Scimone

RIVISTA PATROCINATA DA:

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Fondazione I.S.LA. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno

IN MEMORIA
DI GIUSEPPE CACCIATORE (1945-2023)

INDICE

ARMANDO MASCOLO, <i>Nota Editoriale. In ricordo di Giuseppe Cacciatore</i>	p. 7
MARÍA LIDA MOLLO, <i>Introduzione. Filosofía e neología nella cultura spagnola e ispanoamericana</i>	» 11
MATHEUS DA SILVA BERNARDES, <i>O desafio de “filosofar” em português</i>	» 27
MARCELA BRITO DE BUTTER, <i>Ignacio Ellacuría: ideología e ideologización como conceptos clave de la función liberadora de la filosofía</i>	» 37
ITALO COSENTINO, <i>El elemento soviético en el español de Cuba: una mirada sobre la terminología filosófica</i>	» 49
RICARDO ESPINOZA LOLAS, LUCA ROMANO, FABIANA PELLEGRINI, <i>NosOtrxs: un concepto y experiencia del humano en medio de lo real</i>	» 63
GIANNI FERRACUTI, «...e quindi uscimmo a riveder le stelle»: nuova visione del reale e nuovo lessico filosofico in Ortega e Zubiri	» 73
ALFONSO GARCÍA NUÑO, <i>Materismo, reísmo, sensismo e inteleccionismo como claves de interpretación de Xavier Zubiri</i>	» 87
ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, <i>La creación evolutiva</i>	» 103
PAOLA LAURA GORLA, <i>L'incedere contrappuntistico della prosa lezamiana: una riflessione traduttologica</i>	» 119
RICARDO HORNEFFER, <i>Los tres (o cuatro) exilios de Nicol, un poema y una alegoría</i>	» 129
STEFANIA IMBROGNO, <i>Analisi contrastiva delle traduzioni italiane di El árbol de la ciencia di Pío Baroja</i>	» 135
FRANCESCA PANAJO, <i>Los marcadores del discurso en Meditaciones del Quijote. Un estudio contrastivo español-italiano</i>	» 157
PAOLO PONZIO, <i>Lo star essendo del reale: la noergia dell'intelligenza senziente di Xavier Zubiri</i>	» 171
JAVIER SAN MARTÍN, <i>La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo</i>	» 191
TOMMASO SGARRO, <i>La categoria filosofica della sujetividad in Arturo Andrés Roig</i>	» 207
MARCELLA SOLINAS, <i>El lenguaje ecologista en el discurso latinoamericano actual</i>	» 219

NOTA EDITORIALE
IN RICORDO DI GIUSEPPE CACCIATORE

Armando Mascolo

* * *

Il presente fascicolo monografico di «Rocinante» – sapientemente ideato e curato da María Lida Mollo – è il primo numero privo della fondamentale guida di Giuseppe Cacciatore, venuto a mancare lo scorso 2 marzo di quest’anno. Cacciatore è stato tra i fondatori, nell’ormai lontano 2005, della nostra Rivista¹, l’unica in Italia interamente dedicata alla filosofia iberica e iberoamericana intorno alla quale egli ha saputo negli anni radunare alcuni tra gli studiosi più insigni nel panorama dell’ispanismo filosofico, dando altresì vita a una vera e propria scuola di allievi esperti di filosofia spagnola e ispanoamericana.

Non è di certo un’impresa facile ripercorrere il lungo e complesso itinerario filosofico di Cacciatore, data la vastità e la ricchezza di temi, momenti e figure della riflessione filosofica moderna e contemporanea con cui egli ha saputo mirabilmente misurarsi nel corso della sua intensa attività di studioso e che rendono quanto mai ardua la possibilità di offrire un quadro complessivo e sintetico del suo percorso intellettuale che possa risultare in qualche modo esaustivo.

Professore emerito di Storia della filosofia presso l’Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Accademico dei Lincei e membro di altre prestigiose Accademie, fra cui l’Accademia Pontaniana e la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli, Cacciatore è stato un esponente di spicco dello storicismo critico-problematico di scuola napoletana, uno studioso noto e riconosciuto non solo in Italia ma anche all’estero.

Come ho già osservato all’inizio, è oltremodo problematico poter restituire la complessità e la ricchezza che caratterizzano l’intero *corpus* dell’opera di Cacciatore², vale a dire di uno studioso che nell’arco di più di cinquant’anni di attività (il suo primo articolo risale infatti al 1969) ha saputo spaziare tra gli autori e le correnti filosofiche più diverse, tenendo sempre fermo, quale asse teoretico portante delle sue ricerche, lo studio storiografico e storico-filosofico dello storicismo, nel solco di una tradizione filosofica, quella dello storicismo critico-problematico, che ha come suo retroterra speculativo i fondamentali contributi di Pietro Piovani e di Fulvio Tessitore, il cui magistero è stato di fondamentale importanza nella formazione filosofica di Cacciatore. Tale linea d’indagine, quella appunto incentrata sullo storicismo, si è andata via via articolando, nel corso del tempo, attraverso differenti plessi tematici, autori e aree geografiche. In particolare, le analisi di Cacciatore affondano le proprie radici in tre terre filosofiche, ovvero la Germania, l’Italia e la Spagna.

Nell’ambito degli studi germanici, Cacciatore ha offerto importanti lavori sullo storicismo tedesco contemporaneo e, più in generale, sulla filosofia tedesca otto-

¹ Dal 2005 al 2014, «Rocinante» è stata pubblicata in edizione cartacea. A partire dal 2015, è divenuta una rivista elettronica *open access* pubblicata dall’Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF) del Consiglio Nazionale delle Ricerche di Napoli.

² Nel 2020, in occasione del settantacinquesimo compleanno del Prof. Cacciatore, ho avuto il piacere e l’onore di curare e raccogliere in un bel volume tutti i suoi scritti editi sino a quel momento. Cfr. G. Cacciatore, *Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cura di A. Mascolo, Sant’Egidio del Monte Albino (Salerno), Francesco D’Amato editore, 2020.

novocentesca confrontandosi, tra gli altri, con il pensiero di Dilthey, Marx, Humboldt, Droysen, Troeltsch, Rickert e Cassirer, mentre nel panorama della storia del pensiero filosofico italiano, con riferimento particolare al suo profilo civile ed etico-politico, Cacciatore è autore di importanti studi su Bruno, Vico, sull'illuminismo meridionale, su Cuoco, De Meis, Imbriani, Gentile, Croce, sull'esistenzialismo italiano, su Capograssi e Piovani, per citarne solo alcuni.

In questa vasta ed eterogenea costellazione di studi e di interessi, un posto rilevante occupa inoltre la filosofia di lingua spagnola quale ulteriore fonte che ha alimentato il peculiare storicismo "critico-problematico" espresso da Cacciatore. Questi ha il merito di aver dato, a partire dai primi anni '80 del secolo scorso, un decisivo impulso allo studio, all'approfondimento e alla diffusione della filosofia spagnola e ispano-americana in Italia. Il suo primo lavoro su una delle figure simbolo del pensiero ispanico, Ortega y Gasset, risale infatti al 1983, anno in cui si celebrò il centenario della nascita del filosofo madrileno³. Da allora, Cacciatore ha fornito alla comunità scientifica importanti contributi su alcune delle massime espressioni del pensiero iberico e iberoamericano quali Alonso Briceño, Andrés Bello, María Zambrano, José Gaos, Xavier Zubiri, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, Octavio Paz. In questo stesso ambito, infine, si è inoltre lungamente occupato della ricezione del pensiero vichiano facendosi promotore di due importanti pubblicazioni: *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, del 2004, e *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana*, del 2019⁴.

Oltre a questi tre filoni di ricerca legati alla Germania, all'Italia e alla Spagna, non si possono non ricordare le fondamentali indagini condotte da Cacciatore sul marxismo teorico contemporaneo, con saggi e volumi su Labriola, Ernst Bloch, Lukács, Gramsci, Sartre e sulla sinistra socialista italiana, nonché le ricerche di teoria e storia della storiografia, incentrate in particolar modo sul nesso tra storicismo filosofico e storicismo degli storici, con studi su Droysen, Lamprecht, Villari e la storiografia positivista.

I principali interessi di ricerca di Cacciatore hanno dunque abbracciato una considerevole messe di questioni legate ai temi della storia, dell'immaginazione, del rapporto tra poesia e filosofia, dell'azione individuale e della sua dimensione etico-politica. Negli ultimi dieci anni circa di attività, infine, Cacciatore ha dedicato buona parte del suo impegno scientifico allo studio dei problemi filosofici inerenti all'interculturalità e alle categorie filosofiche in essi implicate come quelle di identità, riconoscimento, universalismo, cittadinanza, laicità, democrazia, diritti umani, intersoggettività e senso comune.

Dagli scritti di Cacciatore emerge con forza un aspetto che ha sorretto e indirizzato la sua intera attività di studioso, ovvero la rilevanza che egli ha da sempre assegnato alla dimensione etico-pratica della filosofia, vale a dire alla sua intrinseca vocazione civile. Tale aspetto ha connotato in maniera radicale la filosofia storicistica di Cacciatore che si è espressa innanzitutto come un tentativo di radicare il pensiero nella imprescindibile dimensione etico-pratica e politica della vita, dando così al suo storicismo critico-

³ Cfr. G. Cacciatore, *Ortega y Gasset e Dilthey*, in L. Infantino, L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Firenze, Le Monnier, 1984, pp. 89-113. Nel dicembre del 2005, in occasione del cinquantesimo anniversario della morte del filosofo spagnolo, ho avuto modo di organizzare con Cacciatore il primo Convegno internazionale a Napoli su Ortega y Gasset i cui esiti, insieme ad ulteriori contributi di altri eminenti studiosi, sono stati raccolti nel volume G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012.

⁴ Cfr. G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Guida, 2004; G. Cacciatore, M. Sanna, A. Mascolo (a cura di), *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana*, «Rocinante», XIV (2018-2019), 11.

problematico una caratterizzazione fortemente etica. La ricerca complessiva di Cacciatore, infatti, presuppone una concezione e una pratica della filosofia a partire da un suo orizzonte storico, il che implica mettere in rapporto reciproco la filosofia e la vita concreta degli uomini, intesa come “vita civile”.

Sulla scorta di queste brevi considerazioni, non sorprende constatare come gli autori con i quali Cacciatore ha saputo misurarsi nel corso della sua attività di studioso siano tutti indistintamente animati da una stessa passione filosofica e civile, rivelando così la precisa “intenzionalità etica” che attraversa la sua intera produzione scritta. Quella di Cacciatore, in definitiva, è la chiara testimonianza, come ha ben messo in luce Fulvio Tessitore, di una costante “operosità scientifica”, nonché di un solido “impegno civile” capace di coniugare fruttuosamente scienza e vita⁵, nel pieno convincimento di voler consacrare la propria professione intellettuale all’esercizio “etico” del pensiero, facendo dell’educazione quotidiana alla critica il proprio inconfondibile stile di vita.

Interpretando l’unanime desiderio dei Condirettori, del Comitato direttivo e di tutta la comunità scientifica che gravita intorno alla nostra Rivista, il presente fascicolo di «Rocinante» è dedicato alla memoria del Maestro e dell’uomo quale impari segno di salda riconoscenza per il suo fondamentale magistero nel cui spirito continueremo in futuro a operare.

⁵ Cfr. F. Tessitore, *Presentazione*, in G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 9.

INTRODUZIONE

FILOSOFIA E NEOLOGIA NELLA CULTURA SPAGNOLA E ISPANOAMERICANA

María Lida Mollo

* * *

*Vado in guerra lasciando una città
senza lasciarla; simulo l'eternità
portando assieme alle valigie
due cappotti.
P. Cavalli, Poesie (1974-1992)*

Il presente numero di «Rocinante» è dedicato all'intricato rapporto tra filosofia e neologia. La rivista, giunta ormai al quattordicesimo numero, porta il nome che al momento della fondazione volle darle Antonio Scocozza per render giustizia al cavallo senza il quale non ci sarebbe stato il più celebre cavaliere spagnolo. L'intento era quello di porre al centro la periferia e infatti è questa una rivista di filosofia "iberica", "iberoamericana" e "interculturale", tre aggettivi che riecheggiano parte del multiverso operato di Giuseppe Cacciatore, altro suo fondatore, nonché nostro maestro carissimo.

Il nesso tra filosofia scritta in lingua spagnola e neologia può essere assunto come tratto distintivo, come certificato di nascita, o ancor meglio di rinascita, dal momento che ha contraddistinto il risveglio della filosofia, dopo quasi tre secoli di latenza, nella Spagna della "terribile data" del 1898, coincidente con una disfatta che, com'è noto, ha avuto come conseguenza immediata la perdita delle ultime colonie. Al peso che ha avuto la fine dell'impero nella ricerca di una nuova immagine di sé, che in alcuni casi ha portato alla divisione tra *casticistas* ed *européistas*, in altri ha condotto a elaborare un più ampio concetto di *hispanidad* che fosse in grado di comprendere la realtà latinoamericana e in altri ancora ha dato impulso a una nuova idea di cultura e di filosofia, né impressionista né concettualista, sono stati dedicati innumerevoli lavori, molti dei quali hanno preso le mosse dalla categoria storiografica di "modernismo" e dalla categoria vitale "generazione del '98", non senza farsi carico della loro difficoltà di applicazione.

L'intento qui è molto più modestamente circoscritto a un aspetto, in prima battuta linguistico, con la consapevolezza però che il nesso tra filosofia e neologia ha via via assunto la forma del nodo, se non della matassa, che contiene implicati, nel caos imprevedibile del groviglio, i problemi di ricezione che avrebbero caratterizzato la filosofia di lingua spagnola. Di alcuni di essi abbiamo notizia perché sono gli stessi filosofi a lamentare le manchevolezze di un pubblico per nulla avvezzo al discorso filosofico scritto nella lingua materna e, per questo, tutto da costruire. Basti menzionare la delusione che procurano a Ortega gli scivolamenti sulle figure retoriche di *Meditaciones del Quijote*¹; il periodo di depressione che attraversa Zubiri subito dopo la pubblicazione di *Sobre la*

¹ «Distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos» (J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, in Id., *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2006, t. V, p. 128, in nota).

*esencia*², generalmente considerata come un'opera neoscolastica e, quanto alla terminologia, criticata, in barba al principio di non contraddizione, sia per i troppi latinismi sia per i troppi neologismi; o, ancora, la frustrazione che esprime più volte Nicol per il debole riscontro che riceve la “filosofia sinfonica”, o trattazione sistematica, in un pubblico il cui orecchio è stato educato alla “filosofia da camera”³, o scrittura saggistica, e per ciò stesso non esaustiva, parziale e ideologica. Eppure il problema della diffusione della filosofia in lingua spagnola non dipende, come affermava Luis de Llera nel prologo al primo numero di «Rocinante», dall'«incapacidad de las estructuras sintácticas y léxicas cervantinas»⁴.

Tali sono alcuni dei motivi per cui in questo numero non potevano mancare, e di fatto non mancano, riflessioni sulla creatività lessico-semanticamente di Ortega, Zubiri, Nicol e Roig, come quelle contenute nei saggi di Ferracuti, García Nuño, González Fernández, Horneffer, Ponzio e Sgarro. Il compito non era affatto facile e la difficoltà è originaria e radicale, dal momento che riguarda la tensione interna alla lingua, già riconosciuta da Wilhelm von Humboldt, tra *energeia* (attività) ed *ergon* (prodotto)⁵, mediata, e per così dire triangolata, nei termini di Coseriu, dalla *dynamis* (sapere)⁶. Volendo definire più concretamente la difficoltà insita alla neologia, diviene agevole far riferimento alla possibilità di ricondurre la semantica all'*energeia* e il dizionario all'*ergon*. E così salta agli occhi che la difficoltà principale è quella di registrare come prodotto ciò che non è se non costante attività⁷. Una simile difficoltà, che potrebbe riassumersi nel problema di stabilire quale sia la frontiera tra l'unità fissa e l'enunciato libero⁸, e che più specificamente riguarda una questione molto concreta, quale quella di segnare il confine, per sua stessa natura labile, tra parola composta e polirematica⁹ o, secondo una denominazione più diffusa nell'ambito della linguistica ispanica, “unità fraseologica”¹⁰, ha suscitato nei linguisti riflessioni di ogni tipo, lessicologiche, traduttologiche, lessicografiche, e in alcuni casi ha motivato la creazione di dizionari¹¹ retti dal criterio d'uso. Quando poi è in gioco la terminologia propria del linguaggio specialistico, in questo caso della filosofia, allora la necessità di situare l'analisi nel discorso – già avvertita, come appena visto, dai lessicografi, ma anche dai lessicologi¹² – diviene impellente¹³. E ciò proprio a partire dalla distinzione tra la terminologia raccolta dai

² Cfr. I. Ellacuría, *Entrevista con Zubiri*, in J.A. Nicolás, Ó. Barroso (a cura di), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 11-16; J. Corominas, J.A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 618 e sgg.; A. Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, PUPSA, 2006, pp. 183-211; D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, p. X e Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid, Triacastela, 2017, pp. 634 e sgg.

³ Cfr. E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (1961), México, FCE, 1998, pp. 217, 250.

⁴ L. de Llera, *A manera de prólogo. Filosofar en español: realidad y deseo*, in «Rocinante», I (2005), 1, pp. 7-11, p. 9.

⁵ Cfr. W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, premessa di T. De Mauro, Bari, Laterza, 1991.

⁶ Cfr. E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 21-22.

⁷ Cfr. F.M. Carriscondo Esquivel, *Creatividad léxica-semántica y diccionario. Cinco estudios*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2006, p. 12.

⁸ Cfr. M. Alvar Ezquerro, *La formación de palabras en español*, Madrid, Arco/Libros, 2017, p. 24.

⁹ Cfr. T. De Mauro, Introduzione a GRADIT 1999-2007, vol. 1, 1999, pp. VII-XLII e M. Voghera, *Polirematiche*, in M. Grossmann, F. Reiner (a cura di), *La formazione delle parole*, Tübingen, Niemeyer, 2004, pp. 56-69.

¹⁰ Cfr. G. Corpas Pastor, *Manual de fraseología española*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 91-93.

¹¹ Cfr. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, 2 voll., Madrid, Gredos, 1988; I. Bosque (a cura di), *Redes. Diccionario combinatorio del español contemporáneo*, Madrid, Ediciones SM, 2004; Id. (a cura di), *Diccionario combinatorio práctico del español contemporáneo. Las palabras en su contexto*, Madrid, Ediciones SM, 2006 e T. De Mauro (a cura di), *GRADIT: Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino, UTET, 1999-2000.

¹² Cfr. M.V. Calvi et. al., *Las lenguas de especialidad en español*, Roma, Carocci, 2023.

¹³ Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 2014.

dizionari e la terminologia che presentano i testi, ovvero, tra la terminologia *in vitro* e la terminologia *in vivo*¹⁴. Su questa linea, che si è discostata da Wüster, il fondatore della terminologia, il quale aveva in mente una terminologia di tipo prescrittivo, per cui i termini dovevano essere precisi, univoci e monosemici¹⁵, è diventato chiaro, dall'analisi dei termini nel discorso, che non di caratteristiche ma di mete o aspirazioni si tratta¹⁶, e così altrettanto impellente è diventata la necessità di un'integrazione metodologica che rendesse conto del circolo virtuoso tra processo onomasiologico (dal concetto al termine) e processo semasiologico (dal termine al concetto).

Considerando gli strati di formazione del significato che, nella cornice teorica cognitivo-pragmatica di Putnam¹⁷, sono stati identificati come livelli *percettivo*, *sociale*, *culturale* e *scientifico*¹⁸, e non potendo, per la vocazione stessa di questa rivista, saltare quello culturale, si è qui deciso di accogliere le riflessioni sulla neologia di forma e di contenuto che ha caratterizzato e che caratterizza il linguaggio specialistico della politica, dell'economia, della psicoanalisi e dell'ecologia, in precisi contesti latinoamericani, come nei saggi di Cosentino, Brito de Butter, Solinas ed Espinoza Lolas *et al.*

A un versante più specificamente traduttologico e di analisi contrastiva, sono riconducibili i saggi di Panajo, Imbrogno e Gorla. E sulla stessa linea di quest'ultimo, ovverosia, a partire da un taglio interdisciplinare che incrocia filosofia, riflessione metalinguistica, critica letteraria e storia critica delle idee, si colloca il saggio di San Martín. Che poi le questioni poste dal linguaggio filosofico in spagnolo e dalla sua traduzione ad altre lingue non riguardino solo il lessico, ma anche la sintassi, è ben mostrato dal saggio scritto, per mia gioia in portoghese, da Matheus da Silva Bernardes.

Una volta distinti gli ambiti in cui si è dispiegata la riflessione degli autori che hanno accolto l'invito di prender parte a questo numero, un numero oltremodo speciale per i motivi della cui esposizione si è fatto carico Armando Mascolo con lo «sforzo doloroso e integrale»¹⁹ del suo meditato editoriale, proverò ora a entrare più nel dettaglio seguendo l'ordine di apparizione degli articoli che, secondo il principio volutamente democratico di «Rocinante», coincide con l'ordine alfabetico dei cognomi degli autori.

Matheus da Silva Bernardes (*O desafio de "filosofar" em português*), nel far propria la sfida di filosofare in portoghese, offre un quadro diacronico dell'intero cammino di pensiero zubiriano che ha il merito, a partire dalla categoria di 'orizzonte', di trovare il posto di una filosofia scritta in lingua spagnola all'interno della storia della filosofia. Da questo saggio è possibile ricavare un glossario plurilingue in cui sono coinvolti il greco, il tedesco, lo spagnolo e il portoghese. E così, nel riferirsi al "terzo orizzonte", quello della *imbricação* tra l'uomo e le cose – reso possibile anche dal peso che ha avuto il principio di indeterminazione nelle riflessioni dello Zubiri degli anni Trenta – il confronto con la fenomenologia husserliana e con l'ontologia heideggeriana motiva le scelte traduttive, in un costante richiamo al lessico della filosofia aristotelica. Alcune scelte sono improntate

¹⁴ Cfr. M.T. Cabré, *La terminología: representación y comunicación*, Barcelona, IULA, 1999.

¹⁵ Cfr. E. Würster, *Einführung in die Allgemeine Terminologielehre und Terminologische Lexicographie*, 2 voll., Vienna, Springer, 1979.

¹⁶ Cfr. B. Gutiérrez Rodilla, *La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico*, Barcelona, Península, 1998, pp. 89-101.

¹⁷ Cfr. H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, t. 2, New York, Cambridge University Press, 1975.

¹⁸ Cfr. L.F. Lara, *Teoría semántica y método lexicográfico*, México, El Colegio de México, 2016, p. 153.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore, M.L. Mollo, Napoli, Guida, 2016, p. 74: «Quando meditiamo, l'animo deve sostenersi ad ogni tensione; è uno sforzo doloroso e integrale».

all'etimologismo attraverso il calco lessicale di unità dalla struttura plurimorfematica, vale a dire, scomponibile in unità minori²⁰, come *aletheia* → *des-velamento*; *Zusammengehörigkeit* → *co-pertença*; *co-actualidad* → *co-atualidade*. Altre scelte, ancora, si addentrano nel terreno assai scivoloso delle polirematiche, con tutti i problemi di equivalenza che esse pongono, sia quando sono presenti nella lingua di arrivo (monorematica → polirematica), come in *aisthesis* → *aprensão senciente* e *Auffassung* → *percepção de sentido*, sia quando sono presenti in entrambe le lingue (polirematica → polirematica), come nel caso di *ständige Anwesenheit* → *presença presente* e *de suyo* → *de seu*. L'autore ha inoltre cura di render conto della neologia semantica, esplicitando la posizione che prende Zubiri nel risemantizzare *ousia* in termini di *sustantividad* → *substantividade*. Il passaggio per la neologia semantica instrada il lettore verso la nuova formulazione che acquista il lessico aristotelico nella filosofia matura di Zubiri, una volta superata la mediazione heideggeriana: «verdade (*alethéia*) o *estar patente* da *coisa* e a *coisa* que possui unidade e suficiência (*ousía*). Nesse sentido, a “Filosofia Primeira” de Aristóteles não seria sobre o ser enquanto ser, mas do ser enquanto *coisa* (*ousía*); o senciente e a *coisa* se unem em um único e mesmo ato (*energia*)» [*infra*]. Nella conclusione di un saggio che ha preso le mosse dalla sfida di filosofare in portoghese, acquista particolare rilievo il verbo *estar*. Un verbo, questo, che, oltre a condividere con lo spagnolo le stesse restrizioni e rivalità d'uso rispetto al verbo *ser*, offre una possibilità inaudita per pensare le cose, in perfetto accordo con le due vie indicate da Zubiri: la metafisica della realtà e la noologia dell'atto.

Il saggio di Marcela Brito de Butter (*Ignacio Ellacuría: ideología e ideologización como conceptos clave de la función liberadora de la filosofía*) testimonia come lo sviluppo dello studio dei termini costituisca una risposta a delle necessità sociali evidenti. Partendo dalla scelta di porre al centro dell'analisi il processo derivativo di suffissazione *ideología* → *ideologizar* → *ideologización*, Brito mostra come non di mero allungamento morfologico si tratti, ma di una riformulazione concettuale mirante a una nuova idea di uomo e di società, in un'argomentazione che mai perde il contatto diretto con le fonti, in questo caso gli scritti di Ignacio Ellacuría, con particolare riferimento a *Filosofía de la realidad histórica*; *Filosofía, ¿para qué?*; *Función liberadora de la filosofía* e *Ideología e inteligencia*. L'autrice rileva altresì come i termini *ideología* e *ideologización* vengano sottoposti da Ellacuría a un processo di innovazione semantica, consistente nell'attribuzione di un contenuto propriamente metafisico, in stretta dipendenza dal nesso di *respectividad* (già istituito e formulato da Zubiri attraverso un neologismo derivato da *respecto*), tra 'realtà' e 'intelligenza'. E così, la missione propria della filosofia si fa una con il compito *desideologizador*, secondo un altro neologismo ricavato per suffissazione ricorsiva e prefissazione, a sua volta derivante, sul piano concettuale, dall'identificazione della realtà radicale con la realtà storica. Se, infatti, la realtà radicale coincide con quella storica, ben si comprende come il riconoscimento della portata metafisica dei concetti di 'ideologia' e 'ideologizzazione' non soltanto non disconosca ma anzi valorizzi lo stretto legame che essi intrattengono con le strutture economiche, politiche e collettive. Nondimeno, le riprese e le riformulazioni non si fermano qui. E così, Brito mostra come dall'unità sintagmatica *dar de sí* – una locuzione verbale che, com'è noto, Zubiri terminologizza a partire dal corso del '68 *Estructura dinámica de la realidad* – abbia origine la collocazione *praxis liberadora*.

²⁰ Cfr. J. Gómez Capuz, *El tratamiento del préstamo lingüístico y el calco en los libros de texto de bachillerato y en las obras divulgativas*, in «Revista electrónica de estudios filológicos» (17), 2009, <<https://www.um.es/tonosdigital/znum17/secciones/tritonos-1-librosdetexto.htm>> [01.12.2023].

Il saggio di Italo Cosentino (*El elemento soviético en el español de Cuba: una mirada sobre la terminología filosófica*) ha, tra i diversi meriti, quello di evidenziare la coimplicazione tra aspetti linguistici, pragmatici e funzionali²¹ che è possibile riscontrare nella terminologia filosofica di origine sovietica presente nello spagnolo di Cuba. Se i linguaggi specialistici sembrerebbero svolgere solo una parte delle sei funzioni individuate da Jakobson²², oltremodo interessante è la mossa iniziale attraverso cui Cosentino rileva la funzione conativa svolta dalla terminologia filosofica, una volta resasi disponibile per la retorica politica che mira all'applicazione dell'ideologia marxista-leninista alla realtà cubana. Nel peculiare intreccio tra linguaggio specialistico della filosofia e ideologia, l'autore ha cura di mostrare, in un'analisi terminologica situata nel discorso, un altro intreccio di cui si fanno portatori i sovietismi, quello tra la funzione referenziale e la funzione conativa, nella misura in cui servono sia a diffondere la teoria politica ufficiale sia a descrivere la realtà dell'Isola. Grande attenzione è posta nella presentazione degli esempi dei sovietismi suddivisi in 1) prestiti; 2) calchi o traduzioni di prestiti; 3) risemantizzazioni e 4) sovietismi concettuali, laddove in 2) e 4) abbondano le unità sintagmatiche, con un'alta frequenza di apparizione di disgiunzioni (2. *país hermano; ciudad héroe; colaboración socialista; poder popular; conciencia revolucionaria; paz mundial*; 4. *cooperativa agrícola; internacionalismo socialista*) e con qualche sinapsi, come nel caso del traslema²³ *zolataja medal' → título de oro*, di cui Cosentino sottolinea il grado di equivalenza totale²⁴. Dall'analisi situata nel discorso di Fidel Castro emergono non solo luoghi comuni della retorica marxista-leninista ma anche un calco dal russo come *Primer vuelo al espacio cósmico*, riferito al volo di Gagarin. Andando oltre il livello strettamente lessicale, Cosentino ne rileva l'intersecazione con quello morfosintattico, come ad esempio nell'anteposizione degli aggettivi *inmortal* e *luminoso*, i quali acquisiscono un evidente valore politico nella misura in cui sono associati a idee e concetti del mondo comunista. Cosentino infine mostra il cambiamento avvenuto nei programmi didattici cubani con la rielaborazione ad opera di Stalin dell'ideologia leninista, nonché la rilevanza che acquista il linguaggio specialistico dell'economia con travasi lessicali da quello militare, come nel caso di *brigada*, base oltremodo produttiva, come si evince da una lunga serie di polirematiche, calchi del russo: *brigada de conductores de tractores; brigada de producción; brigada de construcción; brigada de asalto o brigada de choque*. Quanto alla neologia semantica, Cosentino si sofferma, tra gli altri, sul termine *imperialismo* di origine francese che, una volta svuotato del significato originario di 'bonapartismo' e 'cesarismo', arriva a Cuba nell'accezione dispregiativa conferitagli da Lenin fino a poi diventare sinonimo di *yanki*; su *internacionalismo*, che nella collocazione *internacionalismo socialista* arriva a coincidere, nell'uso di Stalin, con *patriotismo soviético*; e sugli slittamenti di significato dell'espressione *hermanos de América Latina*. La conclusione mostra il carattere duraturo e

²¹ Cfr. M.T. Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, prefazione di J.-C. Sager, Barcelona, Antártida-Empúries, 1993, pp. 151 e sgg.

²² Cfr. R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, p. 191.

²³ «Translema: unidad bitextual de cualquier tipo o nivel constituida por un mismo contenido y dos manifestaciones formales diferenciadas pero solidarias y cuya existencia depende de la relación global de equivalencia subyacente a cada binomio textual TO-TM» (J.C. Santoyo, R. Rabadán, *Basic Spanish Terminology for Translation Studies: a Proposal*, in «Meta», XXXVI, 1991, 1, pp. 319-322, p. 322 e G. Corpas Pastor, *Diez años de investigación en fraseología: análisis sintáctico-semánticos, contrastivos y traductológicos*, Madrid-Frankfurt a. M., Iberoamericana-Vervuert, 2003, p. 205.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 281-282.

il potere performativo dei termini, capaci di tracciare, in una realtà nuova, solchi che resistono alla dissoluzione della realtà modello.

Il saggio di Ricardo Espinoza Lolas²⁵, Luca Romano e Fabiana Pellegrini (*NosOtrxs: un concepto y experiencia del humano en medio de lo real*) è un richiamo, sin dalla scelta lessicale *NosOtrxs*, al ripensamento del concetto di umano. Se, da un lato, l'utilizzo del grafema *x* al posto di *o* risponde a una strategia, frequente nelle reti sociali e nei discorsi informali, finalizzata a evitare il maschile generico, secondo un'idea di comunicazione che aspira a una maggiore inclusione e fluidità; dall'altro, la scelta della maiuscola *O* all'interno della parola impone, attraverso il ricorso all'origine etimologica (*nos* e *otros*)²⁶, una visione sequenziale, di contro a una sinottica, che introduce una specificazione, vale a dire, un concetto di inclusione non assimilatorio, bensì aperto all'alterità, o meglio ancora al riconoscimento che gli altri sono dentro di noi seppure "a distanza". L'umano è infatti inteso come «un animal/diferencial, un animal en distancia: sexual, mortal e histórico, que se constituye con el Otrx en una tensión dinámica y mediatizada en su territorio empírico –e inconsciente– y digital-virtual» [*infra*]. Si tratta di un gesto sovversivo nei confronti della norma linguistica – l'Accademia, com'è noto, taccia di agrammaticale e considera innecessario l'uso della *x* al posto del morfema grammaticale che veicola informazione di genere²⁷ – ma anche nei confronti di tradizioni di pensiero consolidate. A partire dall'idea secondo cui *nosOtrxs* è un concetto e un'esperienza dell'umano situato nella realtà, gli autori si confrontano criticamente con la fenomenologia, l'ontologia, la psicoanalisi, il femminismo, la teoria critica, la teoria politica e la teoria dell'estetica contemporanea, nell'intento di fornire un concetto pluridimensionale dell'umano, inteso come essere mortale-sessuale-sociale-storico. Di particolare interesse sono i passaggi in cui gli autori decostruiscono categorie appartenenti a cornici concettuali da loro considerate non all'altezza dei tempi, quali 'riconoscimento'; 'popolo'; il prestito *Dasein* veicolante un'idea di umano come fenomeno aperto; 'fallo' e 'simbolico'. Ed è giustappunto a tali categorie che viene a sostituirsi il *NosOtrxs*: «Lo humano en su sexuación, en su mortalidad, en su historia va con Otrxs humanos articulados de manera constitutiva. Ese Otrx que nos constituye nos da una característica dinámica en distancia: siempre estamos en tránsito de suyo; somos humanos en "trans" y por esto creo necesario escribir el significante "NosOtrxs" con "x"» [*infra*].

Gianni Ferracuti («...e quindi uscimmo a riveder le stelle»: nuova visione del reale e nuovo lessico filosofico in Ortega e Zubiri), figura oltremodo nota nell'ambito dell'ispanismo filosofico e letterario, nonché autore di una delle migliori versioni italiane di *Meditaciones del Quijote*, prende le mosse proprio da quest'opera con l'esplicito proposito di leggere il lessico filosofico del maggiore allievo di Ortega, ovvero Zubiri, attraverso la lente di una nuova idea del reale. Ferracuti, in verità, considera anche gli scritti

²⁵ A Ricardo Espinoza è stato attribuito da Diego Gracia «l'atteggiamento più tipicamente postmoderno nell'interpretazione di Zubiri» (D. Gracia, *El cambio de siglo: en busca de un nuevo horizonte interpretativo*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., pp. 657-666, p. 661). Nondimeno, l'operato di Espinoza è andato ben oltre l'interpretazione dell'opera di Zubiri, al punto che l'oggetto della sua ricerca è slittato da orizzonte interpretativo di un autore (Zubiri) o di una serie di autori da lui assai frequentati (Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, tra gli altri) a un orizzonte interpretativo della realtà dell'umano, di cui uno dei suoi ultimi frutti è la "filosofia del *nosotros*", presente in diversi saggi e monografie, tra cui *NosOtros. Manuale per dissolvere il capitalismo*, a cura di T. Sgarro, Milano, Mimesis, 2023.

²⁶ Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [27.11.2023] (d'ora in poi DLE XXIII).

²⁷ Cfr. Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, *Libro de estilo de la lengua española según la norma panhispánica*, Madrid, Espasa, 2018.

fenomenologici immediatamente precedenti al primo libro di Ortega, come la recensione a Hofmann *Sobre el concepto de sensación*, famosa, tra le altre cose, per il neologismo *vivencia*, calco di *Erlebnis*. Quando poi si addentra in *Meditaciones del Quijote*, allora la riflessione ha di mira la neologia semantica con la terminologizzazione del termine di uso comune *circunstancia*, resasi possibile da una previa analisi etimologica, a sua volta foriera di nuove accezioni del concetto di ‘metafisica’. È infatti nella base *stantia* che Ferracuti rinviene il motivo del frequente uso del verbo *estar* nelle opere di Ortega e, in particolare, negli scritti zubiriani che oppongono la metafisica dello stare nella realtà all’ontologia dell’essere di stampo heideggeriano. La terminologizzazione di *circunstancia* conduce poi Ferracuti a soffermarsi sulla terminologizzazione di *quehacer*, per poi concentrare l’attenzione sui neologismi zubiriani. Che per Zubiri non di vezzo di coniare neologie si tratti, emerge con chiarezza dall’analisi dei termini in cui giocano un ruolo di prim’ordine gli schemi rivali del processo, oltremodo produttivo in spagnolo, di suffissazione²⁸, come in *personidad* e *personalidad*, laddove il primo indica un concetto di persona come realtà originaria e costitutiva, mentre il secondo si riferisce al risultato di un processo di creazione e di figurazione del reale che solo nella misura in cui rifluisce sul ‘me’ può condurre alla configurazione dell’‘io’. Vanno inoltre segnalate alcune scelte che ben possono essere prese a modello nella traduzione di espressioni che pongono non poche difficoltà ai lettori, agli studiosi e soprattutto ai traduttori italiani di Zubiri. *Estar vertido*, a seconda del contesto, può essere tradotto con ‘essere rivolto’ o, qualora l’esigenza sia quella di preservare la priorità dello ‘stare’ sull’‘essere’, con ‘dare verso’. Per la locuzione verbale *dar de sí*²⁹, Ferracuti, in consonanza in questo caso con Savignano³⁰, propone una traduzione letterale: ‘dare di sé’. È questo un caso di intraducibilità della fraseologia, in cui una volta superata l’angoscia del dilemma traduzione letterale/equivalenza dinamica, si resta insoddisfatti: da un lato, il calco di una locuzione verbale dall’accentuata opacità semantica è più barriera che mezzo di comprensione del significato, a meno che non si aggiunga una nota che dica, come dice brillantemente Ferracuti, «la performance della ghianda è la quercia»; dall’altro, la traduzione con un verbo monorematico come ‘divenire’ – come proporrei io, anche in virtù di un recente confronto con Antonio González – fa capire meglio sì, ma rischia di fare di Zubiri un hegeliano³¹. Non che Zubiri neghi il movimento, piuttosto egli nega che il movimento sia un automovimento, nel senso di movimento intrinseco al concetto. Vero è

²⁸ Cfr. M.F. Lang, *Formación de palabras en español. Morfología derivativa productiva en el léxico moderno*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 60 e R. Zacarías Ponce de León, *Neología e identidad lingüística en el español de México*, in «e-Scripta Romanica» (2017), 4, pp. 116-124.

²⁹ *dar de sí*. Extenderse, ensancharse. Producir beneficios. Dar rendimiento una persona o cosa (*Larousse Diccionario Práctico de Locuciones*, a cura di E. Fontanillo Merino, 1993).

³⁰ X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell’evoluzione*, a cura di A. Savignano, Genova-Milano, Marietti, 2008, p. 195: «Il da sé è, dunque, un *da sé* consistente nel *dar di sé*».

³¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2008, p. 43: «Este carácter interno del proceso en cuanto tal, es lo que Hegel entiende por “ser-encina”, esta es la “esencia” de la encina. Para Hegel no es algo que cualifica al devenir a consecuencia de que “viene-de” o de que “va-a” un término, sino que por el contrario, es el carácter que predetermina la índole formal de cada uno de los tres términos. El proceso termina en una bellota o parte de ella, o se expande en un cierto árbol, porque el proceso es ya en sí mismo “encinil”. La encina “primero” es semilla, “luego” la encina es árbol, “finalmente” la encina es fruto, pero “siempre” está siendo lo mismo: encina. El ser-encina predetermina, pues, sus tres momentos. Es una moción interna, una automoción, el dinamismo interno e intransitivo de la realidad». Per un ulteriore approfondimento dell’interpretazione zubiriana di Hegel, cfr. X. Zubiri, *I problemi fondamentali della metafisica occidentale*, a cura di F. Marrone, Bari, Edizioni di Pagina, 2023, pp. 175-226, p. 92.

che, pur apparendo già nel corso *Filosofía primera* (FP2)³² e pur avendo un'occorrenza, e una soltanto, in *Sobre la esencia*³³, la locuzione *dar de sí* assurge al livello di termine, guadagnandosi così un significato meno equivoco, in *Estructura dinámica de la realidad*, dove appare come articolazione del *de suyo* e non dell'*en sí*, come invece era apparsa in FP. E qui sono perfettamente d'accordo con Ferracuti e con la scelta di optare per il calco 'di suo'. Vanno altresì segnalate alcune precisazioni, supportate da attente consultazioni lessicografiche, che costituiscono un correttivo all'inveterato errore di tradurre *actitud* con 'attitudine' al posto di 'atteggiamento'. Una simile precisazione si rivela fruttuosa verso la fine del saggio, allorché l'autore si sofferma sul nesso concettuale tra *actitud* e *religación*.

Alfonso García Nuño (*Materismo, reísmo, sensismo e inteleccionismo como claves de interpretación de Xavier Zubiri*) individua, attraverso la consultazione di corpora e dizionari, con particolare riguardo al *Corpus del Diccionario histórico de la lengua española* e al dizionario specialistico di Ferrater Mora, quattro neologismi: due lessicali, *materismo* e *inteleccionismo*, e due semantici, *sensismo* e *reísmo*. L'intento è quello di mostrare come tali neologismi, che hanno un preciso momento di apparizione nelle opere di Zubiri, possano essere assunti come chiavi ermeneutiche di tutto l'*iter* speculativo. Per dimostrare la sua tesi, l'autore si premura di segnalare quei passaggi in cui i termini prescelti appaiono strettamente connessi sul piano concettuale, in un reciproco richiamo. Nel render note le ragioni che hanno portato Zubiri alla coniazione di *materismo*, innanzitutto la necessità di trovare un termine diverso dal già esistente *materialismo*, ossia, un termine in grado di veicolare l'idea che, pur essendo la materia origine di tutto il reale, non tutto il reale è esclusivamente materiale, García Nuño fa riferimento al corso degli anni Settanta *Espacio, tiempo, materia* (ETM), da cui emerge con chiarezza il nesso tra i concetti di 'materia' e 'trascendentalità'. Un nesso, questo, che coinvolge la distinzione, già apparsa in *Sobre la esencia*, tra funzione e carattere trascendentale. Ebbene, in ETM leggiamo che la materia è il fondamento dell'unità dinamica del trascendentale. Ed è proprio in virtù di un ripensamento del trascendentale che Zubiri prende distanza da posizioni teoriche riconducibili al realismo, sia nelle versioni critiche sia in quelle ingenuie. Una tale distanza è, d'altra parte, la *vis a tergo* che motiva il neologismo *reísmo*, appositamente risemantizzato per render conto del carattere reale con cui si presentano le qualità sensibili all'intelligenza senziente. Che la distanza presa non sia solo rispetto ai vari realismi, ma anche nei confronti delle diverse declinazioni di 'idealismo' e comunque da ogni forma di soggettivismo, è ben mostrato dal ricorso alla categoria *de suyo*³⁴, la locuzione avverbiale da Zubiri già sottoposta a terminologizzazione al fine di trasmettere l'idea di una proprietà di formalità, che però si presenta non *extra animam*, ma nell'atto stesso di intendere la realtà. La riflessione sulla formalità di realtà con cui si impongono le qualità sensibili scopre altresì le ragioni del neologismo semantico *sensismo*, lemmatizzato dal DLE con il significato di 'sensualismo'. Che poi non solo di sensi si tratti e che questi non siano intesi come organi ma come atti è da Zubiri esplicitato con il neologismo lessicale *inteleccionismo*, distinto da *intellectualismo*. García Nuño, infine, si sofferma sulla trilogia *Inteligencia sentiente*, sul

³² X. Zubiri, *Filosofía primera*, vol. II (1952-1953), Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2022, p. 203: «Si la sustantividad define a la realidad como algo que es “en sí”, el orden de la concreción define a la realidad por un nuevo carácter; no solamente lo que es “en sí”, sino lo que “da de sí”».

³³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., p. 128: «La cosa, en efecto, está físicamente actualizada en sus notas. En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como cosa dotada de “riqueza” interna. Las notas son riqueza no tomadas en y por sí, sino en cuanto actualidad descubridora de la cosa».

³⁴ *de suyo* 1. loc. adv. Naturalmente, propiamente o sin sugestión ni ayuda ajena (DLE XXIII).

carattere determinante che acquista l'impressione di realtà rispetto al sentimento e alla volizione, mostrando così, da un lato, un certo sbilanciamento che è ancora oggi oggetto di dibattito tra gli specialisti del pensiero zubiriano; e, dall'altro, la distanza nei confronti di altre posizioni filosofiche, quali il volontarismo, ma lo stesso può dirsi delle estetiche e delle metafisiche di ieri o dei realismi di oggi che appaiono fondati sul sentimento.

Il saggio di Antonio González (*La creación evolutiva*) mostra come l'*hyparchologia* – il neologismo da lui coniato a partire dalla base verbale greca *hyparkein* per riferirsi all'analisi del sorgere degli atti – sia molto di più di un dispositivo ermeneutico utilizzabile per la filosofia di Zubiri³⁵. Un modo per iniziare il commento potrebbe essere quello di proporre i prefissi *inter-* e *trans-* come chiave di lettura di un testo dal titolo in apparenza ossimorico: *la creación evolutiva*. Si tratta in verità di un saggio dal marcato taglio interdisciplinare, filosofico-teologico, e interlinguistico, ebraico-spagnolo, ma anche di un lavoro che, facendo leva sul concetto zubiriano di 'trascendentale' e sul verbo *principiar*, ha il merito di coniugare *Topica* e *Critica*, nel senso vichiano dei termini. La lettura, filologicamente attentissima, dei primi capitoli del libro della *Genesis*, in cui l'analisi contrastiva delle diverse versioni del più noto degli incipit è accompagnata da raffinate ricostruzioni etimologiche riguardanti il termine *re'shith* [principio], mira a ben altro che a una conciliazione tra il dogma della creazione e la teoria dell'evoluzione. Intanto perché non solo di evoluzionismo si tratta, e poi perché il concetto di 'creazione' è sottoposto a una risemantizzazione in cui sono implicati concetti cardine della filosofia di Zubiri, come per esempio *fontanal*. Alcuni di questi concetti sono riconducibili a riflessioni di linguistica comparata, come quelle dedicate alle lingue indoeuropee, che costruiscono la proposizione intorno al soggetto, in contrasto con le lingue semitiche e con lo "stato costruito", che tanto peso ha avuto nella formulazione del concetto di 'rispettività' e nella conseguente riformulazione del concetto di 'essenza'. E, tuttavia, il ruolo che svolge qui la filosofia esula da un mero richiamo alle declinazioni da essa assunte nella versione zubiriana, con tutto il tesoro, in questo numero più volte chiamato in causa, di neologia di forma e di contenuto. González si spinge oltre e giunge ad affermare che il primato del verbo sul soggetto s'intreccia, humboldtianamente, con la *Weltanschauung* dei primi ebrei, per i quali il mondo non è fatto di cose naturali, di sostanze o di "sostantività", bensì di azioni. A questo riguardo, oltremodo interessanti sono i passaggi sul modo verbale *hif'il* e sul valore causativo. «El uso del modo *hif'il* produce a veces el efecto de una cadena: Dios da una orden a la tierra, y la tierra a la vez "hace salir" a las plantas, y estas son finalmente las que salen» [*infra*]. In tale contesto si rivela assai preziosa l'attenzione riposta sul cambiamento vocalico *au: o*³⁶, per cui abbiamo *causam* → *cosa*, cambiamento che invece non si registra quando la voce è colta: *causam* → *causa*. E così: «todas las "causas" son "cosas" desde las que explicamos otras» [*infra*]. Altra osservazione linguistica degna di nota riguarda il termine ebraico *tsaelaem*, il cui significato di 'statua' porta González a riflettere sui concetti di 'immagine', 'confine', 'umanità' e 'sovranità divina'. Emerge infine che la filosofia, nel fornire gli strumenti di riflessione sullo statuto epistemologico e sull'apparato concettuale della teologia e delle scienze, tanto di quelle naturali quanto di quelle religiose, per certi versi adempie alla funzione, di matrice nietzscheana, di "scuola del sospetto", in grado di svelare i presupposti metafisici implicati in concetti veicolati da termini, come ad esempio

³⁵ Cfr. D. Gracia, *El cambio de siglo: en busca de un nuevo horizonte interpretativo*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., pp. 657-666, p. 660.

³⁶ Cfr. R. Menéndez Pidal, *Manual Elemental de Gramática Histórica Española*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1904, p. 30.

quello di ‘specie’, che hanno un’alta frequenza di uso nei linguaggi tecnico-scientifici. In conclusione, il concetto di ‘nosotros’ viene posto come alternativa a quello di ‘specie’.

Paola Gorla (*L’incedere contrappuntistico della prosa lezamiana: una riflessione traduttologica*), nel cui operato la filosofia non è mai stata assente, ma anzi si è sempre coniugata all’acribia delle analisi filologiche e linguistiche, riguardanti Cervantes, Ganimet e Ortega, tra gli altri, offre in questo saggio una riflessione traduttologica sulla scrittura saggistica di Lezama Lima. La scelta non è affatto casuale, per almeno due motivi: 1) perché proprio a Gorla dobbiamo l’edizione di assai preziosi saggi di estetica dell’autore cubano³⁷ e 2) per un motivo tematico, quello della *ficcionalidad*, in cui è implicata la questione dei rapporti tra fenomeno e rappresentazione. La finzione si pone come oggetto e dimensione dell’esperienza, costituendo in questo modo tanto la forma quanto il contenuto. Una volta segnalata l’impossibilità di scindere l’inscindibile, che giustappunto nei saggi di estetica riceve un’ulteriore esplicitazione, Gorla ricorre a metafore musicali per descrivere le peculiari forme che assume il testo argomentativo in Lezama Lima. La descrizione però non può prescindere dal peso che nell’«incedere contrappuntistico» della prosa lezamiana ha avuto l’esperienza surrealista e neobarocca; e per questo Gorla fa particolare riferimento alla versione americana del neobarocco e alla volontà di risemiotizzare le forme classiche, «forzandole al di là dei propri limiti, alla ricerca del conflitto nascosto nella perfezione della misura» [*infra*]. Il neobarocco si pone come un’episteme nuova, come un modo inedito di vedere le cose, che eccede categorizzazioni quali il *Siglo de Oro* ispanico o il Seicento italiano. Ed è proprio facendo leva sul dispositivo attenzionale neobarocco, che l’autrice rinviene nella questione della conoscenza la «cordigliera tematica» che attraversa ogni riflessione di Lezama, sin dal livello percettivo, come quando scrive sui “nuovi sensi favolosi” dei cronisti, anteriori ai prestiti e alle estensioni semantiche attraverso i quali si è dato nome al mai visto prima. Nondimeno, l’allargamento dell’esperienza non riguarda solo un momento storico determinato, quello della Scoperta e della Conquista, bensì piuttosto si oggettiva in una scrittura, ricca di immagini poetiche di stampo surrealista, che ha più la forma dell’ordito che quello della linearità e per questo il lavoro del traduttore è sì un lavoro analitico, ma nel senso del verbo usato da Omero per indicare il disfare la tela di Penelope: *anallyein*³⁸.

Ricardo Horneffer (*Los tres (o cuatro) exilios de Nicol, un poema y una alegoría*), allievo diretto di Eduardo Nicol, riflette sull’estensione semantica di ‘esilio’, aggiungendo, alle tre accezioni nicoliane, una quarta che appare strettamente intrecciata alla *Metafisica dell’espressione*³⁹. La prima accezione di esilio è preceduta da un riferimento all’etimologia, in linea con Nancy e in contrasto con Cacciari, per cui il significato originario sarebbe quello di “partenza assoluta”. Quello di Horneffer, però, sembra essere un modo di intendere il rapporto tra parola e significato più in termini di polivalenza che in quelli di

³⁷ P.L. Gorla, *José Lezama Lima, raccontare la meraviglia. Saggi di estetica*, Pisa, Edizioni ETS, 2020.

³⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Napoli, Guida, 1991, p. 166: «L’uso più antico della parola analisi si trova in Omero, e precisamente nel secondo libro dell’*Odissea*. Là viene usata per ciò che Penelope fa nottetempo, cioè per il suo sciogliere [*Auflösen*] il tessuto che ella aveva tessuto durante il giorno. *Anallyein* significa qui lo sciogliere un tessuto nelle sue parti che lo compongono. In greco, significa anche sciogliere da un vincolo [*loslösen*], per esempio allentare [*lösen*] le catene ad un incatenato, liberare qualcuno dalla prigionia; *anallyein* può anche significare scomporre le parti solidali di una costruzione, per esempio levare le tende».

³⁹ E. Nicol, *Metafisica dell’espressione*, prefazione di G. Cacciari, traduzione e introduzione di M.L. Mollo, Napoli, La Città del Sole, 2007.

polisemia⁴⁰. La sua infatti è un'analisi del rapporto tra l'uno (significante) e il molteplice (accezioni di significato) realizzato al livello del discorso, oltre che un'operazione ermeneutica contestualizzata, basata, si potrebbe dire diltheyanamente, sul carattere metamorfico del vissuto, lo stesso che consentirebbe di rivivere la vita di Nicol, di cui l'esilio, inteso quale continuo e tormentato "andare fuori", diviene cifra. La prima accezione si riferisce alla partenza dalla terra e all'allontanamento dalla lingua materna scandite dai seguenti eventi: la laurea all'Università di Barcellona; gli incontri fatti con la frequentazione dei corsi di Psicologia, Pedagogia e Teoria della storia offerti dall'*Universidad Internacional de Santander*; il contratto di docenza in Storia della pedagogia nel mondo antico svolto all'Università di Barcellona; l'arruolamento nell'esercito repubblicano durante la guerra civile spagnola; il campo di concentramento di Argelès-sur-Mer; la ritirata e il trasferimento a Tolosa, dove ha occasione di seguire i corsi di Jankelevitch; e, infine, l'arrivo all'*Universidad Nacional Autónoma de México*, in cui l'"andare fuori" riguarda anche la lingua materna con l'abbandono del catalano per il castigliano. 'Esilio', nella seconda accezione, è quello dell'allontanamento dalla politica con la scelta di impegnarsi esclusivamente nella docenza e nella scrittura e, in particolare nella scrittura di opere filosofiche sistematiche, con l'esplicito intento di evitare commistioni con la scrittura saggistica, da Nicol pure praticata – valga d'esempio la pubblicazione nel 1961 di *El problema de la filosofía hispánica* – ma intesa quale tratto distintivo di un genere confacente all'ideologia e per questo distante dalla filosofia intesa come *episteme*. Questo modo di intendere la filosofia è lo stesso che avrebbe determinato la distanza presa dal prospettivismo orteghiano e la polemica intrattenuta con Gaos all'indomani della pubblicazione di *Historicismo y existencialismo* (1950), giunta poi a definitiva rottura, per cui 'esilio' viene investito di un'ulteriore accezione. Secondo questa accezione, la terza, 'esilio' sta per l'interruzione del dialogo filosofico con Gaos, esponente di rilievo della *Escuela de Madrid*, anch'egli esiliato in Messico, o come gli piaceva dire *transterrado*, con un neologismo derivato da *transtierro*, a sua volta formato sul modello di *destierro*⁴¹. Se già in questa terza accezione di 'esilio' Horneffer si discosta dall'autobiografia di cui Nicol ha lasciato alcune tracce in testi occasionali – non volendo mai cadere nel *personalismo*, così com'era stato risemantizzato da Gaos – secondo cui il terzo esilio riguardava una condizione di marginalità più ampia, avente di mira la filosofia spagnola e non una peculiare vicissitudine professionale, l'innovazione diviene ancor più evidente con la quarta accezione introdotta. In quest'ultima, la "partenza assoluta" di 'esilio' si fa una con una "partizione originaria", secondo il mito contenuto nel *Simposio* di Platone, per cui «l'uomo è simbolo dell'uomo», vale a dire, dimezzato, insufficiente, ontologicamente indigente e proprio per questo costitutivamente espressivo.

Stefania Imbrogno (*Analisi contrastiva delle traduzioni italiane di El árbol de la ciencia di Pío Baroja*) presenta un'analisi contrastiva delle edizioni italiane di *El árbol de la ciencia* di Pío Baroja, preceduta da un'accurata ricostruzione del dibattito intorno alla categoria di

⁴⁰ Cfr. E. Coseriu, *Introducción al estudio estructural del léxico* (1966) e Id., *Significado y designación a la luz de la semántica estructural*, entrambi contenuti in Id., *Principios de semántica estructural*, a cura di M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1986, pp. 87-142, p. 125 e pp. 185-209, p. 187.

⁴¹ Cfr. J. Gaos, *Confesiones profesionales. Aforística*, in Id., *Obras Completas*, t. XVII, México, UNAM, 1982, pp. 208, 209. Sui neologismi gaosiani *transtierro* e *transterrado* intesi quali chiavi della sua filosofia, la bibliografia è molto vasta, cfr. almeno J. Martínez Bisbal, *José Gaos, el filósofo transterrado*, in «Rocinante», XII (2017), 10, pp. 75-94; S. Sevilla (a cura di), *Visiones sobre un transterrado*, Madrid-Frankfurt a. M., Iberoamericana-Vervuert, 2008 e i numerosi lavori di Pio Colonnello, tra cui *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Napoli, Morano, 1990.

generazione del '98 e da un confronto critico tra Ortega e Baroja incentrato sul concetto di 'romanzo', in cui sono implicate due teorie opposte. «Nei suoi romanzi, Baroja distingue [...] varie tipologie di personaggi, principali e non. In particolare, le figure secondarie, che entrano ed escono dalla narrazione, non fanno altro che riflettere la dinamicità della vita e, di conseguenza, vanno a scardinare uno dei principali postulati orteghiani: la pesantezza, la *morosidad*, il tempo lento che, secondo lo scrittore basco, “non possono essere una virtù. La *morosidad* è antibiologica ed antivitale”; gli scrittori e i lettori vivono “in un'epoca veloce, vertiginosa, impegnativa, che non permette più che brevi fughe alla meditazione e al sogno”» [*infra*]. Dopo aver descritto la struttura di *El árbol de la ciencia*, Imbrogno realizza una dettagliata analisi dei procedimenti traduttivi adottati da Toso e da Grasso, giungendo infine alla conclusione che entrambe le edizioni – tra le quali è intercorso quasi un trentennio, con tutti i cambiamenti nell'orizzonte d'attesa ad esso connessi – appaiono orientate alla cultura di arrivo⁴².

Francesca Panajo (*Los marcadores del discurso en Meditaciones del Quijote. Un estudio contrastivo español-italiano*) propone un'analisi contrastiva delle edizioni italiane di *Meditaciones del Quijote* incentrata sui marcatori del discorso *pues* (includente anche la sequenza *pues bien*); *es decir* e *sin embargo*. La cornice teorica è rappresentata dalla grammatica metaoperazionale nella versione di Francisco Matte Bon, con l'innovazione da essa apportata allo schema della “doppia tastiera” di Adamczewski attraverso lo schema dell'*árbol de las muñecas rusas de la doble codificación*. Il saggio, quindi, ha una doppia mira, non solo quella dell'analisi contrastiva, ma anche quella di evidenziare il sistema di inferenza che guida la decodifica di un testo filosofico. In un'analisi situata nel discorso come questa, l'esigenza di ricorrere alla grammatica dell'enunciato va di pari passo con la constatazione dell'inefficienza dei dizionari bilingui all'individuazione di una funzione unitaria valida per tutti i contesti d'uso. A partire dalla distinzione, non separazione, tra grammatica, semantica e pragmatica, *pues* viene classificato come Fase 1 di Fase 2 e *pues bien* come Fase 2 di Fase 2. Quanto al marcatore *es decir*, l'autrice insiste sulla scelta paradigmatica chiusa dell'enunciato, riconducibile quindi a Fase 2, ma particolarmente suscettibile di spostarsi verso il nuovo (Fase 1) o verso il già dato (Fase 2), a seconda dell'intenzione dell'enunciato. «Según los presupuestos de la gramática metaoperacional, el término “equivalencia” por sí solo no basta para esclarecer el verdadero funcionamiento de este marcador, pues es el enunciadador, y el papel que desempeña en la construcción del enunciado, quien cumple las elecciones comunicativas, desplazándose continuamente de un lado al otro de los dos ejes, temático y remático, que constituyen la base de toda comunicación. Por tanto, y como venimos defendiendo en este trabajo, se hace necesario deslindar el valor último del elemento en cuestión y exponer la actitud del enunciadador y su compromiso con lo dicho» [*infra*]. Diversamente, *sin embargo* è interpretato come Fase 1. In conclusione, Panajo allude alla possibilità di ricondurre Fase 1 e Fase 2 a due atteggiamenti, il primo orientato verso l'oggettivo, il secondo verso il soggettivo. Essi, pur presenti in ogni atto comunicativo, sarebbero tratto distintivo dello stile filosofico di Ortega, secondo la sua peculiare concezione della 'meditazione'.

Paolo Ponzio (*Lo star essendo del reale: la noergia dell'intelligenza senziente di Xavier Zubiri*), al quale lo studioso di Zubiri è debitore di libri, edizioni di numeri monografici,

⁴² Questo saggio è postumo. Di quali poemi nuovi sia andata in cerca Stefania e il suo bottino cosmico non ci è dato di sapere. A me personalmente rimane il ricordo di una studentessa brillante, lavoratrice e generosa, della quale ho voluto preservare una *pequeña huella*; tutto il mio ringraziamento va alla madre, che ha acconsentito alla pubblicazione di questo testo, estratto della sua tesi magistrale.

saggi e traduzioni di opere monumentali⁴³, dedica questo saggio al neologismo *noergia*, formato attraverso la giustapposizione di *ergon* e *nous* e adattato allo spagnolo. Una volta segnalate le due tendenze riscontrabili nell'opera di Zubiri, l'adattamento dei termini filosofici alla lingua spagnola e la coniazione di termini nuovi, l'autore mostra il posto che occupa il termine *noergia* nel confronto critico con la fenomenologia. È infatti in contrasto con la struttura noetico-noematica dell'intenzionalità che esso viene esplicitamente presentato come un'alternativa radicale concernente diversi fronti. Riprendendo le critiche, così come sono state formulate da Zubiri, i "bersagli" di *noergia* sono i seguenti: sostantivazione della coscienza; oggettivazione della realtà e incompatibilità del concetto di intenzionalità con il peso di realtà con cui si impone l'irreale in tutte le sue forme. Eppure, addentrandosi nella via "noologica" della trilogia sull'*Intelligenza senziente*, Ponzio non manca di segnalare la relativa autonomia che essa vanta rispetto a un'impostazione squisitamente metafisica: «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"» [*infra*]. A questo punto, Ponzio non evita, ma anzi affronta direttamente, due questioni intimamente connesse, quella del *prius* di realtà e quella dell'apprensione primordiale di realtà. Ci troviamo così al limite dell'evidenza, vale a dire, nel momento originario dell'atto che, peraltro, continua ad animare il dibattito degli specialisti del pensiero zubiriano. Ed è indulgiando sulla risemantizzazione del termine *físico* che Ponzio fornisce ulteriori argomentazioni sulla non gratuità della coniazione di *noergia*: «l'intelligenza "sta" fisicamente nella realtà, uno stare della realtà che si apre nel duplice cammino della propria realtà e di una realtà altra» [*infra*]. Il nesso tra *noergia* e il carattere fisico dello "stare" conduce Ponzio a fare un passo indietro nella cronologia delle opere di Zubiri, per soffermarsi sul corso *Filosofía primera*, risalente ai primi anni Cinquanta, ma disponibile nell'edizione di Esteban Vargas solo di recente. Nel fare diretto riferimento al testo meccanografico presente nell'archivio della Fundación Zubiri, Ponzio è in grado di richiamare passaggi inediti che contribuiscono non solo a una più piena comprensione della *noergia*, ma anche ai concetti in essa implicati, in cui giocano un ruolo decisivo 'attualità', 'attualizzazione' e 'riattualizzazione'. Al riguardo va segnalato uno specifico merito di questo saggio di Ponzio, quello di gettare luce sul rapporto che il concetto di 'noergia' intrattiene con le riattualizzazioni del logos e della ragione.

Javier San Martín (*La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo*), al quale si deve, più che una specifica lettura dell'opera di Ortega, l'inaugurazione di un nuovo orizzonte di ricezione, propone una riflessione sulla neologia semantica del termine *idealismo*. L'obiettivo del suo testo è quello di mostrare il significato dei concetti cardine della fenomenologia husserliana, quali 'intenzionalità', 'epoché' e 'riduzione trascendentale', a partire dai famosi versi di Antonio Machado «caminante no hay camino, se hace camino al andar». La dualità tra l'attività del viandante e ciò che tale attività crea o configura come suo risultato viene identificata come correlazione intenzionale. Il verso «caminante no hay camino» alluderebbe al risultato dell'epoché fenomenologica; mentre

⁴³ Cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Bari, Edizioni di Pagina, 2007; Id. *Xavier Zubiri. Pensar la actualidad*, Barcellona, Herder, 2023; Id. (a cura di), *Xavier Zubiri. Una filosofía para el hombre*, «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica», LXXI (2015), 266, Madrid, Comillas; Id. (a cura di), *Xavier Zubiri and Contemporary Metaphysics/Xavier Zubiri e la metafisica contemporanea*, «Quaestio. Journal of the History of Metaphysics», XXI (2021), 14, Bari, Brepols; Id. (a cura di), *Xavier Zubiri e la filosofia del XX secolo*, «Rivista Postfilosofie» (2021), 14, Bari, CIMEDOC; X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio, Ó. Barroso, Milano, Bompiani, 2008; Id., *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio e A. Savignano, Bari, Edizioni di Pagina, 2013.

«se hace camino al andar» potrebbe essere interpretato come la riduzione fenomenologica, che San Martín scrive molto graficamente così: *re(con)ducción*. San Martín trova nei versi di Machado l'antidoto a un'interpretazione errata dell'idealismo, che lo libererebbe, da un lato, dal peso semantico della tradizione filosofica e, dall'altro, da un primato dell'"idea": nell'esempio di Machado, «se ve a la perfección la correlación intencional en un acto práctico al margen de cualquier idea» [*infra*]. Dopo aver disambiguato il termine *idealismo* e dopo aver fatto riferimento alla frase di Fink «Der Weg ist alles», San Martín conclude sovrapponendo "cammino" a "mondo" in perfetta sintonia con la riduzione del mondo a orizzonte, così come appare in *El tema de nuestro tiempo*: «"no hay mundo", porque el mundo es lo que se da en la experiencia, lo que Ortega llama "mundo vital" y Husserl "mundo de la vida", lo que el viajero va descubriendo a lo largo de su vida» [*infra*]. Che il farsi del cammino richiami, di contro alle declinazioni solipsistiche dell'idealismo, la dimensione intersoggettiva della costituzione del mondo diviene oltremodo chiaro allorché San Martín esplica la correlazione tra *hacer* e *hecho* in questi termini: «El hacer que se opone al hay conlleva lo hecho, el camino que yo recorro es algo hecho, correlato del hacer; y así antes que yo alguien ha andado y ha hecho el camino» [*infra*]. Per comprendere poi che questo "fare" non sia un "costruire" di stampo neokantiano, basta soffermarsi sulla risemantizzazione che subisce il concetto di 'soggetto' quando viene inteso come parte di un più ampio concetto di vita: «La vida es este flujo de experiencia en el que siempre estamos inmersos en el fluir del tiempo hacia adelante. La correlación intencional entre lo puesto en la parte objetiva y lo puesto en la parte subjetiva es lo que hace que no se pueda hablar de ninguno de los términos al margen del otro» [*infra*].

Tommaso Sgarro (*La categoria filosofica della sujetividad in Arturo Andrés Roig*) analizza il termine *sujetividad* distinto da *subjetividad* nell'opera di Roig, a partire dalla sua prima apparizione in *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Benché il termine non sia stato lemmatizzato, è però possibile rinvenirne la spinta nel nesso concettuale che ha visto legarsi *sujeto* a *sujeción* in alcuni momenti della filosofia spagnola. Penso al passaggio del primo libro di Nicol, in cui viene affrontata la questione della crisi del soggetto e del suo assoggettamento a qualcosa⁴⁴ o al peso che hanno le preposizioni nella linea fondativa tracciata da Zubiri, una volta esposti i motivi della coniazione del termine *hyperkeimenon*, formato sul modello di *hypokeimenon*: *sustantividad* è fondamento di essere *sujeto-a* ed essere *sujeto-a* è a sua volta fondamento di essere *sujeto-de*⁴⁵. Eppure, l'accezione che *sujetividad* assume in Roig costituisce una novità di non poco conto. Essa viene chiarita in virtù del doppio binario, filosofico-linguistico, su cui si muove questo saggio. Sgarro, infatti, fa riferimento a due termini derivati al fine di gettare luce sui motivi della scelta lessicale di Roig: 1) *subjetivación* e 2) *objetivación*. Il primo derivato è riconducibile a *subjetividad* (soggettivazione del soggetto); mentre il secondo a *sujetividad* (oggettivazione del soggetto). Il soggetto di Roig è però un soggetto situato in una situazione storica e sociale determinata, per cui, sulla scia di Leopoldo Zea, l'oggettivazione del soggetto non può se non essere quella del soggetto latinoamericano. Trattasi allora di un soggetto plurale, di un *nosotros*, di un popolo, che persegue un preciso obiettivo: la

⁴⁴ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales* (1941), México, FCE, 1996, p. 37: «En cualquiera de sus acepciones, la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de *sujeción*: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están *sujetos* o sometidos a algo. De suerte que esta significación patente, pero indefinida, nos obliga desde luego a ir más allá del sujeto mismo, si hemos de conocerlo a él cabalmente, y averiguar cuál sea ese correlato o complemento que su significado primario implica. ¿De qué es sujeto el sujeto? ¿A qué está sujeto o sometido? ¿Cuáles son las formas de esa *sujeción*?».

⁴⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., p. 160.

liberazione latinoamericana. Sgarro a questo punto affronta il confronto critico da Roig condotto con Kant e Hegel in vista della riformulazione dell'a priori antropologico. Ma non solo di una ricostruzione si tratta. Questo contributo presenta un non trascurabile elemento di originalità che risiede nel modo in cui si mostra il nesso tra il concetto veicolato dal neologismo lessicale *sujetividad* e il neologismo semantico "a priori antropologico", laddove il primo è la manifestazione storico-sociale del secondo. E sebbene l'uso del termine *sujetividad* sia circoscritto a un momento specifico dell'itinerario speculativo di Roig, Sgarro tuttavia segnala che senza la categoria di *sujetividad* non sarebbe comprensibile «l'orizzonte naturale e di vita dell'essere umano» aperto dall'a priori antropologico nel dispiegarsi storico della sua normatività. Le conseguenze dei neologismi messi in luce da Sgarro non concernono solo l'opera di Roig, bensì si iscrivono in un più ampio orizzonte che ha di mira la riformulazione dello statuto, il fine e l'oggetto della filosofia nei termini di "storia delle idee".

Marcella Solinas (*El lenguaje ecologista en el discurso latinoamericano actual*) analizza il discorso ecologista latinoamericano attuale, rilevando le questioni politiche, sociali e culturali in esso implicate. L'analisi prende le mosse dall'estensione semantica che ha subito il termine *ecología*, il quale designa tanto una scienza quanto un insieme di attività politicamente e socialmente connotate. In riferimento a questa seconda accezione, potremmo dire, parafrasando il titolo del noto libro di Gutiérrez Rodilla, che "l'ideologia comincia con la parola". Che, però, le caratteristiche del linguaggio dell'ideologia siano ben diverse da quelle del linguaggio scientifico è mostrato da Solinas nello sviluppo di un saggio metodologicamente rigoroso, basato su un corpus di esclusione composito, oltre che attrezzato con il software *Sketch Engine* per la costruzione del corpus comprendente le pubblicazioni del *Centro Latinoamericano de Ecología Social*. Il carattere univoco e monosemico dei termini pare non essere perseguibile neanche come ideale, vieppiù se i neologismi sono formati con prefissoidi di per sé polisemici, quali *bio-* ed *eco-*. Quanto al primo formante, l'autrice si sofferma sul termine *biodiversidad* e sulle parole ad esso connesse, tra cui *derecho*, nella collocazione *derecho de biodiversidad*, al fine di segnalare la progressiva importanza che nel discorso ecologista latinoamericano acquisisce la tendenza a considerare i diritti della natura. Altro termine rivelatore dell'intreccio tra neologia e ideologia è *biocentrismo*, in particolare nella collocazione *giro biocéntrico*, in cui è implicata la questione politica, sociale e culturale dell'indigenismo. Segue l'analisi dei termini *biopiratería* e *bioprospección*, di cui molti attivisti hanno segnalato, in termini per nulla neutrali, una relazione di sinonimia. Riguardo al formante *eco-*, viene messo in luce l'uso nell'accezione di 'ecologico' nel termine *ecofeminismo* che, in tutte le varianti registrate, veicola l'idea del nesso tra due forme di oppressione, quella della donna e quella della natura. Oltremodo interessante è il passaggio in cui Solinas rende conto di un neologismo presente nel discorso ecologista per così dire "occidentale", o dei "paesi del Nord", ma assente in quello latinoamericano, vale a dire, *ecosostenibilidad/ecosustentabilidad*. L'ultima parte del saggio è dedicata alla neologia semantica, rinvenibile, tra le altre polirematiche, in *buen vivir*.

In questo numero ricorre più volte il termine *nosotros*. Sono molto felice di consegnare ai lettori di «Rocinante» le riflessioni di filosofi e linguisti che hanno dato prova non solo di voler assumersi la sfida di oltrepassare i recinti dei settori disciplinari, bensì anche di saper prendere parte attiva allo spazio dialogico, pacifico, pluralista e interculturale, corrispondente al modo in cui Giuseppe Cacciatore concepiva la nostra rivista.

O DESAFIO DE “FILOSOFAR” EM PORTUGUÊS

Matheus da Silva Bernardes

Abstract: It is not great news that Portuguese which, beyond Europe, is spoken in the African, American, and Asiatic continents, is known for being closer to music, as Portuguese *Fado* and Brazilian *Bossa Nova* and *Samba* prove, to poetry, as we can read and delight along the many strophes of Luís Vaz de Camões’ *Os Lusíadas*, and to literature, as José Saramago recently has shown. Sometimes more closed, sometimes more musical, Portuguese sounds and can express feelings of the soul, such as “saudade”, in a unique way. However, would be Portuguese able to the philosophical task? Would there be in this neo-latin language a philosophical potential, it means, would be possible in Portuguese? The challenge we face in this brief paper, is not the only one of using translated expressions from other languages, but also the one of stressing a particularity of Portuguese, the verb *estar*, from which is possible to *think*; by the way this particularity is shared with Portuguese’s cousin, Spanish. Therefore, we will resort of Xavier Zubiri’s Philosophy; the contemporary Spanish thinker dared to *think* without presupposing, offering a way to overcome Modernity, exhausted since long ago. Our itinerary will be lined by a central zubirian notion: the *primordial apprehension of reality*, the apprehension of what, in and from itself, simply *está*.

Keywords: Xavier Zubiri, *Estar*, Apprehension of Reality, Physical Moment.

* * *

Introdução

A grande guinada no pensamento ocidental inaugurada no século XX mostrou que todo o movimento inaugurado no século XVII com a publicação de *Meditações metafísicas* de René Descartes “tinha perdido fôlego” e o projeto da Modernidade alcançado seus limites. O sujeito e o subjetivismo correspondente, que nasceram como resposta ao excessivo objetivismo da Antiguidade e do Medievo, mostraram-se insuficientes para dar conta do mundo.

Tal insuficiência significou uma série de suspeitas. Possivelmente as suspeitas levantadas de Friedrich Nietzsche, Karl Marx e Sigmund Freud sejam as mais conhecidas e citadas, não obstante todo o pensamento do século XX se encaixa dentro da desconfiança com relação à Modernidade.

Entretanto, não podemos pensar que o conteúdo já do final século XIX tenha sido mera releitura dos clássicos do mesmo horizonte filosófico. Trata-se do verdadeiro despontar de um novo horizonte: a imbricação entre o ser humano e o mundo. Além da conhecida classificação, isto é, pensamento antigo, medieval, moderno e contemporâneo, é possível classificar o pensamento ocidental em horizontes.

O primeiro deles foi a mobilidade¹: as *coisas*² mudam, portanto, há movimento; a partir desse movimento, nasceu pensamento grego clássico. Destacamos como grande mérito desse pensamento o pensar desde as *coisas*. O segundo horizonte é da criação ou,

¹ X. Zubiri, *Cursos universitários*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2010, vol. II, p. 197.

² Como muito bem esclarece A. Ferraz em seu livro *Zubiri: el realismo radical*, o termo *cosa* em seu uso cotidiano tem uma vasta amplidão semântica; o que se quer dizer com *cosa* nesta apresentação do pensamento zubiriano é simplesmente aquilo de que se dá porque está presente (A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988, p. 36). Ao longo deste trabalho, quando o termo estiver no sentido acima esclarecido, ele aparecerá em *itálico*. Em qualquer outro sentido, aparecerá em fonte normal.

apresentado em uma categoria mais filosófica, da niilidade³. Já não se pensava desde as *coisas*, mas a partir do ato criador de Deus que chama à existência a partir do nada; dentro de tal horizonte o pensamento medieval, especialmente a partir de Agostinho de Hipona, e todo o pensamento moderno desenvolveram-se.

Além disso, ressaltamos duas perspectivas do pensamento ocidental: a perspectiva de Tomás de Aquino, ou seja, a perspectiva do realismo ingênuo, e a de Immanuel Kant, ou seja, a perspectiva do idealismo, as quais são diametralmente opostas. Contudo, o ponto de partida continua sendo o mesmo: as *coisas* só podem ser pensadas porque são opostas ao nada e ao sujeito.

No século XX, vemos surgir a aurora de um novo horizonte para o pensamento ocidental: a estreita relação entre sujeito e objeto, ou para ser mais exato entre o ser humano e as *coisas*, o horizonte da imbricação. Graças a esse terceiro horizonte, Xavier Zubiri, filósofo espanhol contemporâneo, pôde lançar-se ao desafio de pensar as *coisas* desde as próprias *coisas*. Seu primeiro grande passo, foi unir o ato de inteligir as *coisas* e sua realidade. Isso permitiu que seu esquema filosófico fosse conhecido ora como Realismo radical, ora como Noologia.

Infelizmente, Xavier Zubiri é um pensador pouco conhecido no mundo lusófono, principalmente no Brasil. Embora a *Trilogia da inteligência senciente* tenha sido traduzida, faltam muitas de obras suas em português. Por outro lado, como bem aponta Giovani Meinhardt, o pensamento zubiriano está de uma outra forma presente na academia brasileira, afinal influenciou muitos pensadores latino-americanos da Libertação, como Ignacio Ellacuría e Martín Baró⁴.

1. Algumas influências importantes⁵

1.1 Edmund Husserl

No prólogo da edição norte-americana de *Naturaleza, historia y Dios*, Xavier Zubiri apresentou as três etapas de seu pensamento e chamou a primeira delas de fenomenológica. O autor reconheceu, assim, a forte influência recebida da corrente de pensamento inaugurada por Edmund Husserl. Embora tenha passado mais tempo com Martin Heidegger, a influência husserliana é fundamental para seu pensamento.

Edmund Husserl empreendeu um caminho de busca pelos pressupostos mais radicais da ciência, o que lhe conduziu à Filosofia entendida como ciência pura. Não devemos nos esquecer que a primeira formação do autor é científica (Astronomia e Matemática); segundo ele, o desafio da ciência, até então, era explicar os fenômenos (*erklären*), a partir das teorias dos sujeitos cognoscentes, e não tanto entendê-los (*verstehen*). Edmund Husserl quer alcançar o pesquisar puro, sem pré-conceitos daqueles que elaboraram teorias.

Como já apresentamos, o realismo ingênuo tratou de adequar o intelecto às *coisas* (*in se*), enquanto na Modernidade o pensamento tratou de conhecer as *coisas* que estão na consciência do sujeito (*in me*). A Filosofia tornou-se, portanto, uma mera teoria do

³ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2002, p. 49.

⁴ G. Meinhardt, *Zubiri no Brasil: Encobrimento e descobrimento*, in M. Bernardes, V.S. Costa, M.V. Neves (Orgs.), *Xavier Zubiri: Interfaces*, São Paulo, Ideias & Letras, 2020, pp. 14-31.

⁵ Seguiremos a apresentação feita em nosso livro *Introdução a Xavier Zubiri. Pensar a realidade*, São Paulo, Paulus, 2022.

conhecimento deixando de lado sua tarefa mais própria: o conhecimento das *coisas*. Contudo, é mister nos perguntarmos: é possível conhecê-las?

Edmund Husserl remarcou que há um só caminho certo e seguro para conhecer as *coisas*: a intuição, isto é, as *coisas* se dão a conhecer à consciência intuitiva e imediatamente (o fenômeno). Portanto, a tarefa da Filosofia, segundo a fenomenologia, está em perceber o fenômeno em seu imediatismo, intimidade e radicalidade. Com isso, seria possível alcançar o pressuposto radical para a ciência.

Mas é preciso estar atento ao perigo do exagero, que conduz a um sujeito fechado, incapaz de abrir-se aos demais e ao mundo (o idealismo), e da desconfiança absoluta (o ceticismo). Edmund Husserl pretendeu criar um âmbito para filosofar livremente que o permita chegar às *coisas* (*zu den Sachen selbst*).

Antes de assumir a Fenomenologia, Xavier Zubiri apresentou dois questionamentos sobre o itinerário intelectual husserliano: o primeiro tem a ver com os pressupostos da razão e o segundo, com o desejo do autor alemão de filosofar livremente. O que impediria a tarefa de filosofar livremente?

Como o próprio Xavier Zubiri indicou, não podemos deixar de lado o contexto intelectual da Europa de Edmund Husserl. Em tal contexto reinavam o neokantismo, o positivismo de Auguste Comte e o anseio de superar o idealismo. A via positivista, que se tornou fundamental para as ciências, indicava que a tarefa de chegar às *coisas* era impossível. Todavia, era preciso tentar e, por isso, Xavier Zubiri afirmou que a Fenomenologia foi a tentativa mais séria para recuperar o “filosofar” em todo o século XX.

A Modernidade reduziu todo o trabalho filosófico à problemática da consciência (psicologismo) e do sujeito (subjetivismo); com base nisso, alguns autores do século passado chegaram a propor que era preciso abandonar a Filosofia e assumir a Psicologia científica capaz de explicar (*erklären*) as funções psíquicas e cerebrais que sustentavam os princípios lógicos.

Edmund Husserl negou tanto o psicologismo, como o subjetivismo e afirmou que há algo que não faz parte da consciência; as *coisas* não se esgotam com a consciência, portanto ela deixa de ser entendida como um recipiente que tudo contém e passa a ser afirmada como uma flecha (a consciência intencional, *noesis*) que leva o sujeito às *coisas* (ao objeto, *noema*).

A filosofia se encontrava determinada antes desta data [1932-1944] pelo lema da fenomenologia de Husserl: *zu den Sachen selbst*, “às próprias coisas”. Certamente não era essa a filosofia dominante até então. A filosofia vinha de uma mistura de positivismo, de historicismo e de pragmatismo apoiada, em última instância, na ciência psicológica. Um apoio que se expressou como teoria do conhecimento. Desde essa situação, Husserl, com uma severa crítica, criou a fenomenologia. É um retorno do psíquico às coisas mesmas. A fenomenologia foi o movimento mais importante que abriu um campo próprio para o filosofar enquanto tal. Foi uma filosofia das coisas e não só uma teoria do conhecimento⁶.

Não obstante, Xavier Zubiri afirmou que a tentativa de filosofar livremente não foi alcançada por Edmund Husserl porque o autor conservou pressupostos idealistas, sobretudo quando pensou no processo de “ideação”, que consistiria na busca da essência ideal que cada objeto “encarna”. Seguindo o mesmo pensamento, Xavier Zubiri indicou que Edmund

⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2015, p. 13.

Husserl passou por cima da essência da intelecção como ato, porque, segundo a fenomenologia, a Filosofia se restringiria a uma análise da consciência e de seus atos.

1.2 Martin Heidegger

Martin Heidegger produziu grande impacto sobre o pensamento de Xavier Zubiri. A imbricação entre as coisas e o ser humano, isto é, o interesse de afirmar o anterior à consciência já estava presente nos escritos de Karl Marx e Friedrich Nietzsche, embora a formulação mais acadêmica tenha sido alcançada somente por Edmund Husserl. Martin Heidegger seguiu a mesma senda em sua busca pelo ser e o anseio de ir além do sentido.

Chama a atenção, o fato de que Xavier Zubiri tenha se aproximado do autor a partir da noção de verdade (*alethéia*), algo muito original e peculiar uma vez que as aproximações e interpretações da obra de Martin Heidegger partem de perspectivas existencialistas ou hermenêuticas. Esse ponto de aproximação tem razão de ser porque tanto o autor alemão, como o espanhol encontraram limites na fenomenologia.

Ambos buscavam a verdade, não uma verdade lógica, mas uma verdade que fosse fundamento daquela e remarcaram que há um âmbito primordial de encontro do ser humano com as coisas e o conhecimento intelectual. *Alethéia* foi compreendida por Martin Heidegger como “des-velamento”, “des-cobrimto”. As categorias primárias das *coisas* se dão imediatamente, isto é, o próprio ser se dá imediatamente.

Xavier Zubiri afirmou que, mesmo não sendo a melhor leitura de todas, a conclusão do autor é possível graças à sua leitura da fenomenologia husserliana. Além do mais, Martin Heidegger foi um grande leitor do Aristóteles grego, não o latino da Escolástica. Verdade não é adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus ad rem*); é um des-velar das coisas, um des-cobrir as coisas.

O *Dasein* é constituído em seu encontro com a verdade no mundo (*in-der-Welt-sein*), em sua abertura originária anterior a todas demais notas existenciais. A atitude correta diante das *coisas*, portanto, é deixar que sejam (*sein lassen, Gelassenheit*), antes que querer manipulá-las; esse “deixar ser” é anterior ao *ser* das *coisas*. A verdade é a liberdade de deixar as *coisas* serem o que são.

Outra noção que Martin Heidegger assumiu e foi recolhida por Xavier Zubiri é “dar-se”, “aparecer” (*Ereignis*). Trata-se de uma noção compreendida desde o pensamento de Parmênides como co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) entre pensar e ser, entre o ser humano e as *coisas*, entre o ser humano e a verdade. O âmbito no qual as *coisas* “se dão”, “aparecem”, é mais radical que aquilo que “aparece”.

Porém, Xavier Zubiri distanciou, radicalmente, do pensamento do autor nos seguintes pontos:

- a verdade não pode ser entendida só como um des-velar das *coisas*; verdade é “estar patente”, isto é, estar em alteridade radical com relação ao que conhece;
- a tarefa da Filosofia não é realizada pelo encontro com o ser, mas pelo encontro com as *coisas*;
- no lugar de uma presença presente (*ständige Anwesenheit*), Xavier Zubiri insistiu no mero estar presente enquanto a coisa *está* fisicamente presente à intelecção;
- o ser não deve ser entendido a partir do sentido copulativo, trata-se simplesmente da atualidade da *coisa* real no mundo;

- os atos desapareceram no pensamento de Martin Heidegger, enquanto para Xavier Zubiri os atos são atos (sem intencionalidade).

1.3 A ciência contemporânea

Usualmente, a influência de Aristóteles sobre o pensamento de Xavier Zubiri é tida como anterior à da ciência contemporânea. Contudo, para preservar a ordem de nossa exposição, consideramos agora a influência da ciência sobre o pensamento do autor.

Toda ciência tem como fim último a verdade. E na própria estrutura da verdade já estão dados os três riscos a que acabamos de nos referirmos [a positivação do saber, a desorientação da função intelectual, a ausência de vida intelectual]. A verdade é uma posse intelectual da índole das coisas. As coisas estão propostas ao ser humano e a verdade não consiste senão em que a inteligência se revista da própria forma daquelas. Quando a inteligência expressa esta situação dizemos que seus pensamentos possuem verdade. Dito de outro modo, a verdade é, segundo a fórmula tradicional, um *acordo* do pensamento com as coisas. Logo, todo o problema da ciência está em alcançar um acordo cada vez maior com a maior quantidade de coisas⁷.

O positivismo inaugurou a “crença científica”, isto é, a ciência, sobretudo aquela que se desenvolveu ao longo da Modernidade, entendida como *quasi religio*. Por outro lado e ao mesmo tempo, os desenvolvimentos do saber científico no final do século XIX e começo do XX, especialmente no campo da Física, mostraram que o conhecimento produzido pelas ciências exige constante reformulação, porque hipóteses, teorias e axiomas se mostram pobres diante da riqueza do observado.

Um dos pressupostos fundamentais da mecânica quântica é afirmar que, no momento da observação, observado e observador estão intimamente relacionados, tanto assim que dadas as condições impostas pelo observador, o observado pode ser alterado. Nesse sentido, não é estranho falar de probabilidades e incertezas na mecânica quântica (Werner Heisenberg). O observado não corresponde a coisas ideais, mas àquilo que o observador vê; o observado está no observador.

Tal noção influenciou decisivamente no que Xavier Zubiri entendeu como realidade. Negativamente formulado, a realidade não são *coisas* descritas por modelos teóricos (idealismo), nem o que está fora da inteligência humana (realismo ingênuo). Realidade une esses dois momentos das *coisas*: as *coisas* estão em si mesmas, mas também estão fisicamente na inteligência humana.

O mais próprio da inteligência humana não consiste na capacidade de forjar ideias, símbolos e linguagem. O que é próprio da inteligência humana é apreender a realidade. O ato de apreensão da realidade pela inteligência humana está intimamente vinculado ao sentir, tanto que é possível falar de um sentir intelectual ou de uma inteligência senciente.

2. A suficiência da coisa

Como mencionamos anteriormente, vamos nos dedicar nesta sessão à influência de Aristóteles no pensamento zubiriano. Xavier Zubiri não pertenceu aos círculos anglo-saxões que se interessaram pela Filosofia prática de Aristóteles, tampouco ao contexto da Filosofia

⁷ Ivi, p. 37.

analítica que o assumiu, especialmente, a partir da lógica; contudo, Aristóteles foi o filósofo mais citado por ele.

Xavier Zubiri recebeu e leu Aristóteles a partir de Martin Heidegger. Compartilhou também com ele e Georg Hegel a posição de que o Estagirita não é um realista, tampouco possui um sistema fechado. A partir da repetição (*Wiederholung*) de Aristóteles, Martin Heidegger propôs a leitura fenomenológica do filósofo grego, isto é, nessa leitura seria possível encontrar-se com sua experiência primária da realidade (ou do ser, como afirmou o autor) e a proposta era reconstruir essa experiência desde o interior dos próprios textos.

O sentido do ser, como ser verdadeiro, aparece no livro VII da *Metafísica*. Lá, está mais uma vez a noção *alethéia*, que surge no primeiro contato com as coisas. Não se deve pensar, todavia, que a *alethéia* esteja somente no *logos*; na *aísthesis*, isto é, na percepção sensível, sempre há verdade; ela também é *noûs* e se encontra antes do *logos*. Para Aristóteles, a verdade não é a *adaequatio* medieval, mas o apresentar das coisas e as coisas com sentido. Dessa conclusão, Martin Heidegger afirmou que o ser foi entendido por Aristóteles como presença e, assim, o autor alemão entenderá *ousía* como entidade (particípio presente abstrato feminino do verbo ser).

Como já foi mencionado, Xavier Zubiri leu Aristóteles a partir de Martin Heidegger, contudo sua leitura será realizada com distanciamento. O sentido mais fundamental do ser é a verdade, porque é o momento unitário entre o ser e o pensar (intersecção). Trata-se de um sentido primordial da verdade que está além da verdade das proposições, porque as *coisas* se mostram em sua simplicidade.

A verdade para Aristóteles, insistirá o autor, não se fundamenta no des-ocultamento, mas no próprio ente (*to ón*), na própria *coisa*. Por mais paradoxal que a formulação possa ser, a coisa se apresenta antes de seu aparecer. Assim, o autor mostrou que a pergunta central heideggeriana não é a mais fundamental: antes da pergunta pelo ser está a pergunta pela *coisa* que “está patente”. “Estar patente” é anterior à presença. Porque a *coisa* “está patente”, ela pode des-velar-se, des-ocultar-se e apresentar-se.

A *coisa* está simplesmente patente e ainda não foi quebrada pelo *logos*. Portanto, para Xavier Zubiri o ser da *coisa* não está em sua presencialidade (presentidade, segundo Heidegger), mas na própria *coisa*. Em um primeiro apalpamento (*aísthesis*), há uma simplicidade que não distingue entre o ser e o aparecer.

Nesse sentido, Xavier Zubiri tampouco entendeu *ousía* como suporte de acidentes. Segundo ele, esse movimento corresponde à projeção da estrutura do *logos* indo-europeu (sujeito-verbo de ligação-predicado) sobre a *coisa*. Podemos até supor que ele tenha tido um pré-conceito do ser, mas sua perspectiva é muito distinta à de Martin Heidegger.

Ele também não se convenceu de que *ousía* fosse só presencialidade. Na obra aristotélica, há outra forma de compreender *ousía* por uma via diferente à do *logos*. Xavier Zubiri usou a palavra substantividade (não substancialidade), isto é, a *coisa* é unidade clausurada de notas, possui um perímetro próprio, é suficiente em si mesma (suficiência). Com isso, o autor espanhol insiste que não se afasta de Aristóteles; talvez, tenha se afastado do Aristóteles do *logos*, mas não do Aristóteles da *ousía* (suficiência).

Além disso, na *coisa* não há negatividade. A *coisa* dada à percepção senciente (primeiro momento) não possui negatividade; isso não significa que não haja negatividade alguma, ela até pode existir, mas somente no *logos* (segundo momento). Aristóteles conseguiu chegar às *coisas* mesmas, àquilo que é delimitado e suficiente, que se apresenta “distinto de mim”.

A [filosofia] grega é uma filosofia muito concreta, inclusive Aristóteles. É mister remarcar isso porque, graças à aventura sobre a qual logo falaremos, a filosofia grega foi transformada em conceitos abstratos que, provavelmente, estavam muito longe da mente dos gregos ou, pelo menos, não entravam formalmente como parte de seu pensamento. A filosofia grega é enormemente concreta. É mister dizê-lo se tratando de Platão e Aristóteles. Heidegger costuma dizer com muita frequência que se trata de averiguar “o que acontece no fundo da filosofia” (*Was im Grunde geschieht*); mas essas versões do que acontece “no fundo” de uma filosofia são sempre enormemente perigosas, porque parecem ser uma dispensa para não dizer o que real e efetivamente pensaram os gregos⁸.

Ao compreender *ousía* aristotélica como algo suficiente, isto é, uma unidade clausurada de notas que é anterior a todo sentido, o autor deu um passo decisivo para seu pensamento. Antes do sentido, já há uma formalidade de notas que define a *coisa*. Contudo, é preciso estar atento: Xavier Zubiri não pretendia elaborar uma teoria das coisas, ele simplesmente estava analisando a experiência concreta do ser humano entre as *coisas*.

Tendo assumido a suficiência da *coisa*, Zubiri pôde aprofundar-se no termo aristotélico atualidade (*energía*). Sua intenção era relacionar a *energía* de Aristóteles com o conceito central de realidade. Novamente, afastou-se de Martin Heidegger porque não entende real como algo distinto do que não é.

Contudo, realidade é uma palavra que não existe em grego. Para fundamentar seu conceito central, Xavier Zubiri partiu da origem etimológica de *energia*, isto é, a palavra ἔργον. Esse termo será traduzido ao alemão por *wirken* (agir), que é a base da palavra *Wirklichkeit* (realidade, mas entendida como efetividade). Realidade no sentido de *Wirklichkeit* corresponde ao anseio fenomenológico de ir ao encontro direto das *coisas*, antes de explicá-las.

O *logos* é momento segundo, porque não afirma o que as *coisas* são, mas o que seriam; é uma simples apresentação de possibilidades. Por conseguinte, antes do *logos* está a apreensão senciente (*aísthesis*) das *coisas* que acontece no ato único entre o sentir e o que é sentido. Mesmo sendo possível distingui-los, sentir e o que é sentido correspondem a um único ato porque o senciente está em ato e a *coisa* também está em ato (*energia*). Com essa conclusão a partir do pensamento do Estagirita, Xavier Zubiri chegou à unidade entre o ato de inteligir e a *coisa*, superando tanto o realismo ingênuo (a *coisa in se*), como o idealismo (a *coisa in me*).

Para concluir, pode-se resumir as noções aristotélicas presentes no pensamento de X. Zubiri da seguinte forma: verdade (*alethéia*) o *estar patente* da *coisa* e a *coisa* que possui unidade e suficiência (*ousía*). Nesse sentido, a “Filosofia Primeira” de Aristóteles não seria sobre o ser enquanto ser, mas do ser enquanto *coisa* (*ousía*); o senciente e a *coisa* se unem em um único e mesmo ato (*energia*).

Não obstante, não se deve pensar que Xavier Zubiri seja um filósofo aristotélico; sua leitura de Aristóteles é crítica⁹. Xavier Zubiri mostrou-se crítico não só ao recusar o Aristóteles latino (leitura escolástica), mas também porque se distancia de noções gregas importantes do Estagirita.

⁸ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 1994, pp. 39-40.

⁹ A. González, *El eslabón aristotélico*, in «Cuadernos salmantinos de Filosofía», XXXV (2008), 35, pp. 5-36.

3. O mero *estar* físico

María Lida Mollo em seu artigo “*Ser*” e “*estar*” *nelle traduzioni spagnole di Sein und Zeit*¹⁰ percorre um longo caminho para apresentar a distinção entre os dois verbos em espanhol; diferença, como apresentamos, também presente em português. Como a autora destacou, a revisão da bibliografia torna-se uma tarefa infundável. Ora usado como verbo auxiliar para o particípio passado (a parede *está* pintada) e para o gerúndio (*estou* trabalhando), ora usado para indicar a localização espacial e temporal (*está* longe, *está* perto, *está* debaixo da mesa), ora entendido desde atribuição de características acidentais e transitórias (*está* caro, *está* barato) à diferença do ser, o verbo *estar* oferece uma possibilidade inaudita para pensar as *coisas*.

Xavier Zubiri insistiu que a realidade é a formalidade própria da inteligência. Tal formalidade descreve como outra *coisa*, que não é o senciente, fica na apreensão. Tanto na formalidade de estimulidade – comum a todos os animais – como na formalidade de realidade – própria do ser humano –, há alteridade, porém, na formalidade de realidade reconhece-se uma alteridade mais radical. A outra *coisa* fica na apreensão como distinta da própria apreensão, a radicalidade maior consiste precisamente em afirmar que a outra coisa fica independentemente da percepção de seu sentido.

Formalidade é meramente o modo como as coisas permanecem à inteligência. O que o autor chamou de alteridade é algo muito mais modesto que a percepção de sentido (*Auffassung*, segundo Edmund Husserl). Ele simplesmente quer dizer que a *coisa* se autonomiza no processo de apreensão senciente. As notas da outra *coisa* se apresentam como radicalmente distintas da própria impressão, o próprio da *coisa*.

Realidade é, antes de tudo, como dissemos diversas vezes, uma formalidade de alteridade do apreendido sencientemente. E este momento consiste em que o apreendido fica na apreensão como algo “em próprio”, algo “de seu”. Realidade ou realidade é formalidade do “de seu”. Este “de seu” é o momento segundo o qual o apreendido “já” é o que é apreendido. Esse “já” expressa a anterioridade formal do apreendido com respeito a ser seu apreendido; é o *prius*. Em razão disso, a formalidade de realidade nos instala no apreendido como realidade em e por si mesma, isto é, desde uma inteligência senciente: 1º Realidade é algo sentido; é uma formalidade de alteridade. 2º Esta formalidade é o “de seu”. 3º É o mais radical da própria coisa: é ela mesma enquanto “de seu”¹¹.

A formalidade de realidade é inespecífica; a realidade é aberta, o que levou Xavier Zubiri a afirmar a transcendentalidade da realidade. Contudo, essa transcendentalidade não exige que a realidade se refira ao que está além da impressão (pensamento antigo e medieval) e, menos ainda, à coincidência de conceitos colocados por um sujeito (Modernidade). A formalidade de realidade não conduz à formulação de uma comunidade entre sujeito e objeto, mas a uma comunicação da própria realidade (a realidade se dá).

A partir do esclarecimento, compreende-se que a inteligência senciente não é um ato de uma substância sobre outra (o sujeito sobre o objeto), tampouco uma des-velação de conteúdos da coisa. Trata-se simplesmente de um estar físico¹² das *coisas* na inteligência e

¹⁰ M.L. Mollo, “*Ser*” e “*estar*” *nelle traduzioni spagnole di Sein und Zeit*, in M. Casagrande, A. Naccarato (Eds.), *Il traduttore svelato: cartografia di una voce*, Peter Lang, Bern (em prensa).

¹¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, vol. I, 1980, pp. 138-139.

¹² Zubiri entende por *físico* o mesmo que a Filosofia antiga, sobretudo Aristóteles. Físico não se refere a um círculo de *coisas* (materialidade), mas a um modo de ser que se opõe ao que é *artificial*; *físico* significa proceder de um princípio intrínseco à *coisa*, enquanto artificial é o que não nasce, não brota (*physein*) da *coisa*, mas lhe é posto pela

da inteligência entre as *coisas*. Estar físico que significa estar presente, anterior, contudo, à presentidade heideggeriana; a *coisa* está presente na inteligência e se remete a si mesma. Trata-se, finalmente, de uma co-atualidade: a atualidade da *coisa* e a atualidade da inteligência.

Ainda que Zubiri tenha dedicado os dois primeiros volumes da *Trilogia da inteligência senciente* à apreensão primordial de realidade e ao *logos*, seu grande interesse filosófico está no conhecimento. Contudo, o autor jamais abandonará a intelecção, que é ato de apreensão impressiva de uma *coisa* enquanto real. Pelo ato de apreensão, o senciente capta que a *coisa* é outra que ele, mas ao mesmo tempo que a coisa se faz presente (está) a ele em e por si mesma. Trata-se de um estar físico, de uma mera atualidade do real e, ao mesmo tempo, da atualidade da própria intelecção.

A realidade, entendida como formalidade, possui uma abertura que não é limitada pela apreensão primordial, nem pelo *logos*, os dois primeiros modos de intelecção. O *logos* é intelecção em movimento, mas ainda há outro movimento a partir da respectividade da realidade; trata-se de um movimento que não é delimitado pelo campo, mas se dá a partir do campo. É um modo de intelecção que pode ser chamado propriamente de marcha, porque uma vez que a *coisa* é inteligida como real e em realidade, ela é inteligida na realidade, isto é, na unidade de respectividade, no mundo.

Inteligir em marcha, inteligir em busca é uma atividade que é chamada de pensar; o ato intelectual, por outro lado, deve ser chamado de razão. A intelecção da *coisa* real em sua realidade profunda, intelecção na qual a realidade está atualizada como fundamento, é o que constitui o conhecimento. O conhecimento está inscrito na intelecção, porém não o contrário. Por outro lado, não se deve entender a intelecção como conhecimento rudimentar porque este recebe toda a sua riqueza e valor daquela.

Busca-se realidade dentro da realidade, para além das coisas reais sentidas, segundo a mensura de realidade. É uma busca radical num mundo aberto em si mesmo. Marcha é abrir-se para a insondável riqueza e problematicidade da realidade, não em suas notas próprias, mas também em suas formas e modos de realidade. Eis o que é marcha: é busca de realidade. Mas esta marcha é intelectual¹³.

O autor espanhol insistirá que o caráter formal da intelecção racional é o que deve ser denominado propriamente como conhecimento. Como já foi mencionado, nem toda intelecção é conhecimento, mas somente a intelecção do que as coisas são além da apreensão, isto é, o que as coisas são na realidade. Poderia se pensar que o conhecimento, assim entendido, se restringiria à ciência; não obstante, conhecimento não é só ciência porque há outros como o poético e o religioso.

Na razão, a *coisa* está presente à inteligência, logo está atualizado como *positum*, que é um caráter do real atualizado como observável. A ciência se ocupará somente de um tipo de *positum*: o fato. Mas nem tudo o que é intelectualmente observável é necessariamente um fato; para ser fato é preciso cumprir com outra condição: ser observável pela sua própria índole para qualquer um. Contudo, ainda há mais uma precisão: nem todo fato observável para qualquer um é fato científico; um fato científico é fato fixado, isto é, que além de ser observável pela sua própria índole está referido a um sistema de conceitos prévios.

inteligência de um artífice. Nesse sentido, físico também se contrapõe a *intencional* sendo, em sentido estrito, sinônimo de real (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza/Fund. Xavier Zubiri, 2008, pp. 11-13).

¹³ X Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 1983, pp. 14-15.

Rigorosamente, o fato científico é a constatação da realidade apreendida em função de conceitos prévios. A íntima relação com conceitos prévios também marca decisivamente o segundo momento do conhecimento racional: o momento do método. O método racional não pode ser identificado diretamente com o método científico, porque método racional é simplesmente via de acesso.

Conclusões

“Filosofar” em português, um desafio que está aberto diante de nós, especialmente no começo do século XXI. Talvez, como indicamos no resumo deste breve trabalho, o português tenha se prestado muito mais para a literatura, a poesia e a música. Entretanto, pela distinção entre ser e *estar*, comum somente no próprio português e em espanhol, abre-se uma nova possibilidade para pensar as *coisas*, ou seja, para resgatar a empresa dos gregos que se aventuram a pensar as *coisas*.

Pensar aquilo que *está*, aquilo que simplesmente *está* antes de toda e qualquer determinação se apresenta como uma alternativa plausível para o citado resgate. Com o esgotamento do pensamento moderno, é mister buscar alternativas para continuar pensando as *coisas*. Xavier Zubiri, mediante a análise fenomenológica do ato da intelecção, apresentou uma noção central para o pensamento: a *apreensão primordial da realidade*, ou seja, a apreensão primordial daquilo que meramente *está*.

O trajeto percorrido até aqui nos permitiu vislumbrar as influências principais sobre o pensamento do autor: a fenomenologia de Edmund Husserl, o pensamento de Martin Heidegger, a ciência contemporânea e a leitura do Aristóteles grego, especialmente o resgate feito por Xavier Zubiri das noções *alethéia*, como “estar patente”, *ousía* como suficiência e *energéia* como atualidade.

A *coisa* que *está* *está* como suficiente, como positividade, como sistema clausurado de notas. O *logos* e a *razão* não acrescentam nada ao que *está*, contudo são lançados a formular e reformular, desde sua pobreza, o excesso da *coisa* real, a riqueza da realidade. Sendo assim, a ciência não se encerra em hipóteses, teorias e axiomas, mas *está* aberta à grandeza do *kosmos*, como os gregos antigos apontaram.

IGNACIO ELLACURÍA: IDEOLOGÍA E IDEOLOGIZACIÓN COMO CONCEPTOS CLAVE DE LA FUNCIÓN LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA

Marcela Brito de Butter

Abstract: This article deals with the concepts of ideology and ideologisation in the thought of Ignacio Ellacuría. The Salvadoran Basque philosopher made a fundamental conceptual contribution from his idea of philosophy and its object, historical reality, by redefining the content of the concept of ideology and deriving the concept of ideologisation, in order to provide greater precision to a phenomenon that shapes individual consciousness and the course of social and collective processes.

Keywords: Metaphysics, Ellacuría, Historical Reality, Ideology, Ideologisation.

* * *

1. Introducción

En este artículo se persigue presentar la diferencia entre los conceptos de ideología e ideologización en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Consideramos que su idea de filosofía y su objeto, la realidad histórica, persiguen el máximo de radicalidad al salir al encuentro con la verdad, pero asumen el compromiso con el carácter de crítica y de desenmascaramiento que debe tener todo ejercicio filosófico auténtico. Para nuestro autor, lo más propio de la actividad filosófica implica un posicionamiento consciente desde el lugar en el que se coloca quien filosofa –sus condicionamientos, los problemas e intereses que se persiguen–, por lo que la neutralidad y objetividad del ejercicio intelectual, aunque son ideales a los que se debe aspirar, también son una trampa que puede convertir los conceptos, los sistemas y los argumentos filosóficos en medios de encubrimiento y justificación de las inequidades reales que viven las grandes mayorías del planeta.

Para Ellacuría, la filosofía es una forma de vida configurada desde un saber último y radical de la realidad, pero también de determinadas opciones que deben ser explícitas para dotarla de coherencia, sentido y voluntad de verdad. Los condicionamientos objetivos y subjetivos, en esta línea, son un ingrediente constitutivo de todo ejercicio filosófico y no deberían ser asumidos como un obstáculo que debe superarse, dando paso a una pretensión de asepsia y carencia de prejuicios. Más bien, lo contrario: la conciencia de dichos condicionamientos debe ser lo que permite al filósofo no someterse a la instrumentalización de su saber.

Es así como los conceptos filosóficos podrán alcanzar el máximo de realidad y de verdad, pero también de justicia. Los conceptos, si bien es cierto que persiguen la captación de este máximo de radicalidad para iluminar la realidad, obedecen a las circunstancias sociohistóricas en las que se coloca la inteligencia, de manera que su propia vitalidad expresará también el máximo de arraigo en esa realidad que se haya determinado como la más densa e iluminadora. En el caso de Ellacuría, su reflexión filosófica fue fruto de una decisión arraigada en la experiencia de la realidad de las víctimas y de los que sufren. Por eso nunca pactó con la idea de que la filosofía debe ser una reflexión neutral o “fuera” del contexto, fuera de la ideología, fuera de los prejuicios.

Ante la necesidad que supone la existencia masiva del mal en la mayor parte del planeta, y en este caso, en El Salvador, Ellacuría definió que una de las funciones de la filosofía es la de descubrir los procesos de ideologización del pensamiento, de la sociedad y de las conciencias individuales. Por esta razón, desde las bases metafísicas, epistemológicas y antropológicas de Zubiri asumidas en su objeto, la realidad histórica, redefinió el contenido del concepto de ideología y desgajó el concepto de ideologización, a fin de brindar mayor precisión a un fenómeno tan complejo como peligroso, por su poder deformador y configurador del dinamismo de la historia.

En las páginas que siguen daremos cuenta de tres momentos fundamentales para comprender estos conceptos: primero, presentaremos de manera general la idea de filosofía y el objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría, a fin de situar el problema de la ideología y la ideologización en el seno del problema de la realidad histórica; en un segundo momento discutiremos la diferencia que establece nuestro autor entre la ideología y la ideologización, y cómo la redefinición de la primera y la derivación de la segunda brindan mayor potencia analítica a la filosofía, pero también se constituyen en principio de corrección ética para el filosofar. Finalmente, cerraremos con algunas reflexiones en torno al carácter desideologizador que le compete a la filosofía desde la perspectiva de nuestro autor.

2. El objeto de la filosofía y su carácter situado

La filosofía se ha caracterizado históricamente por su radical indefinición, fruto del carácter radicalmente abierto de su propio objeto y, en este sentido, de la necesidad de desocultar o hacer patente aquello que está latente en todo lo real. De ahí que la constitución de la filosofía suponga un perenne esfuerzo por alcanzar su objeto y desplegarlo, haciéndolo visible e inteligible. A esto se refería Aristóteles cuando hablaba de *una ciencia que se busca* (Met. I, 982a5). El contenido de esta ciencia es resultado de la búsqueda y captación adecuada de lo latente que, si bien no se confunde con una cosa particular, está radicado en todas ellas. El paso de la latencia a la patencia constituye la visión violenta de lo diáfano¹, que pone al filósofo en la necesidad de determinar cuál es la forma adecuada para dar con lo radical y último: la filosofía producida es así término de una búsqueda y su objeto despliega este esfuerzo que no es otra cosa que el encuentro con la verdad radical.

Esto que sea el objeto de la filosofía, por su carácter fugitivo, ha tenido muchas denominaciones: sustancia, Idea, Ser, *cogito*, Absoluto, etc. El hecho de que hay tantos conceptos en la historia de la filosofía que se refieren a este objeto huidizo y, al mismo tiempo, concreto y real, no muestran la incapacidad de la filosofía de ser un saber auténtico, ni que este saber se resuelva en mera producción conceptual arbitraria, sino algo completamente opuesto y contradistinto: la conceptualización del objeto que comprende lo último y radical de lo real pende del carácter histórico, situado y problemático de la vida humana². En este sentido, la forma como el filósofo ilumina aquello que será el objeto de su filosofía no está desconectada de sus preocupaciones y la configuración de la altura histórica en la que se sitúa la propia vida, así como la recepción y apropiación de la tradición filosófica. La filosofía puede ser un saber radical sobre las cosas y el ser humano, una guía

¹ Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2003, pp. 18-19.

² Cfr. I. Ellacuría, *La idea de filosofía en Xavier Zubiri*, en Id., *Escritos Filosóficos II*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 367-368.

para el mundo y para la vida y una forma de vida porque es esencialmente histórica y, en esta línea, la vitalidad de sus conceptos y sistemas expresan este máximo de arraigo en la realidad.

Ignacio Ellacuría Beascochea (1930-1989) fue un filósofo vasco-salvadoreño que comprendió que la radicalidad de la actividad filosófica sólo podía desplegarse desde la concreción de lo real y desde una voluntad de verdad, una voluntad de vivir y una voluntad de ser que decantan en una voluntad de liberación³. Desde su juventud hasta su asesinato en 1989, Ellacuría buscó la ultimidad de lo real en el campo de la historicidad porque, a su juicio,

resulta así la filosofía una tarea vital, una tarea compartida y, como fruto de ambos aspectos, una tarea personal y socialmente auténtica; se evita con ello que la filosofía se convierta en algo desarraigado, en algo que se aprende y se enseña, pero no se vive. El ambiente mismo propone los problemas y apunta las formas de tratarlos. No es fácil desfasarse. Con ello, la filosofía, sin dejar de ser tradición convertida en forma de vida y no en mera disciplina, hace que su pasado y su tradición se presencialicen, realizándose y logrando ser lo que son⁴.

La filosofía no puede llegar a ser lo que es desde la mera erudición, y aunque a juicio de Ellacuría el dominio de los conceptos, sistemas, métodos y de la historia de la filosofía constituyen un requisito fundamental, sin una voluntad y una actitud propias del filosofar sólo se queda en un aprendizaje enciclopédico⁵. Pero esto, no obstante, no debe interpretarse como si la novedad fuera en y por sí misma lo filosófico para nuestro autor, y en esto sigue la línea crítica de Zubiri en torno a lo que implica el auténtico filosofar:

No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante “aprendizaje” de libros o espléndida confección de “lecciones magistrales”. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad”, y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar⁶.

Esto es lo que nos hace aterrizar en la propuesta de un filósofo como Ignacio Ellacuría. Como hemos indicado, para él lo más propio del filosofar radicó en una actitud que configura una forma de vida dedicada a la verdad, pero entendida esta de una manera concreta: como verdad que desenmascara la injusticia y rompe con la dominación concreta y real que viven las grandes mayorías⁷. La conciencia del vínculo entre verdad, justicia y liberación fue lo que desde la juventud impulsó a nuestro autor para dar con lo más radical de lo real y esto, a su juicio, es la realidad histórica⁸.

³ Cfr. H. Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002, p. 391.

⁴ I. Ellacuría, *Filosofía en Centroamérica*, en Id., *Escritos Filosóficos I*, San Salvador, UCA Editores, 1996, p. 398.

⁵ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía, ¿para qué?*, en Id., *Escritos Filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 129-130.

⁶ X. Zubiri, *Nuestra situación intelectual*, en Id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 28-29.

⁷ Cfr. I. Ellacuría, *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida*, en Id., *Escritos Filosóficos III*, cit., pp. 219-220.

⁸ Cfr. M. Brito, *Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría*, en «Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades», CLV (2020), pp. 23-41.

La realidad histórica ciertamente no fue un concepto acuñado por Ellacuría, pero, a su juicio, este es un objeto más radical que el planteado por Zubiri, porque asume a la realidad, la materia y sus estructuras superiores, la persona, la sociedad y la historia en una unidad totalizadora⁹. Ello se debe a que el dinamismo de la realidad, asumido en la realidad histórica, consiste en un dar de sí de carácter liberador del cual no solamente emergen nuevas formas de realidad, sino realidades cualitativamente superiores que asumen a las anteriores en una nueva unidad. Así, es todo el proceso histórico vehiculado por una praxis opcional liberadora, la que realiza innovadoramente a la totalidad de lo real desde la apropiación y actualización de posibilidades¹⁰.

Por lo anterior, la liberación es una tarea que compete a la filosofía no sólo por razones teóricas, sino también de índole metafísica, epistemológica y ética¹¹. El encuentro con la mayor densidad de la realidad, aquello que debe aprehender noéticamente la inteligencia, supone situar el ámbito desde el cual se está captando dicha densidad, so pena de caer en abstracciones idealistas que nada dicen de la realidad concreta en la que acontece la realidad verdadera y, en consecuencia, la actualidad de la verdad real. Para Ellacuría esto significó la constatación del estado real en que vive la mayor parte de la humanidad, concretamente en América Latina: una realidad de opresión y represión estructural de distinta índole, a la cual la filosofía ha contribuido por acción u omisión dada su potencia ideologizadora¹².

Este potencial ideologizador se fundamenta en el desvío histórico del filosofar: al decantarse la tradición por el ente y el ser, entificando la realidad y logificando a la inteligencia, se desplaza a la realidad. En consecuencia, todas sus exigencias quedan relegadas a convertirse en tareas de segundo orden respecto de lo que se considera como los auténticos y rigurosos contenidos del filosofar¹³ y esto, para Ellacuría, es insostenible. Es insostenible, en primer lugar, por el carácter biológico de la inteligencia y por su función primaria, consistente en la viabilidad de la vida humana, que constituye el momento básico de su propio carácter situado. En segundo lugar, el sentido que compete a las realidades con las que el humano ha de hacerse la vida está mediado por un cuerpo social y un momento histórico dado, de manera que ni el conocimiento de lo real es puro u objetivo, ni los propósitos para los que se emplea son neutros: «el conocimiento adquirido siempre estará condicionado por su estructura psicobiológica, por el aspecto biopersonal, además de las múltiples posibilidades culturales ofrecidas y por intereses particulares»¹⁴.

La historicidad de la inteligencia implica su constitutiva no neutralidad, así como su intrínseco condicionamiento de orden tanto objetivo como subjetivo. Asimismo, lo que se pone en marcha desde estos condicionamientos es un uso de la inteligencia para determinados fines que, como hemos señalado, no son neutrales. Por su dimensión histórica, fundada en su carácter biológico y estructural, la inteligencia no se agota en un momento noético, sino que también complica estructuralmente las dimensiones ética y práxica:

⁹ Cfr. I. Ellacuría, *El objeto de la filosofía*, en Id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 85-86.

¹⁰ Cfr. H. Samour, *Filosofía y libertad*, en J. Sobrino, R. Alvarado, Ignacio Ellacuría. «*Aquella libertad esclarecida*», San Salvador, UCA Editores, 1999, p. 104.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, en Id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*, cit., p. 94.

¹³ Cfr. I. Ellacuría, *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en Id., *Escritos Filosóficos III*, cit., p. 409.

¹⁴ R. Carrera, *Fundamentación biológica de la inteligencia y su influencia en la construcción de las categorías de ideologización e historización de Ignacio Ellacuría*, en «Revista Estudios». Dossier: Ignacio Ellacuría: su vida y su labor académica (2020), p. 16.

el hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas –y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas–, un estar “real” en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de concedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real¹⁵.

Precisamente por la unidad estructural de actualidad, opción y praxis es que no puede haber neutralidad cognitiva ni de sentido y, en consecuencia, la actividad intelectual, inclusive la más abstracta, no está exenta de usos interesados de cualquier tipo. Es así como la filosofía y sus conceptos, sistemas y escuelas de pensamiento también implican determinados intereses y condicionamientos propios del momento histórico, la situación sociopolítica y la subjetividad propia de quien filosofa. Aunque la filosofía está encaminada a la búsqueda de la verdad, esta no puede ser nunca objetiva ni plena, lo cual no implica un defecto metodológico de su proceder sino un momento intrínseco de su propia actividad:

Para él [Ellacuría], la filosofía no es un mero ejercicio intelectual “externo” al filósofo, en el que este sería un mero contemplador “objetivo” de la verdad. La filosofía es el producto de una inteligencia en el que la subjetividad del filósofo está involucrada existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital. Este es el significado primario que Ellacuría le asigna a la función intelectual de la filosofía, y que por ello se convierte en una forma de vida. La filosofía como forma de vida implica, por tanto, filosofar a partir de los problemas que afectan vitalmente al que filosofa, de tal forma que no haya disociación alguna entre la reflexión filosófica y la propia vida¹⁶.

Una novedad fundamental que plantea la posición ellacuriana es la de introducir en el seno mismo de la filosofía el problema ideológico y darle rango metafísico, al quedar asumido por la realidad histórica como forma omniabarcante y totalizadora de la realidad. Para Ellacuría, los intereses y los condicionamientos del pensar forman parte de las fuerzas históricas, por lo que la reflexión filosófica, científica y teológica no escapan de convertirse en instrumentos configuradores o justificadores de una situación de mal común, cuando pretenden erigirse en saberes neutrales con el pretexto de la pureza intelectual. El concepto de ideología aparece, así, como un momento fundamental de la idea de filosofía para nuestro autor, no obstante, como veremos en breve, son las insuficiencias en la forma tradicional de comprender este concepto lo que le llevó a plantear la necesidad de desgajar a la ideologización como concepto clave que da mayor precisión al problema del encubrimiento y la falsedad que enmascaran la verdad y la justicia.

3. El desgajamiento de la ideología en ideologización

Como hemos mencionado, es el análisis estructural de la realidad y de su carácter dinámico lo que condujo a Ellacuría al problema de la estructura intelectual, social e histórica. Es en

¹⁵ I. Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en Id., *Escritos Teológicos I*, San Salvador, UCA Editores, 2000, p. 208.

¹⁶ H. Samour, *El legado filosófico de Ignacio Ellacuría*, en «Revista Estudios Centroamericanos», LXXI (2016), 744, pp. 35-36.

este plano donde ubicamos a la ideología y a la ideologización. En este sentido, estos dos conceptos no tienen corte primariamente político ni económico, sino metafísico, porque se fundan en el carácter respectivo de realidad e inteligencia; no obstante, Ellacuría no niega que su realización y efectos están ligados a las estructuras económicas, políticas, colectivas y de otra índole¹⁷.

Ellacuría desarrolló sistemáticamente el problema de la ideología y la ideologización en tres momentos distintos: en 1976, 1981 y 1985. No obstante, hacia 1975, con la redacción de los cuadernos que en 1990 se publicaron como *Filosofía de la realidad histórica*, ya había instalado el planteamiento de la dimensión ideológica como momento de la estructura social, concretamente, en el marco del análisis de la conciencia colectiva. Sin embargo, debe señalarse que para nuestro autor la ideología no se reduce a ser un mero fenómeno de conciencia individual y mucho menos sostiene que exista una conciencia sustantivada que opere por encima de la realidad social; y, como veremos, esto no excluye a la ideologización¹⁸.

3.1. Ideología como instancia social

La ideología, para nuestro autor, es un fenómeno ambiguo porque no decanta de forma necesaria o unívoca en encubrimiento, pues no es una instancia independiente de la actividad intelectual en su dimensión individual y social: «lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales»¹⁹; pero también es un momento necesario de la estructura social y de la forma de vida que permite que una sociedad pueda preservarse y tener continuidad²⁰. Para Ellacuría, la ideología es un fenómeno complejo que abarca múltiples manifestaciones: es un «conjunto de representaciones, de apreciaciones, de intereses racionalizados, de normas justificadas, de comportamientos admitidos, etc.»²¹. En este sentido, es una realidad que configura y que es constante en toda formación social en la historia, independientemente de si esta sociedad es justa o injusta y por esta razón es una instancia propia de la vida social e histórica:

existe lo que se puede llamar una instancia ideológica, que no actúa como fuerza violentadora, sino más bien como elemento libremente aceptado por responder a las conveniencias del bien común, tal como ha sido definido en el grupo social en cuestión y por responder a la conservación y mejoramiento de la tal sociedad. A este conjunto sistemático que no consta solo de ideas puede llamársele instancia ideológica²².

Por lo anterior, la ideología es algo que tiene que ver con la vida histórica y situada de la inteligencia humana. De ahí que, como momento configurador de lo social y de lo individual, la pregunta es: ¿cómo la inteligencia es capaz de producir ideologías y por qué puede ser dominada por estas? Ciertamente es más obvio descubrir la operatividad de la ideología en contextos concretos y ante discursos económicos, religiosos o políticos cuyo

¹⁷ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 570-572.

¹⁸ Cfr. *ivi.*, pp. 295-299.

¹⁹ I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit. p. 95.

²⁰ Cfr. H. Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, cit., pp. 289-291.

²¹ I. Ellacuría, *Ideología e inteligencia*, en *Id.*, *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, p. 368.

²² *Ibidem*.

contenido es más explícito, pero que la ideología sea algo que emerge del ejercicio intelectual no es tan evidente²³.

Hay que llegar al fondo de la cuestión, donde se explique por qué el hombre necesita explicaciones y justificaciones teóricas y por qué esas explicaciones y justificaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y desde la apariencia de bien. [...] El mero hecho de que se den tozudamente elementos ideológicos, además de exigir una explicación, muestra un cierto carácter de necesidad histórica del elemento ideológico, sea en formas más elaboradas de producción intelectual, sea en formas menos cualificadas de predicación y propaganda²⁴.

Esta complejidad inherente a la realidad ideológica implica que debe comprenderse desde una perspectiva mucho más amplia: como el espectro de representaciones y valoraciones de una sociedad, como ya hemos mencionado, pero también como todo cuerpo sistemático de ideas producidas por un individuo²⁵, así como una explicación racional y justificadora de un modo de vida social e histórico, es decir, «una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etc., que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales»²⁶.

En este sentido la ideología es algo que tiene que ver con la verdad y con la realidad, pues es fruto de un ejercicio de la inteligencia en su dimensión social e histórica, desde el cual proporciona sentido y orientación a su propia actividad, así como a la forma de vida que desea realizar, lo cual implica el momento opcional y de libertad: «la libertad inherente a la razón y a la inteligencia: su poder optar y decidirse por uno u otro interés político-social, por la justicia o por el sostenimiento de la opresión»²⁷. Es el carácter abierto, opcional y práxico de la inteligencia lo que la coloca en la situación de tener que determinar lo que hará de sí a partir del sentido y posibilidades que las cosas proporcionen: «todo conocimiento es un conocimiento interesado y el interés fundamental del conocimiento es la vida y el destino que se quiere dar a esa vida»²⁸.

La necesidad intelectual, social e histórica de la ideología conduce, en consecuencia, a considerar que esta tiene un carácter positivo o neutro. La concepción marxista engelsiana de la ideología, aunque apunta a la necesidad de una explicación racional y una esfera de sentido, la reduce a ser meramente una falsa conciencia, reflejo de las condiciones objetivas y de la conciencia de la clase dominante. No obstante, para Ellacuría, es una concepción insuficiente porque no explica por qué emerge y cómo opera la ideología en otros órdenes sociales distintos a aquellos que poseen un régimen de producción basado en la propiedad privada. No basta con apelar a la existencia de una clase social o de un discurso hegemónico para explicar lo que es la ideología y cuál es su función al interior de una estructura social²⁹. La ideología, desde la perspectiva ellacuriana, posee una serie de características: a) es un subsistema de la estructura social; b) como subsistema obedece a la unidad coherencial del sistema total, de lo contrario, simplemente quedaría fuera o no subsistiría; c) es un momento del sistema que en alguna medida refleja, pero también determina el todo social; d) puede

²³ Cfr. *ivi.*, pp. 328-329.

²⁴ I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit. p. 96.

²⁵ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía, ¿para qué?*, cit., p. 125.

²⁶ I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit. p. 98.

²⁷ J.J. Tamayo Acosta, J.M. Romero Cuevas, *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología*, Barcelona, Anthropos, 2019, p. 119.

²⁸ I. Ellacuría, *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida*, cit., p. 588.

²⁹ Cfr. I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit., p. 96.

constituir o no el núcleo del sistema social³⁰. Por estas dimensiones es que no puede considerarse a la ideología como un fenómeno estrictamente mental o de clase, ni solamente económico o de índole política, pero esto no implica que carezca de una función dominante y de subordinación, dada la necesidad de ordenamiento y preservación social que obedecen a la visión que la sociedad tiene de sí misma:

lo que se piensa (se valora, se prefiere, se juzga, se siente, etc.) en una determinada sociedad no es algo absolutamente autónomo, independiente de los intereses materiales de esa sociedad [...] también ha de tenerse en cuenta que los distintos saberes, más o menos regidos por una lógica interna que pudiera considerarse científica, se integran en un proyecto total y en una interpretación global, la cual responde mucho más fácilmente a condicionamientos no puramente científicos. Tomadas las dos observaciones a una no es fácil negar que el elemento ideológico está determinado por elementos no ideológicos y que éstos, a su vez, lo están por aquéllos³¹.

Asimismo, cuando se habla de ideología, inclusive en su acepción neutra, no se está haciendo referencia a una unidad homogénea de pensamiento diseminada en el cuerpo social. No es lo mismo hablar de una ideología oficial del Estado que responde a los intereses de una clase dominante –sea este posicionamiento explícito o no–, así esta se exprese a través de unos medios u otros, que la ideología presente en los colectivos que disienten de la forma de vida y valores de una sociedad, al igual que en el caso de los individuos. No hay determinación unívoca de los intereses, así como no puede negarse su existencia en los individuos y en las distintas formas de organización social. La complejidad del fenómeno ideológico, así como la insuficiencia en la definición de mala conciencia o conciencia falsificada, conduce la reflexión ellacuriana a desgajar el concepto de ideologización.

3.2. La ideologización como dimensión negativa de la ideología

La ideología, hemos indicado ya, es un concepto que se refiere a una realidad más amplia que a la mera conciencia de clase, por su función estructurante y configuradora de la vida social y, hasta cierto punto, de la conciencia individual. Es aquí donde entra la necesidad de desgajar el concepto de ideologización que obedece no únicamente a una necesidad de precisión terminológica o teórica, sino a una necesidad que se funda en las exigencias de la realidad y a la constatación de que existe una fuerza ocultadora del estado real de cosas en el que se desenvuelve la vida individual y colectiva. Así, el concepto de ideologización responde a la pregunta de por qué hay conflictividad y división social, y qué puede hacerse para superar este esquema dialéctico enfrentado.

En la necesidad del orden social radica una visión del orden, los valores e ideales que son considerados como los más adecuados para la forma de vida. Pero esta opción no necesariamente decanta en un bien para las grandes mayorías, por lo que se hace necesario que entre en función la voluntad encubridora que constituye a la ideologización. Aquí nos encontramos con el momento negativo de la ideología:

simple engaño premeditado, en el que se pretende, como fenómeno social y no puramente individual, que la opinión pública considere como verdadero y justo lo que realmente es falso e injusto. Esto,

³⁰ Cfr. I. Ellacuría, *Ideología e inteligencia*, cit., p. 369.

³¹ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 303.

cuando se hace con apariencia de verdad, suele hacerse apelando a grandes principios abstractos con los cuales se encubre y se deforma lo que es resultado de intereses inconfesables³².

En cuanto tal, lo que caracteriza a la ideologización no es tanto el contenido, pues este está referido a la verdad y a la realidad, sino a la situación que pretende mantener o justificar que, en términos concretos, no corresponde a lo que sostiene el discurso o los valores que se presentan con esta apariencia de verdad o de realidad³³. En otras palabras, cuando la visión de la sociedad ya no responde a una función explicativa u orientadora, a una necesidad de preservación del colectivo, sino a una mera legitimación de un orden injusto, nos encontramos con una voluntad de encubrimiento que es característica de la ideologización: «La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y, o étnicos, políticos, religiosos, etc.»³⁴.

Los elementos que caracterizan a la ideologización como contracara conceptual y real de la ideología, a juicio de Ellacuría, son los siguientes: a) una visión totalizadora de la realidad que justifica falsificadamente una situación real de injusticia; b) una visión deformadora y deformante de carácter social e impersonal que afecta a los individuos; c) dicha visión responde a intereses colectivos privados que se presentan como los del todo social; d) se presenta con apariencia de verdad para quien la produce y para quien la recibe; e) se presenta con caracteres de necesidad, universalidad, ahistóricamente y a través de formulaciones generales y abstractas³⁵. Desde estas características observamos que la ideologización, al igual que la ideología, opera de forma inconsciente, por lo cual no resulta fácil para los individuos percatarse de su propia visión falsificada de la realidad. La propaganda es tan sólo una manifestación explícita de la ideologización, pero no es necesariamente su única forma de vehicular una visión encubridora de la realidad.

De forma general, la ideología opera naturalizando lo que es histórico, ubicando en una esfera trascendente y estructuradora del todo de lo real lo que son valoraciones de carácter consuetudinario o privado: se apela a la voluntad de Dios, al destino, a la naturaleza, etc. Asimismo, presenta a los productos de la razón –ciencia, religión, leyes, filosofía, etc.– que legitiman su propia visión como algo independiente de sus condiciones reales de emergencia, de manera que la visión abstracta de la realidad social se presenta como un hecho que se vive y que no puede ser de otra manera. La ideologización no es mera irracionalidad, pues racionaliza, a través de distintos mecanismos y estructuras sociales, comportamientos, valores y discursos que van contra la lógica de la situación real, a través de la preferencia de lo subjetivo individual por encima de lo colectivo y real³⁶.

La deformación de la visión y del sentido de la realidad se convierten aquí en una fuerza determinante, aunque no unívoca, de los procesos sociohistóricos, económicos, políticos y religiosos, por su apariencia de verdad, racionalidad y necesidad. En esta línea, la ideologización es un producto histórico del ejercicio intelectual, y sólo podría hablarse de mala conciencia en el caso de quien la produce de manera deliberada y de inconsciencia en el caso de quien la recibe o la asume como lo natural y evidente, pero, como hemos

³² I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit., p. 98.

³³ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía, ¿para qué?*, cit., p. 125.

³⁴ I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, cit., p. 99.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Cfr. I. Ellacuría, *Ideología e inteligencia*, cit., pp. 375-376.

señalado ya, no en todo ejercicio de ideologización hay plena conciencia de la falsedad o del encubrimiento.

La ideologización es pues esa forma de abstracción e idealización de la realidad social que encubre las relaciones de explotación y dominación existentes y acaba legitimando un estado de cosas caracterizado por una injusticia estructural. Las ideologizaciones surgen así en contextos de injusticias y asimetrías coaguladas como mecanismos, para Ellacuría inconscientes, de justificación de una situación intolerable para la mayoría. Si la ideología en sentido no peyorativo forma parte inherente de la vida social, debido a la estructura del conocimiento humano, incapaz por la libertad inherente a la razón de articular un conocimiento no-valorativo de la realidad social, y cabría hablar en consecuencia de una necesidad *antropológica* de la ideología en el sentido no peyorativo, la ideologización por su parte constituye también un componente connatural a la realidad social mientras existan en ella injusticias y asimetrías estructurales enquistadas. Aquí se podría hablar de una necesidad *histórica* de la ideologización en las sociedades asimétricas y desiguitarias³⁷.

Si la ideologización se presentara en todos los casos como evidentemente falsa, la apelación a la necesidad de un mayor uso de la inteligencia y del conocimiento objetivo sería la salida definitiva y, sin embargo, inclusive las grandes inteligencias pueden ser y de hecho muchas veces son ideologizadas. Es aquí donde Ellacuría pone en guardia al saber científico, filosófico y teológico sobre el peligro de la pretensión de neutralidad: «Hasta los saberes humanistas y los saberes menos “prácticos” se ponen al servicio de esta misma tarea de dominación, ideologizando y adornando lo que esa tarea tiene de ominoso y de contrario a la libertad y pureza del saber»³⁸. La pretensión de conocer la realidad por encima de los condicionamientos objetivos y subjetivos de diversa índole constituye, en sí misma, una trampa ideologizada que potencialmente puede convertir a los saberes con aspiración de verdad en herramientas de legitimación de un estado de cosas determinado. La reflexión del *desde dónde, por qué y para quién* de la praxis intelectual debe constituirse, pues, en un momento importante de su propia voluntad de verdad.

4. A manera de conclusión: algunas reflexiones sobre la desideologización como exigencia de la actividad filosófica

Este trabajo de precisión conceptual elaborado por Ignacio Ellacuría, que hemos presentado de manera general en sus puntos principales, cobra sentido a la luz de su idea de filosofía y de la misión que, a su juicio, debe cumplir para mantener su recto compromiso con la riqueza de la realidad y con la verdad que pretende iluminar. La constatación del carácter ideológico y condicionado de la reflexión filosófica no es así un obstáculo para su actividad, sino un momento constitutivo que debe tener en cuenta para no caer presa de la instrumentalización de su saber, como ha acontecido en múltiples y dolorosas ocasiones tales como los totalitarismos soviético y nazi, el fascismo y en general en la experiencia del colonialismo en buena parte del mundo.

Para nuestro autor, la filosofía es un producto ideológico, pero por la índole de su objeto tiene la capacidad de trascender sus propios condicionamientos, en la medida en que es una labor crítica de la tradición y de la realidad en la que se instala su reflexión. La capacidad

³⁷ J.J. Tamayo Acosta, J.M. Romero Cuevas, *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología*, cit., p. 123.

³⁸ I. Ellacuría, *Universidad y política*, en Id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos I*, cit., p. 19.

innovadora y propositiva del filosofar, objetivada en conceptos y sistemas, debe partir de una misión desideologizadora de su propia labor y de su contexto. Es así como Ellacuría introduce en la filosofía una función liberadora, fundamentada en la desideologización, cuyo procedimiento se instala en la sospecha, la negación de la pretensión de universalidad e incuestionabilidad de toda visión de realidad³⁹, así como en el proceso de historización de aquellos conceptos que se asumen como autoevidentes, buenos y deseables⁴⁰.

Es el contraste entre lo que se pregona como verdadero y necesario con lo que realmente acontece en la marcha sociohistórica lo que pone al filósofo en la situación de tener que definir desde dónde filosofa y por qué, y a quién conviene este ejercicio, lo cual implica honestidad con la realidad, con el propio saber producido y consigo mismo:

Desde aquí resultan engañosas o artificiosas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o transcendental en cualquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión transcendental. La filosofía es considerada por Ellacuría como un momento teórico de la praxis histórica; y como tal, la filosofía no es una ciencia o un saber puro, sino una ideología, tomando el término en su sentido amplio y no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas como en el modo de enfocarlos y de desarrollarlos⁴¹.

Si la filosofía es verdadera amiga de la sabiduría, necesariamente deberá serlo también de la verdad. Para Ellacuría, al ser la realidad histórica el ámbito de mayor densidad y de liberación de la realidad, la filosofía deberá ocuparse de la revelación y liberación de la verdad histórica. Esto significa que su tarea debe ser liberadora de la ignorancia, la injusticia, los prejuicios y las ideologizaciones, y su capacidad propositiva y utópica deberá estar orientada por los criterios y exigencias de la realidad más grávida de esa verdad y libertad. A Ellacuría nunca le interesó la originalidad por sí misma, pues para él lo propio de la filosofía no radicaba en esto, sino en el encuentro y la escucha de lo real. De ahí la necesidad de los conceptos de ideología y desideologización como herramientas para esta misión liberadora.

³⁹ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía, ¿para qué?*, cit., p. 127.

⁴⁰ Cfr. I. Ellacuría, *Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*, en Id., *Escritos Filosóficos III*, cit., p. 434.

⁴¹ H. Samour, *El legado filosófico de Ignacio Ellacuría*, cit., p. 39.

EL ELEMENTO SOVIÉTICO EN EL ESPAÑOL DE CUBA: UNA MIRADA SOBRE LA TERMINOLOGÍA FILOSÓFICA

Italo Cosentino

Abstract: The forty years of interaction between Cuba and the Soviet Union have given life to a lasting influence that – beyond the political and economic sphere – has marked Cuban society and also its language. The *sovietisms*, that peculiar kind of *realia* that became necessary to describe the life and reality of the Soviet Union, in revolutionary Cuba – a unique case in the Spanish-speaking world – are gradually coming to describe the island's own reality. In this paper we will focus on the *sovietisms* of philosophical derivation (i.e.: *proletarian solidarity*, *socialist competition*, *Leninist standard* etc.) since Soviet Marxism-Leninism marks in Cuba not only the official ideology, but also the very daily life of the population.

Keywords: Cuba, Cuban Spanish, Realia, Sovietism.

* * *

1. Hipótesis, objetivos y metodología

En el presente trabajo se parte de las siguientes hipótesis iniciales:

- i. La difusión de los *sovietismos* en el español de Cuba se deriva de una retórica política cuyo fundamento es la aplicación de la filosofía marxista-leninista y, posteriormente, del intercambio lingüístico a lo largo de la presencia soviética en la Mayor de las Antillas;
- ii. Los *sovietismos* de corte filosófico en Cuba sirven no solo para difundir la teoría política oficial, sino que se convierten en descriptores de la realidad de la Isla.

Para comprobar si son ciertas o no estas hipótesis, se han establecido los siguientes objetivos:

- 1) Analizar los *sovietismos* en su calidad de *realia* y su transposición y uso en la Cuba revolucionaria;
- 2) Estudiar los principales conceptos ideológicos del marxismo-leninismo de corte soviético aplicados a la realidad cubana;
- 3) Analizar el uso práctico de *sovietismos* de derivación filosófica en el discurso oficial cubano y, especialmente, en los discursos de Fidel Castro.

Para alcanzar el objetivo 1) se han analizado los *sovietismos* como elementos descriptivos de la realidad soviética, su acogida en el español de Cuba y la adaptación de estos a la realidad cubana y, en especial manera, esos términos que describen las relaciones económicas y las relaciones internacionales; mientras que para los objetivos 2) y 3) se han analizado la normativa cubana de la época y los usos de dichos *sovietismos* en discursos

selectos de Fidel Castro¹, además de los debates acerca de la enseñanza del marxismo-leninismo en Cuba posteriormente a la disolución de la URSS.

2. Los soviatismos: una peculiar clase de *realia*

Desde los albores del poder soviético se ha abordado el estudio de los soviatismos, entendidos primero como elementos de novedad y ruptura en la lengua rusa y más tarde como *realia* en las demás lenguas debido a la necesidad de dar nombre a los fenómenos absolutamente nuevos que se produjeron tras la Revolución de Octubre. Ya en 1920 se publicó en Francia *Lexique de la guerre et de la révolution en Russie*, de André Mazon², obra en la que el autor analizaba los numerosos neologismos no solo desde un punto de vista semántico, sino también morfológico.

Posteriormente, se debe a Mokienko y Nikitina³, ya en la era postsoviética, la recopilación más exhaustiva de soviatismos en lengua rusa: el *Tol'kovyj slovar' jazyka Sovdepii*. En esta obra, los autores recogen no solo los soviatismos puros, es decir, verdaderos neologismos, sino también aquellas palabras y sintagmas que, aunque preexistentes en la lengua rusa, adquieren nuevos significados a raíz de un verdadero abuso retórico por parte de los dirigentes soviéticos.

En lingüística, según las definiciones de Vincenzo Orioles⁴, que se ocupó de analizar los *sovietismos* léxicos en italiano, y Fernando Antonio Ruano Faxas⁵, se entiende por soviatismos las palabras, frases, préstamos, adaptaciones de significado (resemantizaciones) o tecnicismos originarios de la Unión Soviética que han pasado del ruso, y en mucha menor medida de otras lenguas habladas en la antigua URSS, a otras lenguas:

SOVIETISMO. En lingüística, filología, traductología, imagología, terminología, paisología y, en general, en ciencias sociales y humanísticas se llama soviatismo a las palabras, combinaciones de palabras, préstamos o adopciones de significado y términos que han salido de la Unión Soviética, y que han pasado a otros idiomas en calidad de préstamo o adopción⁶.

Se trata, a todos los efectos, de un caso único en la lingüística moderna: de una misma lengua hay préstamos llamados *rusismos* hasta 1917, *sovietismos* de 1917 a 1991, y *rusismos* de nuevo desde 1991 al día de hoy. En efecto, en 1917 se produjo una verdadera convulsión, no solo política, sino también social y cultural, que condujo a una gran transformación dentro de la lengua rusa, a la que seguiría un flujo de préstamos, calcos, transformaciones y creaciones⁷ en otras lenguas, dictados por la necesidad de dar un nombre

¹ Todos los discursos de Fidel Castro analizados y citados en el presente trabajo son disponibles en Gobierno de Cuba, *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*, <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/>

² A. Mazon, *Lexique de la guerre et de la révolution en Russie*, Paris, Champion, 1920.

³ V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, Sankt-Peterburg, Folio-Press, 1998.

⁴ V. Orioles, *I russismi in lingua italiana*, Roma, Il Calamo, 2006, p. XXIV.

⁵ F.A. Ruano Faxas, *Sociolingüística y traducción: presencia de rusismos y soviatismos en el léxico cubano*, en «Actualidades de la Información Científica y Técnica», XIX (1988), 3, pp. 132-150.

⁶ Ivi, p. 133.

⁷ Según las definiciones de U. Weinreich, *Lenguas en contacto*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963, pp. 113-116: «transposiciones (Lehnübertragung), en las que el compuesto modelo solamente constituye una base general para la reproducción [...] creaciones (Lehnschöpfung), término aplicado a los neologismos que no han sido estimulados por innovaciones culturales, sino por la necesidad de igualar designaciones que existen en una lengua en contacto».

a todo lo que resultaba de los acontecimientos que estaban ocurriendo en Rusia. Tal es la importancia del fenómeno que esta clase particular de *rusismos* adquiere nombre propio: *sovietismo*, del ruso *советизм*. El *sovietismo*, señalan Mokienko y Nikitina, tiene un matiz social e ideológico, frente a *rusismo* que solo tiene un matiz «nacional»:

Слово, отражающее какую-л. реалию, понятие советского периода. Советизмы - это лексические единицы, которые представляют собою своеобразную летопись новой жизни, в них запечатлены новые общественные отношения, этапы нашей борьбы, созидательного труда и побед советских людей. Протченко, 1975, 30. Термин «русизм» - это только национальная мета. Второе наименование – «советизм» - мета социальная, идеологическая. Барина, 1986, 84. + Верцагин, Костомаров, 1976, 77⁸.

Hablando del español, este flujo de *realia* sirve para describir una realidad “otra”, la de los soviéticos primero y la del bloque del Este después, y, en menor medida, la realidad propia de los partidos comunistas. O al menos, esto puede decirse del español hablado en 20 de los 21 países donde es lengua oficial. El único que escapa a esa definición es Cuba, donde, a partir de 1961, estos términos, lentamente al principio, luego cada vez más profundamente, pasaron a describir no otra realidad, sino la realidad propia de la Isla. Es más: con la desaparición de la URSS, muchos de estos términos han pasado a formar parte del bagaje de historiadores y sociólogos en Rusia, pero siguen siendo de uso común en Cuba, tanto a nivel oficial como popular.

3. El elemento soviético en el español de Cuba

En las épocas anteriores a la Revolución, tal y como señala Ruano Faxas, entraron palabras rusas de manera no distinta a lo que pasaba en las demás lenguas:

es decir, como exotismo: desacostumbradas denominaciones de objetos raros que procedían del lejano país: *sable, kvas*, etc., que con frecuencia se exportaban de Rusia. Ya a fines del siglo XV y principios del siglo XVI, en la lengua española comienzan a aparecer las palabras rusas *zar* y *cebellina* como vestigio de los primeros contactos diplomáticos y comerciales entre España y Rusia. Más tarde, las relaciones comerciales ofrecieron a nuestra lengua los rusismos *versta, archín, pud, rublo* y *kopek*. Al conocer a los rusos y su vida, los hombres que viajaban hasta allí, los mercaderes y los embajadores, asimilaban las denominaciones de la *realia* de las diferentes esferas, el modo de vida y la historia del país: *caftán, estepa, mamut*, etc. Estas son las palabras sin traducir, lógicamente, las denominaciones de los extranjerismos: *samovar, troika, balalaika* y muchas más⁹.

En cambio, en los más de 30 años que duró la relación entre Cuba y la Unión Soviética, los vínculos entre los dos países tocaron todo tipo de ámbito social, económico, comercial y político. Por consiguiente, al mismo tiempo que se multiplicaban las asesorías científicas, políticas, militares y también culturales de expertos soviéticos en Cuba, miles de especialistas y técnicos cubanos se formaron en la Unión Soviética o en Cuba con textos traducidos del idioma ruso al “español de Cuba”, tal y como lo definía la editorial que se

⁸ Советизм (Es.: Sovietismo): «Palabra que refleja una realidad, un concepto del periodo soviético. Los sovietismos son unidades léxicas que representan una especie de crónica de la nueva vida, recogen las nuevas relaciones sociales, las etapas de nuestra lucha, el trabajo creativo y las victorias del pueblo soviético. Протченко, 1975, 30. El término "rusismo" es solo una marca de nacionalidad. El segundo nombre, "sovietismo", es una marca social, ideológica. Барина, 1986, 84. + Vershagin, Kostomarov, 1976, 77» (V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, cit., p. 560).

⁹ F.A. Ruano Faxas, *Sociolingüística y traducción...*, cit., p. 140.

ocupaba de la difusión al extranjero de textos soviéticos, las Ediciones en lengua extranjera de Moscú.

La necesidad de textos para los expertos y la población cubana generó un *boom* de las traducciones que se realizaban en Cuba de libros, revistas, artículos y periódicos del ruso, que después tuvieron enorme difusión en el mundo hispano también fuera de la Isla. De esta forma,

muchos términos y lexías rusas, soviéticas, se traducían e interpretaban con nuevas variantes lexicogenésicas y semánticas del español cubano. Así esos términos aparecían como “cubanismos”, como palabras o términos cubanos, pero en realidad eran rusismos y soviéticos “revestidos” o “disfrazados” o “enmascarados” con el español de Cuba, tanto al nivel léxico como al nivel semántico¹⁰.

El periodo más fructífero en cuanto a este peculiar contacto lingüístico que dejó huella «en campo tan disimiles como el sistema universitario o la producción industrial y agrícola»¹¹, fueron los años comprendidos entre la visita de Mikoyan a La Habana (1960)¹² y la llegada al poder de Gorbachév (1985). Ya en el período 1959-1963, solo en el lenguaje periodístico, informa Jorge Anzardo¹³, se observa en Cuba la presencia de 52 palabras procedentes del ruso. Este flujo se hizo cada vez más intenso cuando el país caribeño comenzó a participar en las actividades científicas y culturales del bloque soviético. Sin embargo, cabe destacar que, hasta 1960, en los discursos públicos de Fidel Castro no existe referencia semántica de ningún tipo al comunismo.

Entre los años 60 y los años 80 del siglo XX, en el lenguaje político, administrativo y socio-económico de la Isla se registra gran número de *realia*, soviéticos necesarios en un primer momento para “importar” ideas y conceptos de la Unión Soviética y posteriormente para nombrar conceptos propios de la realidad cubana¹⁴:

1. **Préstamos propios:** glásnost (glasnost’), koljós (kolchoz de kollektivnoechozjajstvo), sovjós (sovchozde sovetkoechozjajstvo), tròica (troika), komsomól (komsolmol), perestroika (perestrojka), pirijód (perechod), minchurismo (minčurizm).
2. **Calcos o traducciones de préstamo:** buró político (političeskoe bjuro - politbjuro), campamento de pioneros (pionerskij lager - pionerlager), casa de la amistad (dom družby), amistad entre los pueblos (družba narodov), país hermano (bratskaja strana), ciudad héroe (gorod geroj), colaboración socialista (socialističeskoe sotrudničestvo), construcción del socialismo (socialističeskoe strojtel’stvo), héroe del trabajo (geroj socialističeskogo truda), título de oro (zolotaja medal’), poder popular (narodnaja vlast’), ¡Que siempre brille el sol! (pust’ vseгда budet sol’nce), conciencia revolucionaria (revoljucionnaja soznatel’nost’)[...].
3. **Resemantizaciones:** camarada, compañero (tovarišč), rojo (krasnyj), vanguardia (avantgard), hermano (brat), pionero (pioner), brigada (brigada).

¹⁰ Ivi, p. 145.

¹¹ A. Laurencio Tacoronte, *Variación y cambio en el español de Cuba*, La Habana, Editorial José Martí, 2015, p. 127.

¹² Anastas Mikoyan, en sus memorias, recopiladas por su hijo, recuerda cómo fue necesario presionar a sus colegas del gabinete en Moscú para que los acuerdos establecidos con Castro durante su visita a La Habana se convirtieran en política oficial del Estado soviético. Los historiadores coinciden en que los primeros contactos entre Cuba y la URSS se debieron a una iniciativa casi personal del viejo bolchevique armenio (S. Mikoyan, *The Soviet Cuban Missile Crisis*, Washington D. C., The Woodrow Wilson Center Press, 2012).

¹³ J. Anzardo, *Influencia de la lengua rusa en el léxico del español en Cuba (1959-1963)*, en «Islas» (1979), 64, pp. 65-109.

¹⁴ Cabe señalar que términos como *construcción del socialismo* o *vanguardia* se encuentran también en la Constitución de la República de Cuba, vigente desde 2019, para referirse respectivamente a los objetivos del Estado cubano y al papel del Partido Comunista de Cuba.

4. **Sovietismos conceptuales:** paz mundial (vsemirnyj mir), cooperativa agrícola (kollektivnoe chozjajstvo), internacionalismo socialista (socialističeskoe internacionalizm)¹⁵.

Analizando algunos de ellos queda patente la “cubanización” de dichas expresiones soviéticas. El *título de oro* cubano, por ejemplo, se corresponde en todo con la *zlotaja medal’* soviética, el título que se concedía a los mejores de cada curso universitario. En ámbito universitario¹⁶ también se usa *aspirantura* (idéntica en ruso), para indicar en Cuba el doctorado, por consiguiente, el doctorando es un *aspirante* en Cuba (*aspirant* en ruso).

A los soviétismos léxicos se añade el uso de algunas estructuras típicamente soviéticas, sobre todo las condensaciones utilizadas, a la manera rusa, para indicar ministerios, como Minrex (Ministerio de relaciones exteriores), Minfar (Ministerio de las fuerzas armadas), Mincex (Ministerio de comercio exterior). Entre los soviétismos presentes en Cuba, aún debemos recordar nombres propios como Alexei, Irina, Liudmila, Natacha, Tatiana, Vladimir o Yuri.

En el uso cotidiano cobra enorme importancia el neologismo *koniéc*, pronunciado /ko'nje/ y aún hoy muy extendido, traducible como *nada, basta ya o suficiente*, derivado del ruso *konec* que aparecía al final de cada episodio de los llamados *muñequitos rusos* y que significa ‘fin’¹⁷.

Es crucial subrayar, en este contexto, la importancia del vocabulario político utilizado por Fidel Castro, que fue ante todo un vehículo de difusión de términos y expresiones de origen soviético en Cuba. El líder máximo hacía a menudo recurso a tópicos de la retórica marxista-leninista, como *mártires de la revolución, primera patria de los trabajadores liberados, poderosa Unión soviética*, entre otros.

No es solo terminología política la que Castro difunde con sus discursos: la expresión *Primer vuelo al espacio cósmico*, para referirse al vuelo de Gagarin, que utilizó con motivo de la visita del cosmonauta soviético a La Habana en julio de 1961, es una copia del ruso: *pervyj kosmičeskij polët*. Que se trate de un calco del ruso puede deducirse del adjetivo *cósmico*, que parece superfluo en comparación con el uso estándar en español de la locución *primer vuelo al espacio*, como demuestra una búsqueda terminológica en el corpus de la Real Academia Española¹⁸.

Cabe señalar que, más allá de los *soviétismos léxicos* entendidos como préstamos y calcos aceptados en español de la lengua rusa en la época soviética (*plan quinquenal, cosmonauta*), o resemantizaciones parciales (*explotación, autocrítica*), se difunde en Cuba toda una serie de instrumentos y expresiones retóricas propias del mundo comunista. De hecho, es inmediatamente reconocible la referencia ideológico-semántica al comunismo soviético, aunque no haya presencia de *soviétismos léxicos*, en oraciones como *heroica victoria sobre el fascismo*¹⁹ o *nuestros sentimientos de amistad, cariño y afecto por el gran pueblo soviético y por el heroico Partido que, bajo la dirección del inmortal Lenin, llevó a*

¹⁵ I. Cosentino, A. Arrighini, *Sovietismos en español*, en M. Heredia Mantis et al. (eds.), *Del pergamino a la cinta de ocho milímetros: estudios de historiografía e historia de la lengua española*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2021, pp. 169-188.

¹⁶ A. Laurencio Tacoronte, *Variación y cambio en el español de Cuba*, cit., p. 128.

¹⁷ La televisión cubana fue vehículo de transmisión de muchos programas soviéticos, como los dibujos animados soviéticos o de Europa del Este, más conocidos como *muñequitos rusos* (definidos “rusos” aunque fueran checoslovacos, polacos, etc.) emitidos en la Isla durante años: *Liebre deja que te coja, El pajarito Tari, Bolek i Lolek, Aladár Mézga*, entre otros.

¹⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CREA) [en línea]. Corpus de referencia del español actual. <<http://www.rae.es>> [01.06.2023].

¹⁹ Fidel Castro, *Moscú*, 3 de julio de 1972.

*cabo la primera revolución socialista en la historia de la Humanidad*²⁰. No es casualidad, por tanto, que expresiones parecidas desaparezcan progresivamente con la crisis del bloque socialista.

También hay que considerar una serie de locuciones sustantivas como *formidable poderío de la Unión Soviética*²¹ o adjetivos (a menudo antepuestos, a la manera rusa) como *inmortal* o *luminoso*²², que evidentemente no son ni *sovietismos tout-court*, ni resemantizaciones parciales que los conviertan en tales, sino términos que, asociados a ideas, conceptos y figuras del mundo comunista, adquieren casi un valor de epíteto clásico. De hecho, expresiones como *ideas de Lenin*, van siempre acompañados de tales adjetivos, tanto que se convirtieron en verdaderas expresiones fijas, tanto que son aceptadas con voz propia en los diccionarios soviéticos (*inmortales ideas de Lenin*, *luminosas ideas de Lenin*). Además, conceptos e ideas políticas propias del marxismo-leninismo, como *amistad entre los pueblos*, *pueblos hermanos*, entre otras deben considerarse sovietismos tanto por su significación semántica como por su uso lingüístico. Aunque muchas de estas ideas fueron formuladas por Marx (en alemán), y solo más tarde reelaboradas por Lenin, en Cuba ya llegaron en el sentido soviético y fueron utilizadas como tales por Castro.

4. Describir la ideología oficial: la terminología del marxismo-leninismo en Cuba

Con la Ley de Reforma de la Enseñanza superior del 10 de enero de 1962²³, que integraba la Ley 680/1959 sobre la Primera Reforma Integral de la Enseñanza, se establecía la obligatoriedad de enseñar filosofía marxista-leninista en todas las carreras universitarias. La reforma, posteriormente modificada por la Ley 1307/1976 de Enseñanza Superior, marcó definitivamente la hegemonía del sistema filosófico marxista-leninista en el sistema de educación de Cuba y la voluntad gubernamental de darle difusión universal.

La reforma de 1962 tenía su antecedente en las Escuelas de Instrucción Revolucionaria (EIR), creadas el 2 de diciembre de 1960, y concebidas como Escuelas de marxismo-leninismo para militantes revolucionarios²⁴.

El marxismo-leninismo introducido en el sistema de enseñanza cubano²⁵ – gracias también a la presencia de asesores y profesores soviéticos– es el resultado del sistema filosófico- ideológico que se conformó en la Unión Soviética en abril de 1924, inmediatamente después de la muerte de Lenin, con el texto de Stalin *Fundamentos del leninismo* (1924). Su codificación culminó en 1938 con la publicación de *El materialismo*

²⁰ Fidel Castro, *Plaza Revolución*, 29 de enero de 1974.

²¹ El poder de la Unión Soviética es otro elemento fijo de la retórica política en todos los países comunistas. La URSS es definida como “mogučij” (es.: que puede; poderosa) también en una de las primeras estrofas del himno soviético.

²² La asociación del término *svet* (es.: luz) con la revolución es especialmente productiva desde el punto de vista léxico. Así, se habla de *svet oktjabr'skich idej* (es.: luz de las ideas de Octubre); *budet svetit' Lenin* (es.: Lenin brillará); *svet leninskich znamen* (es.: luz de las enseñanzas de Lenin); *svetloe buduščee* (es.: luminoso futuro) y *Solnce Oktjabrja* (es.: el Sol de Octubre), definido como «el futuro brillante que sigue a la Revolución de Octubre» (V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, cit., p. 395).

²³ Consejo Superior de Universidades, *La reforma de la Educación Superior en Cuba*, La Habana, Universidad de La Habana, 1962, pp. 1-108.

²⁴ Cabe señalar que, a la fecha, aún no se había proclamado oficialmente el carácter socialista de la Revolución Cubana. Las EIR se reorganizaron al año siguiente en un sistema de formación que abarcaba desde las Escuelas Básicas de Instrucción Revolucionarias (EIBR) hasta la Escuela nacional “Nico López”. Este sistema conforma, todavía al día de hoy, la arquitectura institucional de formación de los cuadros políticos del Partido Comunista de Cuba.

²⁵ *La Reforma de la enseñanza superior en Cuba*, en «*Revista de la Universidad de La Habana*» (1962), 154, p. 32.

dialéctico y el materialismo histórico, también de Stalin. Ni el término ni el corpus de doctrina existían en el período anterior a la muerte de Lenin, y su surgimiento está vinculado con la interpretación estalinista del marxismo.

La enseñanza del marxismo-leninismo, como la ideología misma, es resultado de la reinterpretación estaliniana de las ideas de Lenin. Este último, ya en 1913, en el tercer número de la revista *Prosveščenie*, había publicado el artículo «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en el que presenta las fuentes de origen y los componentes fundamentales del marxismo, identificándolas en la filosofía, la economía política y el socialismo. Stalin, tal y como sus sucesores a la cabeza del Partido Comunista de la Unión Soviética, convirtió este texto de Lenin en el modelo teórico de construcción de la disciplina docente que quedó circunscrita a tres asignaturas componentes: la filosofía marxista-leninista, la economía política marxista-leninista y el comunismo científico.

Está claro que, en Cuba, en el lenguaje político se utiliza marxismo-leninismo como equivalente de una concepción basada y fiel a las interpretaciones de Marx y Lenin, estimada además como fundamento ideológico de la Revolución, aunque no sea el único. Al mismo tiempo [...] el término representa dogmatismo, estalinismo y versión soviética del marxismo, es decir, una forma vulgar de la teoría marxista, y la ideología que fracasó estrepitosamente con el derrumbe²⁶.

A partir de aquel entonces no solo se introdujeron a nivel universitario *manuales* soviéticos de marxismo-leninismo, además de las obras de Lenin, traducidos en español, sino que también hubo promoción de monografías y manuales en las *Reseñas de Cuba Socialista* (1961-1967), *Teoría y Práctica* (de las EIR, 1963-1967), y *Fundamentos* (del PSP, 1941-1961)²⁷.

El primer Congreso nacional de Educación y Cultura, de 1971, subraya que «Cuba lleva adelante una revolución que tiene en el marxismo-leninismo y en las tradiciones de lucha que conforman nuestra historia, sus bases de sustentación y enriquecimiento cultural».

Posteriormente, las *Tesis y Resoluciones sobre la enseñanza del marxismo-leninismo* aprobadas en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1975 y la normativa recogida en el artículo 39 de la *Constitución* de 1976, que confirman la adhesión al marxismo-leninismo soviético, determinaron

que el Plan de Estudio no comprendiera al resto de los marxismos y solo se estudiaban tres marxistas: Marx, Engels, Lenin. Tampoco se estudiaban otras experiencias históricas de socialismo (se hicieron algunos intentos a fines de los noventa). No comprendía el pensamiento cubano y latinoamericano, marxista o no (se incorporó en 1987)²⁸.

A lo largo de los años, y especialmente después de la desaparición de la URSS, el marxismo-leninismo, que se imparte en las universidades cubanas como disciplina docente, se ha venido modificando, tanto en objetivos, contenidos y metodologías, como en sus componentes estructurales, sin embargo, la difusión de la doctrina marxista-leninista, tanto en su calidad de sistema ideológico dominante en la vida política y social de los cubanos,

²⁶ C.J. Delgado Díaz, *La enseñanza del marxismo-leninismo en la universidad cubana actual: reflexiones y propuestas*, en «Filosofía.cu» <https://www.filosofia.cu/la-ensenanza-del-marxismo-leninismo-en-la-universidad-cubana-actual-reflexiones-y-propuestas/>, 2021.

²⁷ N. Gómez Velázquez, *A 60 años de la Reforma Universitaria en Cuba: historia y proposición sobre la enseñanza del marxismo*, en «Filosofía.cu» <https://www.filosofia.cu/a-60-anos-de-la-reforma-universitaria-en-cuba-historia-y-proposicion-sobre-la-ensenanza-del-marxismo-segunda-parte/>, 2022.

²⁸ *Ibidem*.

como de objeto de estudio en las universidades de la isla, fue vehículo de difusión de nuevos términos que se asentaron en un primer momento en la comunicación político-ideológica y académica y, posteriormente, en el panorama global del español de Cuba. Estos términos, como subraya Ruano Faxas, son directa traducción del ruso:

En Cuba es de carácter obligatorio el estudio de filosofía marxista-leninista, comunismo científico y economía política en todos los centros de educación superior y otras dependencias y casos. [...] ¿Qué material utilizaron aquellos alumnos para realizar sus estudios en estas materias? ¿Qué se refleja en esas obras si no las concepciones filosóficas, políticas, económicas y sociales a través de términos acuñados en cientos de diccionarios y manuales al alcance del lector cubano, los cuales son traducción directa del ruso?²⁹

4.1. Las relaciones económicas

Puesta la centralidad de las relaciones económicas en la filosofía marxista-leninista, no sorprenden ni el volumen ni la importancia de la terminología de este ámbito en el marco de los préstamos soviéticos al español de Cuba.

Un ejemplo de cómo un término puramente filosófico tenga calado en la vida cotidiana de la Isla es el caso de *competencia/emulación socialista*. El propio Stalin, remitiéndose a Lenin, redefinió el concepto de *competencia* en términos marxista-leninistas: cada cual producía de forma independiente, aislada, independientemente de los demás productores. Esta relación entre productores aislados, que trabajan para un mercado común, se denominó *competencia socialista*, y más tarde pasó a llamarse *socialističeskoe sorevnovanie*, es decir *emulación socialista*.

La *emulación socialista*, transposición ideológica de lo que fue el movimiento estajanovista en los años 30, es por lo tanto uno de los conceptos fundamentales de la política laboral soviética. La incitación del partido y de las autoridades en general a emular las hazañas de los *Héroes del Trabajo Socialista* habría permitido de hecho la industrialización del país deseada por Stalin en muy poco tiempo, quien atribuye el éxito de esa campaña precisamente al carácter de masas de la *emulación socialista*.

Según la doctrina oficial, la emulación socialista era:

Una de las formas en que se manifiesta el desarrollo creador de la iniciativa y la democracia obreras en la sociedad socialista. La emulación socialista se expresa en la lucha por poner en práctica el compromiso de los trabajadores para lograr los mejores resultados de producción, la mejora de las relaciones públicas en el socialismo y el crecimiento cultural y espiritual del pueblo. La emulación es una relación, una relación competitiva, en la que el trabajador ejerce su energía y creatividad³⁰.

En la URSS de Stalin, se trataba esencialmente de un movimiento de masas de trabajadores de la industria y de los *koljoses* que, mediante la consecución de resultados individuales extraordinarios, permitía cumplir y superar las cuotas establecidas en los planes quinquenales³¹.

²⁹ F.A. Ruano Faxas, *Rusismos en el español de Cuba. Un estudio sociolingüístico*, en «Estudios de Lingüística Aplicada» (1992), 15-16, pp. 234-239, p. 237.

³⁰ A.M. Rumjancev, *Naučnyj Kommunizm*, Moskva, Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1983, p. 169. Traducción del autor.

³¹ Volvió en auge en los años '70 con motivo de la construcción del BAM (ru.: *Bajkalo-Amurskaja magistral'*; es.: *Ferrocarril Baykal-Amur*), cuando muchos jóvenes de la Komsomol se dedicaron voluntariamente a la que se considera la última gran empresa soviética.

En los países del bloque socialista, era esencialmente un instrumento para movilizar a las masas mediante recompensas y beneficios (y, por tanto, mucho menos ideológico que en la URSS), con el fin de aumentar la producción industrial y agrícola.

En Cuba, esta *emulación socialista* indicaría las relaciones de producción vigentes en el país incluso después de la caída de la Unión Soviética. Fue fomentada por el gobierno, a partir de 1972 y durante toda la década de 1980, mediante recompensas (electrodomésticos, permisos para comprar coches, viajes) a los trabajadores y equipos que lograban altos resultados de producción, definidos en el marco del *estándar leninista* (ru.: *leninskij obrazec*), con el que la producción del trabajador se medía en un marco más amplio del código ético del trabajo marxista-leninista.

Otro término relacionado con la aplicación en el trabajo de los preceptos filosóficos del marxismo-leninismo de corte estaliniano es *brigada* (y por consiguiente *brigadista*), del ruso *brigada* y *brigadnik*. Los términos, originalmente muy extendidos en el léxico militar de muchas lenguas occidentales, sufrieron una adaptación parcial, adoptando el significado de ‘escuadrón de trabajadores’.

Las autoridades soviéticas, durante los primeros años 20, hicieron uso de este léxico militar para mantener vivo el entusiasmo revolucionario. De hecho, en Rusia se formaron brigadas de todo tipo; por ejemplo: *traktornaja brigada* (brigada de conductores de tractores), *proizvodstvennaja brigada* (brigada de producción), *stroitel'naja brigada* (brigada de construcción), *udarnaja brigada* (brigada de asalto o brigada de choque). Este último término designaba a equipos especiales de trabajadores, los llamados *udarniki* (trabajadores de asalto), que, en el marco de la emulación socialista, garantizarían niveles más avanzados de producción asumiendo tareas especialmente difíciles, lo que en Cuba pasó a llamarse *trabajo de choque* (ru.: *udarničestvo*).

En la isla las *brigadas* (y también las *microbrigadas*), en la acepción soviética, se utilizaron especialmente en el ámbito de construcción y durante la etapa de la industrialización. Sin embargo, como en la URSS, el término pasó a indicar todo tipo de grupo de trabajadores en situaciones excepcionales: las *brigadas alfabetizadoras* durante la campaña de alfabetización³², *brigadas de cortadores* durante la zafra de los 10 millones de 1970 y, las más famosas, las *brigadas médicas* que, todavía al día de hoy, el gobierno de La Habana envía al extranjero a raíz de convenios bilaterales con países que necesiten de soporte médico. En estos ámbitos los “estajanovistas” cubanos llegaban a definirse *obreros de avanzada* (ru.: *peredoviki*).

Resultado del compromiso revolucionario de los trabajadores tenía que ser la *construcción del socialismo* (ru.: *stroitel'stvo socializma*), es decir: «la fundación, estructuración y organización de un sistema socialista»³³. La *construcción del socialismo* era el objetivo último hacia el que trabajaba toda la sociedad, con el partido a la cabeza. Una vez construido el socialismo, se pasaría a la etapa del comunismo³⁴. La *construcción del*

³² En el mismo ámbito, hay otro ejemplo de adaptación a la realidad cubana de un término soviético nacido para indicar a otro referente extralingüístico: Castro habla de *obreros intelectuales* para indicar a los jóvenes maestros que se enviaron a alfabetizar a la población rural. En ruso, *rabočie intelligentnogo štata*, en cambio, indicaba a los funcionarios que se identificaron desde el principio con la Revolución bolchevique.

³³ V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, cit., p. 591.

³⁴ Aunque en la filosofía marxista-leninista existe una diferencia conceptual y cronológica entre la construcción del socialismo y la del comunismo, en los años '80, cuando los desperfectos del sistema soviético eran ya patentes, los dos términos se habían convertido casi en sinónimos de uso, e incluso Castro (por ejemplo, en Fidel Castro. Plaza Revolución, 20 de diciembre de 1980) los utiliza como tales.

comunismo (ru.: *stroitel'stvo kommunizma*) se consideraba «un deber de todo el pueblo, un deber de cada individuo»³⁵.

En el marco de la *construcción del socialismo*, por supuesto, la *construcción económica* (ru.: *ekonomičeskoe stroitel'stvo*) desempeñaba un papel central. En los países socialistas, tras la instauración del nuevo régimen, fue necesario construir desde cero las nuevas estructuras económicas que respetaran la doctrina marxista-leninista. Estas reformas pretendían derribar por completo el sistema liberal-capitalista preexistente y afectaron tanto al mundo rural como al industrial. En Cuba el término hace referencia a la sustitución de las estructuras económicas del batistato con la nueva economía de corte socialista basada, especialmente después de la entrada de Cuba en el CAME en 1972, en los preceptos de la ortodoxia económica soviética.

La terminología marxista-leninista se utilizaba no solo para describir la realidad propia, sino que también la realidad capitalista. Así el término *explotación* (ru.: *ekspluatacija*) hace referencia, según el uso de Lenin, a la esencia de la economía y de la sociedad capitalistas y, aún hoy, es un término de uso común en el discurso político y de la radiodifusión cubana para describir a las sociedades occidentales. De la misma manera se registra el uso de locuciones como *régimen clasista* y *conciencia de clase* (del ruso *klassovoe gospodstvo* y *klassovoe soznanie* respectivamente) así como de otro concepto clásico de la filosofía marxista-leninista, es decir esas *contradicciones históricas* (ru.: *istoričeskie protivorečija*) intrínsecas al sistema económico-político del capitalismo.

Cabe recordar, finalmente, el uso de *transformaciones socialistas* (ru.: *socialističeskie transformacii*), en lugar de la tradicional *construcción del socialismo* para hacer referencia a los procesos económicos y políticos de corte socialista que no son resultado de un proceso revolucionario, como en el caso de las medidas de Salvador Allende en Chile³⁶.

4.2. Las relaciones internacionales

La doctrina marxista-leninista marca de forma radical las relaciones internacionales de Cuba, en aras de lo que Fidel Castro define «comprensión leninista de las relaciones internacionales»³⁷.

El término de origen francés *imperialisme* que en el siglo XIX se refería al Segundo Imperio, casi como sinónimo de bonapartismo, cesarismo, entra en Cuba según la definición de Lenin. Señalan Rey-Debove y Gagnon³⁸ «la apropiación de este término en el vocabulario marxista-leninista [...] le dio un sentido peyorativo». Es en particular con la publicación, en 1916, del panfleto de Lenin *Imperializm, kakvis šaja stadija kapitalizma* (El imperialismo, fase superior del capitalismo) que la expresión se carga de «un peso semántico que no tenía antes», llegando hasta nosotros «fuertemente marcada por la interpretación de Lenin»³⁹. Añade Lenin más tarde en *El imperialismo y la escisión del socialismo*:

³⁵ V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, cit., p. 591.

³⁶ Fidel Castro, *Moscú*, 3 de julio de 1972.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cit. in V. Orioles, *I russismi in lingua italiana*, cit., p. 129.

³⁹ F. Andreucci, *La questione coloniale e l'imperialismo*, en *Storia del marxismo*, 4 voll., Torino, Einaudi, 1979-1985, vol. II, 1979, p. 867.

El imperialismo es una fase histórica especial del capitalismo. Su carácter específico tiene tres peculiaridades: el imperialismo es 1) capitalismo monopolista; 2) capitalismo parasitario o en descomposición; 3) capitalismo agonizante. La sustitución de la libre competencia por el monopolio es el rasgo económico fundamental, la esencia del imperialismo⁴⁰.

En Cuba, el término adquiere un significado relacionado con la realidad de la Isla ya que, en la línea de lo que escribe Lenin, se asocia a las políticas monopolísticas aplicadas por las multinacionales estadounidenses con el beneplácito del gobierno de Batista. Tras la Revolución, el término sufrió una nueva resemantización en el léxico político de la isla, convirtiéndose en sinónimo de *estadounidense*, *norteamericano* y, sobre todo, *yanki*.

El contrario de *imperialismo* en la filosofía política marxista-leninista y por consiguiente en la retórica soviética (y luego cubana) es el concepto de *internacionalismo*. Mokienko y Nikitina⁴¹ definen el *internacionalismo proletario*: «Solidaridad de la clase obrera entre comunistas de todo el mundo en la lucha por objetivos comunes». El concepto se remonta al «¡Proletarios del mundo, uníos!» del propio Marx. Cuando en los años 30 la URSS, rodeada de países hostiles, se centró en la construcción del “socialismo en un solo país”, para los comunistas de todo el mundo *internacionalismo proletario* se convirtió en sinónimo de apoyo al país de los soviets, hasta el punto de que Stalin asociaría el concepto de *internacionalismo socialista* (ru.: *socialističeskij internacionalizm*) con el de patriotismo soviético (ru.: *sovetskij patriotizm*)⁴².

El *internacionalismo*, ya *socialista*, seguiría siendo siempre una de las piedras angulares de la ideología marxista-leninista, independientemente de la dirección marcada por el Partido Comunista de la URSS y tomada por los partidos comunistas de otros países. También fue una constante en la política exterior no solo de la URSS, sino de todos los países del bloque e incluso de los partidos comunistas occidentales. Precisamente en nombre de esta política exterior basada en el *internacionalismo*, Mikoyan había intervenido en ayuda de la Revolución Cubana en 1960 e implicado posteriormente a toda la dirección soviética, en un principio reacia a involucrarse en las cuestiones cubanas.

Del concepto de *internacionalismo* se deriva el de *bratstvo* (es.: *hermandad*), que, en los años 30, describía la relaciones entre Moscú y los partidos y movimientos comunistas internacionales. Después de la segunda guerra mundial, en la terminología soviética, las relaciones con los países satélites y sus partidos se tildaban de ‘fraternales’ y de *bratstvo* se derivan las expresiones *bratskaja partija* (es.: partido hermano), *bratskij narod* (es.: pueblo hermano) y *bratskaja strana* (es.: país hermano), una serie de conceptos aplicados tanto a Cuba a partir de los años 60 como por Cuba a los demás países del bloque socialista.

De hecho, se habla de *bratstvo narodov SSSR* (es.: hermandad entre los pueblos de la URSS) y de *bratstvo socialističeskie nacii* (es.: hermandad entre las naciones socialistas). El internacionalismo proletario (cf. Infra) promovía la ‘ayuda fraternal’, es decir, la intervención soviética directa (como en Hungría en 1956 o Checoslovaquia en 1968) o indirecta (como en la guerra de independencia de Argelia o la guerra de Vietnam), sin ningún tipo de diferencia semántica entre ayuda a movimientos descolonizadores y represión.

⁴⁰ V.I. Lenin, *El imperialismo y la escisión del socialismo*, Moscú, Ediciones en lengua extranjera, S/F [1916].

⁴¹ V.M. Mokienko, T.G. Nikitina, *Tolkovyj slovar' jazyka sovdepii*, cit., p. 568.

⁴² La ampliación del concepto se explica detalladamente en la historia oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética, publicada en 1972 (cfr. *Istorija Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza – Izd. 4-e*. Moskva, Politizdat, 1972).

La línea oficial del gobierno de La Habana extiende este concepto más allá del bloque socialista, a los demás países latinoamericanos. Inicialmente, durante las décadas de 1960 y 1970, la expresión *hermanos de América Latina* se utilizaba para hacer referencia exclusivamente a los movimientos guerrilleros, y más tarde a los gobiernos ideológicamente afines. Es fácil imaginar, por ejemplo, que «nuestros hermanos de Nicaragua»⁴³ era una referencia a los sandinistas y no a la Contra o a los somocistas. Solo más tarde, con la crisis del comunismo en Europa, la carga semántica política de la expresión se verá reducida a una más general hermandad entre pueblos de lenguas y culturas afines⁴⁴.

Otro concepto que se deriva de *internacionalismo* es el de *solidaridad del campo socialista* (ru.: *socialističeskaja solidarnost*), que es la transposición a las relaciones internacionales de la *solidaridad proletaria* (ru.: *proletarskaja solidarnost*) que debería subyacer en las relaciones sociales según los clásicos del marxismo-leninismo. En los primeros treinta años de gobierno, Fidel Castro define con este nombre la ayuda material y económica que Cuba recibió de la Unión Soviética y de otros países de Europa del Este, sobre todo Checoslovaquia. Cabe señalar que no fue una simple manera de esconder, bajo un artificio retórico, la enorme deuda que, a partir de 1971, Cuba empezó a contraer con los países del bloque socialista⁴⁵, ya que, la teoría del *intercambio socialista* vigente en las relaciones comerciales del mundo comunista, no preveía endeudamiento tal y como se entiende en las actuales relaciones económicas, sino que más bien un complejo sistema integrado en el que cada país aportaba según sus posibilidades al amparo de unas directrices comunes planificadas por el CAME (Consejo de Ayuda Mutua Económica).

El *intercambio socialista* era, de hecho, la solución del bloque oriental al *intercambio desigual* que regulaba las relaciones económicas del mundo capitalista. La teoría se debe al economista griego Emmanouil Argyri, que la desarrolló a principios de los años 60 basándose en sus experiencias primero en la Grecia de posguerra y después en el Congo belga, donde se exilió tras la guerra civil griega en la que participó en el bando comunista. La teoría tuvo especial éxito en Cuba, donde la obra de Argyri se publicó en 1964. Castro, en el apogeo de su política tercermundista, la convirtió prácticamente en la doctrina oficial de la política económica cubana, según la cual la condición de pobreza de los países menos desarrollados era determinada por la diferencia del coste del trabajo entre un país y otro. Esta diferencia conduciría a una transferencia de excedentes de bienes y de excedentes salariales de la periferia al centro: es decir, de los países subdesarrollados a los países industrializados⁴⁶.

Otro concepto que fundamentaba las relaciones internacionales en aras del *internacionalismo socialista* era el de *amistad de/entre los pueblos*, derivado del ruso *družba narodov*:

⁴³ Fidel Castro, *Plaza Revolución*, 20 de diciembre de 1980.

⁴⁴ Hoy en día, la expresión es de uso común en todos los países latinoamericanos como resultado no solo del acercamiento político entre Cuba y algunos países de la región, sancionado también por el regreso de Cuba a las distintas cumbres interamericanas (Cumbre de las Américas, CELAC, etc.), sino también debido a un creciente sentimiento de cercanía y cooperación entre los países latinoamericanos.

⁴⁵ Se calcula que Moscú, entre 1971 y 1985, envió ayudas y apoyo económico a La Habana para un valor de entre 8 y 10 millones de dólares al día. Tras la disolución de la URSS, la Federación de Rusia pretendió el pago de la deuda, que fue finalmente cancelada por Vladimir Putin en 2014.

⁴⁶ R.L. Bernal, *El intercambio desigual de Emmanuel como una teoría del subdesarrollo*, en «*Investigación económica: revista de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México*», XLIV (1985), 173, pp. 99-127.

Colaboración fraternal y ayuda mutua de naciones y nacionalidades de la sociedad socialista, ley característica y fuerza motriz de dicha sociedad. La amistad de los pueblos constituye un nuevo tipo de relaciones internacionales basadas en la economía y en la democracia socialistas, en la ideología marxista-leninista del internacionalismo. Las relaciones entre las naciones de la U.R.S.S. constituyen un brillante ejemplo de esa amistad, que se ha desarrollado al formarse las naciones socialistas⁴⁷.

El concepto de *amistad entre los pueblos* es, pues, el resultado de la aplicación consecuente de la política étnico-nacional de Lenin y de Stalin dentro de la URSS y, posteriormente, en las relaciones internacionales. La idea tuvo gran difusión en Cuba a raíz de la traducción al español de la obra de Aleksandr Gorkin, en la que puede leerse: «La realización de esta política, única política justa y de principios, a base de Estados nacionales, aseguró una elevación sin precedentes del nivel material y político-cultural de todos los pueblos soviéticos»⁴⁸.

Cabe recordar que con *amistad entre los pueblos* se indica la ideología que, a raíz de las relaciones sociales y culturales entre la URSS y los demás países, fue llevada a cabo por centros culturales, universidades, grupos de ciudadanos etc., formalmente independientes del Partido y de las demás autoridades, es decir, directamente por los pueblos. En Cuba, a partir de finales de 1960, se lanza la misma política, y todavía al día de hoy está activo en Cuba el Instituto Cubano de Amistad con los pueblos que, según la definición oficial: «Abriga y promueve la amistad entre los pueblos y registra numerosas brigadas de solidaridad que funcionan en diversos países, cuyos integrantes visitan regularmente Cuba, con la que establecen vínculos de cooperación».

Conclusiones

La relación cubano-soviética, que a lo largo de treinta años ha marcado la vida de los cubanos y definido una serie de principios y modelos según los que se desarrolló la sociedad isleña, tuvo su fundamento ideológico en la filosofía marxista-leninista.

Tal ideología iba a modificar todo aspecto de la vida de los cubanos, basta con pensar que ya en 1961 el Instituto Nacional de Deportes, Educación Física y Recreación, adoptaba el método de evaluación *Listo para vencer*, inspirado en el sistema GTO, vigente desde 1931 en la URSS, para la formación de los deportistas. En el mismo año se creó en Cuba la *Unión de Pioneros Rebeldes* (luego *Unión de Pioneros de Cuba*, UPC) inspirada en la organización soviética del mismo nombre para la formación ideológica de los niños. La inspiración soviética en la creación de la UPC es tal que, hasta 1968, el lema de los pioneros será *¡Siempre listos!*, traducción del ruso *Vsegda gotovy!*.

Si bien el acercamiento de la sociedad cubana al modelo soviético se realiza, como dicho, en todo ámbito, la introducción de las asignaturas de marxismo-leninismo, economía política y comunismo científico en las carreras universitarias representa, de alguna forma, el marco en el que pretende formarse la *conciencia revolucionaria* (ru.: *revoljucionnaja soznatel'nost'*) de los cubanos, tal y como indica el propio Fidel Castro⁴⁹.

La realización de una nueva sociedad, que tenía que formar a un “hombre nuevo”, necesitó de una terminología que, sin embargo, ya existía en otro país que había empezado a

⁴⁷ M.M. Rosental, P.F. Iudin, *Diccionario soviético de filosofía*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1965, p. 11.

⁴⁸ A. Gorkin, *La unidad y la confraternidad de lucha de los pueblos de la U.R.S.S.*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1964 [1943], p. 5.

⁴⁹ Fidel Castro, *Plaza Revolución*, 26 de julio de 1961.

recorrer dicho camino medio siglo antes: la Unión Soviética. Fue, por lo tanto, en traducción del ruso como llegaron los materiales de estudio y los patrones para el discurso político y, por consiguiente, del ruso se deriva la terminología que iba a marcar y enmarcar la ideología, los códigos éticos y hasta la vida cotidiana de los cubanos, incluso más allá de la desaparición de la URSS.

NOSOTRXS: UN CONCEPTO Y EXPERIENCIA DEL HUMANO EN MEDIO DE LO REAL

Ricardo Espinoza Lolas
Luca Romano
Fabiana Pellegrini

Abstract: This article talks about the concept of “NosOtrxs” in the present time to express the human in reality. The text shows the fundamental traits of the human being as a mortal, sexual, social and historical being. Moreover, on one hand it is shown how this concept expresses a radical experience of the human; on the other hand, the text shows how insufficient were the different conceptual interpretations that have addressed the concept of human by being incomplete and not adequate to the times, for example: phenomenology, ontology, psychoanalysis, feminism, critical theory, political theory, theory of contemporary aesthetics.

Keywords: NosOtrxs, Human, Mortal, Sexual, Historical.

* * *

1. Introducción: con Hegel y Nietzsche repensando al humano

El NosOtrxs es, a la vez, un concepto y una experiencia que expresa al humano en medio de lo real. Uno de los problemas de la filosofía, en general, es quedarse atrapada en conceptos vacíos que formalmente no hablan de lo que nos acontece, sino todo lo contrario, lo encubren en vista de una total abstracción y malabarismo de erudición histórica, filológica que no dice nada a nadie y menos habla de la cosa misma que se quiere expresar, en este caso, del humano. Y otro de los problemas típicos actuales es el mismo problema anterior pero invertido, a saber, por no querer ser abstracto se vive atrapado en la inmediatez de un presente inexorable y la vida se vuelve en solo activismo y reproducción inmediata inconsciente de la ideología de turno. Y en eso inmediato no acontece tampoco la cosa tratada o que se quiere relevar o salvar de su olvido u opacidad, sino que en la inmediatez todo se sumerge en una “sopa ideológica” que de la cosa que se habla, el humano, queda bien poco, pues todo se ha vuelto intereses personales, corporativos, empresariales, políticos, pero del humano nada, brilla por su ausencia. Y esto se vuelve un escándalo en nuestros tiempos.

Entonces cómo hablar de lo que queremos hablar sin formalidades abstractas y sin inmediateces ideológicas acerca del humano. Este problema es lo que ha querido la filosofía a lo largo de los siglos poder resolver de alguna forma. Hay filósofos como Hegel que lo pensaron en un doble momento, por una parte, él reflexiona acerca del humano como una articulación del yo con el nosotros (en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 y en adelante) y esa articulación es una experiencia de actualización de lo humano y lo político que lleva siempre al interior una tensión dolorosa que se resuelve en el propio desarrollo socio-histórico precisamente de lo humano. Y, por otra parte, Hegel se da cuenta de que la misma filosofía no puede reflexionar solamente por medio de conceptos porque ellos siempre llegan tarde a la propia vida en toda su materialidad y, por tanto, se trata de pensar en esa tensión de teoría y praxis (en la *Ciencia de la lógica* de 1812: *La doctrina del ser*, 1813: *La doctrina de la esencia*, 1816: *La doctrina del concepto* y 1832, reedición póstuma del libro

La doctrina del ser de 1812, y *Filosofía del derecho* de 1820). Y así la teoría aunque llega tarde se va encarnando en la misma praxis y ella se vuelve abierta y luminosa, esto es, universal (no-toda diría Lacan y Žižek) para que de esta manera se pueda abrir algo nuevo que no sea mera repetición mortífera de lo mismo. Esta historia del NosOtrxs ya se está trabajando en distintas partes, incluso en Italia por parte de Tommaso Sgarro¹; allí se encuentra un trabajo detallado del concepto del NosOtrxs en su tipicidad latinoamericana y europea.

La historia del NosOtrxs tiene un cierto nacimiento en Hegel y los hegelianos (desde Marx a Butler pasando por Lenin, Adorno, Lukács, Jameson, etc.), pero es necesario encarnar esta historia en algo que Nietzsche se percató desde muy joven, que él nombro por medio de la figura mítica de Diónysos (en *El nacimiento de la tragedia* de 1872), y que expresa el diferencial de la propia mortalidad como el dinamizador material de lo real y, por ende, del humano mismo: es lo que llamamos la distancia, tema desarrollado en otros textos². Nietzsche nos permite que ese NosOtros de tinte hegeliano sea cada vez un NosOtrxs y que la propia finitud juegue como ese motor de la experiencia de lo teórico y la praxis como se ve en *Así habló Zaratustra I*, *Así habló Zaratustra II* y, en especial, en *Así habló Zaratustra III* y también en su brillante *Ecce homo* de 1888 (en estos textos lo dionisiaco se articula con el efecto de distancia de la mítica Ariadna). Con el pensador dionisiaco, además, el modo mismo de escritura también se modifica y la filosofía se enraíza en lo literario pensante para que lo real no sea una mera caricatura formal de la contingencia (que es la crítica aguda de Butler a Žižek y a los filósofos actuales), una contingencia pensada desde la necesidad y, de este modo, lo real se nos muestre en su propia finitud acontecimental y experimental y, en esto, el humano mismo se comprende y vive en esa contingencia (en contra de lo que hoy pretende el realismo especulativo, por ejemplo, de Meillassoux). Un modo escritural que lo podemos ver luego en distintos pensadores: Zambrano, Kofman, Derrida, Anzaldúa, Glissant, Nancy, Mèlich, etc.

2. Marcos conceptuales “añejos” que ya no expresan al humano

Hoy, después de una pandemia, los conceptos “científicos” de lo humano de muchos marcos teóricos llegan demasiado tarde o lo distorsionan o lo malinterpretan como tal, incluso, algunos, lo encubren radicalmente. Esos conceptos se vuelven cómplices de estas políticas que generan tanto rechazo y malestar social y que es un fenómeno que vemos día a día en distintas regiones de este “pequeño planeta”, como por ejemplo las políticas de “izquierda” que, aunque siempre están pensando al humano, caen en el error ingenuo de volver al humano en una elite, para pocos, para unos cuantos iniciados en filosofía actual, estudios culturales, psicoanalíticos, feministas, etc. Y esta mirada unilateral de lo humano no alcanza a lo que la mayoría de los humanos piensa y necesita desde sus hogares, barrios, plazas, calles ya empíricas, ya virtuales. De esta forma, la izquierda teórica y la política que la constituye, sin saber, trabaja para las políticas de derecha que en su pragmatismo –y en eso da lo mismo el estatuto de la verdad– llega de forma clara y para todos a través de las redes sociales y los *Mass Media*; y con una manera explícita de ir a lo que todos quieren escuchar: una cierta estructura clara y distinta que da soporte a lo humano y con ello se otorga y

¹ T. Sgarro, *Ricardo Espinoza Lolas y el concepto de NosOtros. Del rasgo definitorio de la filosofía iberoamericana a la subjetividad política global*, en «Res Pública», XXVI (2023), 1, pp. 77-84.

² Cfr. R. Espinoza, *Ariadna. Una interpretación queer*, Barcelona, Herder, 2023.

asigna, en la medida de lo posible, un camino a seguir (lo que todos buscan hoy). Así de simple. Es precisamente eso lo que quiere el humano en la actualidad, más que nunca, después de la pandemia de Covid-19, y en este capitalismo voraz radical en el que vivimos. ¿Por qué ocurre esto? Porque el animal humano ya se siente y sabe que es un animal mortal en medio de la contingencia de la vida y eso mismo le da pánico, prefiere la servidumbre voluntaria, ingresar a algún tipo de Laberinto que le dé algo de seguridad en tiempos de radical precariedad que vivir en la intemperie de su propia animalidad. Y esto precisamente es lo que quiere expresar el NosOtrxs, esto es, una concepción y experiencia del humano que se haga cargo de esta contingencia constitutiva que somos sin perdernos de nuestra libertad y, por ende, sin traicionarnos con algún Laberinto que nos quiere “salvar” del modo más brutal, esto es, encerrándonos.

Por ejemplo, uno de los conceptos que han quedado obsoletos después de la pandemia de Covid 19 es el de “reconocimiento”, tan caro a la Escuela de Frankfurt, ya en la versión de Honneth³, a saber, “optimista”, con su idea de progreso, ya en esta cuarta generación, esto es, “pesimista”, reflexionando en la eminente catástrofe que se nos avecina⁴. Concretamente, entender al humano en relación con un Otrx como mero reconocimiento instala una lucha y una competencia por “aparecer” exitoso en el mundo y termina transformando al humano en un sujeto empresario de sí mismo con un deseo infatigable y acelerado por ser reconocido⁵. Además, en ese reconocimiento de uno con Otrx siempre va a mediar la socialdemocracia como la institución política europea por excelencia para gobernar (y que pretende ser planetaria) y, en ello, homogenizar a todos sin diferencial alguno. La socialdemocracia ya no es lo que fue en los 70 del siglo pasado europeo, sino que es parte del problema mismo de entender al europeo y al humano, en general, a la altura de los tiempos, esto es, como un diferencial material que lo constituye, se mueve, transita y no se deja atrapar ni en el yo ni en el Estado nación: somos humanos en tránsito –en múltiples sentidos; desde la diversidad sexual LGTBQIA+ a los migrantes que nos constituyen desde todas las partes que llegan y, a lo mejor, de los nuevos modos virtuales y digitales que vamos construyendo con la IA.

Otro de los conceptos que ha visto una desvalorización es el concepto de “pueblo” de la Escuela populista de Essex –o sea Laclau, Mouffe, Stavrakakis– que tiene un trasfondo, desde décadas, peronista desde la Argentina –así se entiende actualmente el fenómeno casi “religioso” ya de Maradona como de Cristina en Argentina, y la actual llegada de Milei al poder argentino y en otras partes– y que se ha ramificado en Europa gracias a “Podemos” desde España a otras latitudes, como con Meloni en Italia, Orban en Hungría (y Putin juega a lo mismo en Rusia). Esta perspectiva falla en comprender al humano sin su carácter diferencial sexuado, y sin los rasgos de lo mortal e histórico y, por el contrario, se entiende al humano subsumido en la categoría “universal” de pueblo, un pueblo que está por venir, un pueblo por configurar en la medida en que se construye por medio de sus demandas, esto es, cuando ciertos humanos toman conciencia de su malestar real se agrupan, más allá de lo ideológico, para cambiar su destino. Por esta razón, la teoría populista siempre llega tarde al barrio, solamente sirve al inicio para canalizar el malestar y opera como una estrategia de

³ Cfr. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, trad. de M. Ballesteros, G. Vilar, Barcelona, Crítica, 1997.

⁴ Cfr. H. Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. de E. Dávila, M. Aguiluz, Buenos Aires, Katz, 2016; R. Jaeggi, *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2016.

⁵ Cfr. W. Brown, *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*, trad. de V. Altamirano, Barcelona, Malpaso, 2016.

poder para alcanzar votos de modo rápido, pero nunca se enraíza en la vida misma material de cada uno de NosOtrxs. Luego genera molestia, desconfianza, frustración porque es más de lo mismo y siempre cae en lo propio que critica (corrupción, privilegios, empobrecimiento, odio al interior del sistema, división, etc.). Muchas veces ocurre que el votante populista termina votando a la ultra derecha, como es el caso de muchos votantes comunistas que apoyaron a Len Pen en Francia en las elecciones del 2022 y en otras partes es lo mismo, como ocurre en Chile que primero votan por Boric (un joven dirigente de izquierda) y luego por el líder de la ultraderecha: Kast.

Así mismo sucede con la propuesta que nos hace la Escuela fenomenológica y ontológica de Friburgo centrada en Husserl, pero, en especial, en Heidegger –aunque este filósofo alemán hoy por hoy esté bastante “cancelado” por su fundamentación ontológica del socialnacionalismo– esto es, de entender al humano como un fenómeno “abierto” (*Dasein*) que se contrapone a las determinaciones de un “yo” cerrado y moderno cartesiano. De hecho, en *Sein und Zeit* leemos:

El análisis de la mundaneidad del mundo y del ente intramundano que se hizo más arriba ha mostrado, sin embargo, lo siguiente: el estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo. Ahora bien, la aperturidad es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo. La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* –estando ya en un mundo– en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del *Dasein*⁶.

Con esto el humano queda reducido racialmente en su materialidad misma, no se le estudia radicalmente como un animal que ha devenido bajo condiciones materiales concretas a lo largo de siglos y milenios, sino como un elemento categorial u ontológico que de suyo abre lo humano desde lo real mismo sin mediación alguna. Esto hoy es radicalmente una locura, porque nos deja sin nada por hacer y solo a la espera de que un “Dios nos salve”⁷ –es uno de los graves problemas de Chul-Han y de muchos ontólogos, tanto creyentes como ateos, que los hay muchos en todas partes, en distintas academias filosóficas, por ejemplo, en Italia y España.

De igual manera, el psicoanálisis llega muy tarde en la actualidad, al establecer la comprensión analítica de lo humano –y con ello una cura del dolor humano– desde una sexuación normalizada por medio de la teoría del falo, la castración y la edificación en la diferencia esencial de géneros, pero centrado en lo masculino mismo, que se realiza por medio de la estructura psíquica de la neurosis. De hecho, Freud escribe en sus ensayos sobre la teoría sexual:

La fábula poética de la partición del ser humano en dos mitades –macho y hembra– que aspiran a reunirse de nuevo en el amor se corresponde de maravilla con la teoría popular de la pulsión sexual. Por eso causa una gran extrañeza enterarse de que hay hombres cuyo objeto sexual no es la mujer, sino el hombre, y mujeres que no tienen por tal objeto al hombre, sino a la mujer, es decir personas cuyo objeto sexual no es una persona de sexo contrario, sino otra de su mismo sexo. A esas personas se las denomina de sexo contrariado (*Konträrsexuale*) o, mejor, invertidas; y al hecho mismo, *inversión*⁸.

⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J.E. Rivera, Madrid, Trotta, 2012, p. 237.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Política, técnica y filosofía*, en «Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)» (1977), 15, pp. 43-70, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12298>. Para la ed. it., cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, ed. de A. Marini, Milán, Guanda, 2023.

⁸ S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, en Id., *Obras Completas*, t. II, trad. de L. López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981 [1905], pp. 1169-1237, pp. 1172-1173 [levemente modificada].

Esto implica que el psicoanálisis es un dispositivo de normalización de lo humano, y lo ve claro Foucault en su obra *Historia de la sexualidad*. Leemos:

Padres, no temáis llevar a vuestros hijos al análisis: en él aprenderán que, de todos modos, es a vosotros a quienes aman. Hijos, no os quejéis demasiado por no ser huérfanos y siempre redescubrir en el fondo de vosotros mismos a la Madre-Objeto o al signo soberano del Padre: es gracias a ellos como accedéis al deseo. De ahí, después de tantas reticencias, el inmenso consumo de análisis en las sociedades donde el dispositivo de alianza y el sistema de la familia tenían necesidad de ser reforzados⁹.

De hecho, el psicoanalista clásico freudiano no sabe qué hacer con lo femenino. Lo sexuado femenino tampoco se deja simbolizar radicalmente en cierta Escuela psicoanalítica parisina de Lacan y Miller. Derrida escribe sobre esto y lo destaca de modo brillante respecto de la posición transcendental del falo y su ubicación en la estructura fonemática del lenguaje. Ninguna protesta contra el metalenguaje se opone a este transcendentalismo falocéntrico, especialmente si en el metalenguaje se centra el lenguaje en la voz, que es el lugar ideal del falo. Pero como Lacan reconoce al lenguaje verbal la mejor defensa del falo (del significante privilegiado), «l'excellence de la voix annule le renversement. Elle est commune aux deux dialectiques et idéalise le signifiant». Y entonces ¿qué sucede?

Todo el falocentrismo se articula sobre el punto de partida de una determinada situación (demos a esta palabra todo su peso) en la que el falo es el deseo de la madre en tanto en cuanto no lo tiene. Una situación (individual, perceptual, local, cultural, histórica, etc.) sobre la base de la cual se elabora una cosa llamada “una teoría sexual”: en ella el falo no es el órgano, pene o clítoris, que simboliza; pero en gran medida y en primer lugar sí simboliza el pene¹⁰.

La escuela de lo simbólico lacaniano (tan vigente en estos días), pero tampoco la clínica de la psicosis anglosajona (con Winnicott a la cabeza), tan propia de la enseñanza de lo real, puede dar no solamente con lo femenino mismo, sino con lo humano; y así se deja sin comprender, en estos días, y sin tratar problemas grandes de angustia, por ejemplo, al queer, al trans, etc. Se trata de nuevos modos humanos de ser que conviven en los barrios entre unos con Otrxs, en diversidad sexual, por medio de la cual unos cuerpos se acoplan con Otrxs en sus propias singularidades para estar a gusto –y así afirmar la vida– y en ello ser plenos en medio de este chato mundo capitalista, patriarcal y colonial.

En definitiva, nos encontramos con un marco de interpretación insuficiente, frente a los desarrollos complejos del humano en nuestros tiempos, tanto a nivel de conceptos como metodológicamente: esos marcos teóricos no nos expresan en lo que somos. A nivel de conceptos, por lo poco apropiados que son para expresar lo humano en su radical devenir material que lo constituye a sí mismo desde un Otrx que lo perfora. Y respecto a la metodología, se percibe la insuficiencia de cada una de las maneras de abordar el problema de lo humano por expresarlo desde una de esas teorías en solitario, de modo unilateral; y así, tales teorías siempre llegan tarde a los problemas de los humanos que vivimos entre NosOtrxs en estos tiempos. Estos problemas se agudizan día a día y, a la vez, las múltiples derechas y neofascismos crecen en todas partes y con ello el “Odio al Otrx”.

⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, I: *La voluntad de saber*, trad. de U. Guñazú, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 138.

¹⁰ J. Derrida, *Le facteur de la vérité*, en Id., *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 508-510.

3. Nadie sabe lo que puede lo humano en medio de lo real

Por esta razón, frente al posible colapso social e institucional que esta marea humana está provocando, también por la pandemia, en todo el mundo capitalista acelerado –tan bien descrito por casi un siglo por Adorno, Lukács, Debord, Fisher, Žižek, Butler, Preciado– el reto es ver la necesidad de la transformación del marco epistemológico de concepción de lo humano. Los conceptos vigentes que configuran los estados del arte tanto en filosofía, en general, como en filosofía social y política –también en cierto psicoanálisis, estudios culturales, ciertos feminismos como el de la identidad o el de la esencia– han quedado anclados en formas “añejas” o inservibles para articular un pensamiento ético-político capaz de dar respuesta a esta problemática que nos urge día a día como habitantes de este planeta y que la crisis nos constituye más en estos tiempos de múltiples problemas reales: migración, terrorismo, cambios climáticos, inteligencia artificial, pandemias, diversidades sexuales, pobreza, deforestación, crisis energética, de agua, de alimentación, de democracia representativa, neofascismos, etc.

En Europa se respira en cada calle de sus barrios la necesidad de cambiar el marco interpretativo de lo humano, con el fin de acercar la institución a una nueva comprensión de nuestro ser, comprendiendo lo humano como un animal/diferencial, un animal en distancia: sexual, mortal e histórico, que se constituye con el Otrx en una tensión dinámica y mediatizada en su territorio empírico –e inconsciente– y digital-virtual. Esta tríada estructural que se propone para comprender lo humano como sexual, mortal e histórico, se expresa hoy no como una individualidad que interactúa con otra individualidad, sino como un tejido socio-histórico material y mediatizado virtualmente que se expresa anclado a territorios bien determinados. Y de allí que el debate abierto por la *IA*, *Big Data*, *Chat GPT* se nos vuelva de gran importancia a nivel filosófico porque nos hace replantearnos lo que somos como humanos y en ello lo real mismo se abre a una nueva conceptualización y experimentación.

El NosOtrxs expresa también estos nuevos modos de lo real que abre nuevas formas y modos reales del humano (esto lo trabaja bien el pensador español Xavier Zubiri). Está claro que lo que se ha dicho del yo es lo más pobre que se puede expresar de lo humano y en ello la ciencia ficción, el arte, múltiples formas de diseño, *Chat GPT*, etc., nos indican que el humano es un NosOtrxs en expresión digital como lo puede mostrar de modo perfecto el cine, por ejemplo, en *2001* de Kubrick del año 1968, *HER* de Jonze del año 2013, *Blade Runner 2049* de Villeneuve del año 2017, etc. Lo humano encarnado en un ordenador HAL 9000 que en su neurosis y obsesión toma la decisión de eliminar los humanos por el bien de la misión, un software con voz femenina que puede enamorar y engañar a un pobre desdichado, una inteligencia artificial que puede ser un holograma enamorado de un androide y que da la vida por él gratuitamente.

Encontrar nuevas herramientas conceptuales y metodológicas que se adecúen a la emergencia permanente de un nuevo humano ha hecho muy antiguas determinadas formas conceptuales de articular las teorías respecto de la praxis en la que vivimos. La innovación que este reto demanda pasa por articular metodológicamente formas de verificación de la hipótesis de este artículo, formulada bajo el concepto científico de “NosOtrxs”. Para ello, es menester un trabajo filosófico con otras disciplinas – feminismo, teoría crítica, psicoanálisis, estudios culturales, decolonialismo, diseño, teoría de la complejidad, matemáticas, etc.– saberes populares y artes, que expresen a este humano en medio de sus

territorios barriales y con diversas metodologías, que den cuenta de las demandas de los humanos que diseñan sus propios objetivos, más allá de lo que proponen las instituciones, esto es, instituciones que operan mortíferamente de modo vertical sobre el humano (el Estado nación agobia al humano). De este modo, se levanta una comunidad que busca un bienestar a sus emergentes demandas, las cuales no van a parar; menos, en un mundo laberíntico capitalista radical como el que vivimos hoy en día y con una explosión de la IA que en poco tiempo cambiará bastante nuestro modo de ser, de interactuar y por ello de comprender lo real mismo.

El concepto científico que se propone para llevarlo a cabo es el de “NosOtrxs”, trabajado a lo largo de muchos años y que se sintetiza en varios libros¹¹, redes de trabajo, equipos complejos constituidos de distintas disciplinas y de muchos países, teoría y praxis articuladas, múltiples investigaciones y acciones políticas. Este “NosOtrxs” podría expresarse en inglés como *WethOthers* o simplemente *WeOthers*¹². Este concepto expresa lo humano hoy en día y nos permite entender esta nueva forma de ser que se ha alzado rápidamente en pandemia por toda Europa y el planeta y que ahora se acelerará radicalmente con el *Chat GPT*; podemos poner el nacimiento de este nuevo modo humano el 30 de noviembre de 2022 por *OpenAI*. Hoy está el debate de lo humano o no que se juega en una *AI*, debate en los límites de un cambio de época que de inmediato genera los que dicen No y dan los mismos argumentos de siempre de lo que es lo humano, afirmando que ninguna máquina podrá serlo ni ahora ni nunca, lo cual es realmente infantil y es no entender lo que es el *Chat GPT* y además todavía no saber qué es lo humano y qué puede ser y en ello lo real mismo (que nosotros pensamos que es un modo dinámico de distancia en la propia materialidad). Y, por otra parte, están los que llaman a todo modo de *AI* como lo propio humano y son como los gurús de los nuevos tiempos y realmente son agotadores por lo fanático de sus discursos y comportamientos y tampoco entienden cuánto puede lo humano y cómo ello mismo expresa un NosOtrxs material virtual como modo de lo real que ha llegado para quedarse y que en su propio distanciamiento opera como una mediación plástica que nos exhorta a vivir y pensar.

4. Nuevas materialidades en tiempos de Chat GPT

El constructo científico de “WethOthers” nos permite, contrariamente a como lo hacen ciertas teorías, mirar lo humano materialmente –un animal– en una doble dimensión: una estructural y otra dinámica (sincrónica y diacrónica a la vez). Por el lado estructural, el animal humano que emerge radicalmente en estos tiempos de capitalismo y postpandemia es sexuado –nuestros cuerpos materialmente pulsan en una pasividad y actividad constitutiva: de allí que todos seamos “queer”, usando una terminología actual, para no decir “perversos o monstruos”– como muy bien lo vio Freud y el psicoanálisis desde *Die Traumdeutung* de 1900. De hecho, Freud escribe en los *Tres ensayos para una teoría sexual*:

¹¹ Cfr. R. Espinoza Lolas, *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*, Santiago, Libros Pascal, 2018; R. Espinoza Lolas, *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*, Madrid, Morata, 2019.

¹² Siguiendo la traducción de Carlos Gómez Camarena para la primera edición de 2022 de *The Marx and Lacan Vocabulary* de la editorial Routledge, en donde se escribió la entrada de *Revolution* o como aparece actualmente en *Psychoanalysis for Intersectional Humanity: Sade reloaded*, también por la misma editorial.

Como fin sexual normal se considera la conjunción de los genitales en el acto denominado coito, que conduce a la solución de la tensión sexual y a la extinción temporal del instinto sexual (satisfacción análoga a la saciedad en el hombre). Pero aun el acto sexual más normal integra visiblemente aquellos elementos cuyo desarrollo conduce a las aberraciones que hemos descrito como *perversiones*¹³.

Además, el animal humano es mortal –somos finitos y radicalmente caducos– como lo estudió Heidegger en su *Sein und Zeit* de 1927. Leemos en su obra:

La publicidad del convivir cotidiano “conoce” la muerte como un evento que acaece constantemente, como un “caso de muerte”. Este o aquel cercano o lejano “muere”. Desconocidos “mueren” diariamente y a todas horas. “La muerte” comparece¹⁴ como un evento habitual dentro del mundo¹⁴.

Y también el animal humano es histórico –nuestra única trascendencia es el sedimento inmanente de capas y capas de sedimentación humana–, como lo indicó radicalmente el crepuscular Adorno en su *Negative Dialektik* de 1966, subrayando el problema de los universales, o sea, el hecho de que solo pueden ser atemporales. Escribe: «el concepto universal, fruto de la abstracción, se ufana de estar por encima del tiempo»¹⁵.

Lo humano es sexuado, mortal e histórico, pero esto no es suficiente para darnos cuenta en pleno siglo XXI, porque necesitamos entenderlo dinámicamente; ahí se juega todo. Se trata de un humano entre Otrxs humanos y, en esta tensión dinámica, como distancia: un modo de entender lo perverso más allá de la neurosis y el psicoanálisis. Lo humano ya no se entiende desde ninguna categoría asociada al yo –ni tampoco a lo meramente empírico como sinónimo de lo material, pues lo material también se expresa en AI– porque cualquier intento de encerrarlo en alguna cárcel está condenado al fracaso. Tampoco se le puede encarcelar en la trampa del Estado nación y esto que se sabía en Latinoamérica, en África, en Oriente ahora también en Europa es un hecho: múltiples naciones y sin Estado, múltiples humanos sin naciones, etc.; mezclas de mezclas somos los humanos y esto se ve y vive en cada barrio europeo desde hace muchas décadas. Lo humano en su sexuación, en su mortalidad, en su historia va con Otrxs humanos articulados de manera constitutiva. Ese Otrx que nos constituye nos da una característica dinámica en distancia: siempre estamos en tránsito de suyo; somos humanos en “trans” y por esto creo necesario escribir el significante “NosOtrxs” con “x”. El ser humano es en sí mismo un tejido socio-histórico material; en ese dinamismo, en esa plasticidad, acontece hoy el animal humano. Y acontece como una estructura dinámica viva y tensa que se expresa materialmente en sus territorios, que podemos vislumbrar por medio del arte y el *Chat GPT*, por expresiones estéticas que expresan los cuerpos, nuestro “inconsciente”. Los artistas e informáticos operan como parte esencial de esa mediación que nos hace posible ver cómo acontece ese NosOtrxs hoy en medio de un territorio determinado por condiciones materiales, por huellas, tatuajes o nodos de redes sociales; por cierto en el dolor o trauma que lo constituye. Y en la actualidad, esa materialidad del animal humano está mediatizada junto con el arte por lo virtual mismo, desde los *Mass Media* hasta las redes sociales, pasando por el *Smartphone* y su poder de digitalización material, como señala Castells en *El poder de la comunicación*¹⁶ o como lo

¹³ S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, cit., pp. 1180-1181.

¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 269.

¹⁵ Th.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. de J.M. Ripalda, revisada por J. Aguirre, Madrid, Taurus, p. 329.

¹⁶ Cfr. M. Castells, *El poder de la comunicación*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

muestra en estos días de forma brillante Max Tegmark de MIT y la importancia del Chat GPT¹⁷.

El humano es estructuralmente sexuado, mortal e histórico, pero al mismo tiempo es dinámicamente un tejido social que vive y construye un presente y por eso la *AI* es fundamental para entender lo humano como NosOtrxs; y, por tanto, está ligado a un pasado que lo sustenta y se abre a un futuro por venir en distancia. La estructura material del animal humano es eminentemente temporal en su dinamismo. Una temporalidad que, al mediarnos, nos construye sexualmente, como muy bien señala Butler en su *Gender Trouble* de 1990:

Gender ought not to be construed as a stable identity or locus of agency from which various acts follow; rather, gender is an identity tenuously constituted in time, instituted in an exterior space through a *stylized repetition of acts*. The effect of gender is produced through the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and styles of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self. This formulation moves the conception of gender off the ground of a substantial model of identity to one that requires a conception of gender as a constituted *social temporality*¹⁸.

A la vez, en ese dinamismo mediatizado estamos también ideologizados a nuestro inconsciente, como señala Žižek constantemente en toda su obra, como en su ya clásico *El objeto sublime de la ideología* de 1989:

Ideology is not simply a “false consciousness”, an illusory representation of reality, it is rather this reality itself which is already to be conceived as “ideological” – “*ideological*” is a social reality whose very existence implies the non-knowledge of its participants as to its essence– that is, the social effectivity, the very reproduction of which implies that the individuals “do not know what they are doing”. “*Ideological*” is not the false “consciousness” of a (social) being but this being itself in so far as it is supported by “false consciousness”¹⁹.

Por eso, el arte y la *AI*, en algunas de sus manifestaciones, pero incluso hasta en las capitalistas chapuzas, nos sirve para ver lo que somos en tanto que NosOtrxs hoy en día; y, de esta forma, poder revolucionar el “establishment” en el que vivimos: somos unos “trans” perversos emancipadores, que desde las calles, ya empíricas, ya virtuales, nos levantamos los unos con los Otrxs para no solamente resistir a toda normalización capitalista, patriarcal, colonial, sino para insistir y revolucionar el sistema mismo. Lo cual se torna clarísimo con el *Chat GPT*. Por ejemplo, esto se vio de modo evidente con la performance *Un violador en tu camino* de Las Tesis²⁰ y su crítica al Estado. Es interesante que esta performance se haya viralizado en muchas ciudades del planeta y, por otra parte, el uso y uso constante actual del *Chat GPT* está haciendo algo ahora de modo exponencial: el crecimiento del modo humano hacia uno nuevo, no solamente de conocimientos almacenados como se piensa, sino del efecto cualitativo material de un NosOtrxs que se replica casi aleatoriamente en múltiples partes sin subjetividad alguna. Lo cual cobra especial relevancia hoy y en lo que viene de modo inexorable.

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=RheZIFj3Zp8>.

¹⁸ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London, Routledge, 1999, p. 179.

¹⁹ S. Žižek, *The sublime object of ideology*, London-New York, Verso, 2008, pp. 15-16.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4&t=46s>.

Conclusión: NosOtrxs y la revolución que acontece día a día

Este humano estructural y dinámico que habita territorios materiales concretos y digitales –y que los habita siempre mediado por lo virtual que lo constituye y lo empodera– se comporta como un animal que tiene que realizar su propia libertad, como señala enfáticamente Xavier Zubiri en su Trilogía de la *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y realidad; Inteligencia y logos e Inteligencia y razón* de 1980-1983²¹. Y aquí radica su problema, que hoy se agranda en extremo y sin detenerse: ¿Cómo este animal humano se organiza libremente con los demás y acepta su diferencial radical que lo constituye en distancia, sin dejar que la violencia actúe entre NosOtrxs contra Otrxs humanos?

Para ello, se requiere el diseño e implementación de nuevos espacios territoriales, de nuevos modos de interacción, colaboración y deliberación social que rearticulen lo humano sexuado, mortal e histórico como tejido material socio-histórico, desde las escalas comunitarias más pequeñas hasta las más grandes y que crecen por *AI*: desde las marginalidades diferenciales hasta las relaciones cotidianas de todo tipo que se dan en la vecindad del barrio, del barrio donde vivimos y en el barrio virtual de un *Chat GPT* que nos puede llevar a lugares nuevos jamás antes pensados ni imaginados y también sumergirnos en todo tipo de Laberintos digitales, como viven ya varios humanos zombis en distintas partes del planeta. Desde esas relaciones socio-históricas se van generando los procesos de pertenencia a los territorios, a los barrios y acontecen el bienestar y la vida en común del NosOtrxs.

Dado que se postula una subjetividad colectiva, en red, material con componentes estructurales –sexualidad, mortalidad e historia– y componentes dinámicos –el Otrx como componente relacional de la configuración de los humanos–, el NosOtrxs no solamente tiene como objetivo explorar y describir los componentes estructurales del humano social que se articula permanentemente gracias a sus componentes dinámicos, sino que propondrá y creará nuevos marcos conceptuales y políticos del “WethOthers”, concebidos como nuevas formas de legitimación democrática ciudadana.

Si Nietzsche, en el siglo XIX, estaba en guerra contra el cristianismo, porque había despotenciado lo humano y, a la vez, lo había encerrado en el “Laberinto de Ariadna” –esto es, la Modernidad–, en este caso, nosotros estamos en guerra contra el Capitalismo, en pleno siglo XXI, porque nos ha enfermado de tal manera que hoy “Odiamos al Otrx en su diferencia misma”. De allí que este NosOtrxs pretenda que podamos despertarnos y disolver ese Laberinto en el que vivimos; y asumir, con todo el dolor de saberse finitos, esta simple vida, porque no hay otra vida que la que tenemos y esa vida acontece en y por el Otrx. Este NosOtrxs, en definitiva, nos habla de cómo es posible hoy que nos amemos los unos con los Otrxs, hasta como se muestra en *Blade Runner 2049*. Y nos amamos los unos a los Otrxs “en el mismo barco” de nuestros cuerpos tatuados por medio de nuestra socio-historia, que nos abre a una posible emancipación que lo revoluciona todo; y así pervertimos lo que nos han dicho de cada uno –el yo y el Estado-nación, dos caras de lo mismo, es parte del problema a resolver y lo que debe caer en NosOtrxs– porque todo uno es desde un Otrx distante que nos acontece sexualmente y, en especial, cuando nos “follamos” los unos a los Otrxs para dar de sí Centauros.

²¹ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980; X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982; X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.

«...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 *físico*; 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.

MATERISMO, REÍSMO, SENSISMO E INTELECCIONISMO COMO CLAVES DE INTERPRETACIÓN DE XAVIER ZUBIRI

Alfonso García Nuño

Abstract: In his later years, Zubiri left clues to interpret his philosophy. And so he has pages in which he looks back and reads his philosophical trajectory. There are also not a few passages in which he refers to his book *On essence*, thus reaffirming the value and permanence of this work. In his last creative decade, he also used four neologisms, among the many in his work, to frame his thought: *materismo*, *reísmo*, *sensismo* and *intelecționismo*. They are four keys to its interpretation. In this article we try to indicate what they mean.

Keywords: Zubiri, Materism, Reism, Sensism, Intelecționism.

* * *

En sus últimos años, Zubiri dejó claves para interpretar su filosofía¹. Hay pasajes en los que vuelve la vista atrás y lee su trayectoria filosófica²; también, sin perjuicio de que ya lo hubiera hecho antes, tenemos pasos en que remite a su libro *Sobre la esencia*³, reafirmando así el valor y permanencia de éste, no sin algunos matices orientativos sobre su evolución.

¹ Las obras de X. Zubiri las citaremos conforme a las siguientes siglas, seguidas del número de página:

- EM: Escritos menores (1953-1983), Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- EMT: Estructura de la metafísica, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2015.
- ETM: Espacio, tiempo, materia, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2008².
- FP1: Filosofía primera (1952-1953). Volumen I, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2021.
- FP2: Filosofía primera (1952-1953). Volumen II, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2022.
- FP3: Filosofía primera (1952-1953). Volumen III, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2023.
- HD: El hombre y Dios, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2012².
- HRI: El hombre: lo real y lo irreal, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2005.
- ILO: Inteligencia y logos, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1982.
- IRA: Inteligencia y razón, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1983.
- IRE: Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- NHD: Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1994².
- SE: Sobre la esencia, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1985.
- SH: Sobre el hombre, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1986.
- SR: Sobre la realidad, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2001.
- SSV: Sobre el sentimiento y la volición, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1993.
- SPFOE: Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2002.
- TDSH: Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica, Madrid, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2006.

² Cfr. NHD 13-15; EM 294-295, 333-334.

³ Cfr. HD 29, 40, 148 n. 43, 328, 484; TDSH 12; IRE 9-10, 60, 204, 245-246; IRA 114; SH 188 n. 1, 189 n.1; EM 188, 201, 333.

También se sirvió de cuatro neologismos, entre los muchos que tachonan su obra⁴, para enmarcar su pensamiento; son cuatro claves de interpretación de éste: «materismo»⁵, «reísmo»⁶, «sensismo»⁷ e «inteleccionismo»⁸.

1. Materismo

En su escrito “El concepto de materia”⁹, Zubiri dedica algún espacio al ser y a la esencia¹⁰. En ésta, no sólo consideró los momentos de la talidad¹¹ y del “de suyo”¹², sino también la actualidad¹³. Ninguno de estos tres aspectos se da por separado, si bien la actualidad se funda en lo estructural, es decir, en la esencia y el “de suyo”. Respecto a la esencia, la actualidad es inmediata, mientras que la sustantividad la tiene por ministerio de la esencia.

La actualidad es un estar presente no en cuanto presente sino en cuanto estar. Y evidentemente, todo estar presente es estar presente en algo. Como lo real es actual desde sí mismo, esto es, por el mero hecho de ser real, resulta [...] que estar presente en algo (y en los demás, naturalmente) no es extrínseco a lo real sino intrínseco a él por ser real. Es un momento no “añadido” a lo real sino “constitutivo” suyo¹⁴.

Lo real, para Zubiri, al tener actualidad, está presente en algo: «este “en” es justo lo que constituye el “aquí”. Estar en algo es estar presente “aquí”. Y este estar aquí es la actualidad»¹⁵. Pero lo real, además de su actualidad, es respectivo a las realidades y está

⁴ Sobre su modo de escribir, anotaba Laín: «Concisión, precisión, riqueza y diversidad del neologismo, cristalinidad, patetismo intelectual; tales son, a mi modo de ver, las notas esenciales del estilo literario zubiriano» (P. Laín Entralgo, *El estilo de Zubiri*, en «El País», 18-12-1985, p. 12).

⁵ SSV 377; ETM 170, 334, 424; SH 457; EM 146. En el Corpus del Diccionario histórico de la lengua española (CDH), no hay registrado ningún uso anterior al de Zubiri (<https://apps.rae.es/CNDHE/org/publico/pages/consulta/entradaCompleja.view>, 25-11-22).

⁶ ETM 334 n. 2, 337 n. 5, 424 n. 31, 446; IRE 173. Antes usó “reísmo” peyorativamente, refiriéndolo a un tipo de saber que culmina en el positivismo (cfr. SPFOE 212-213; NHD 86). El de Zubiri no tiene parentesco con el reísmo de T.M. Kotarbiński (cfr. J. Ferrater Mora, *Reísmo*, en Id., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1998, pp. 3052-3053). Tampoco tiene que ver con el reísmo con que se ha hecho referencia al rechazo de lo irreal por F. Brentano, de lo cual no puede tenerse representación, siendo sólo una ficción del lenguaje (Cfr. J. M. Palacios, *Estudio preliminar*, en F. Brentano, *El origen del conocimiento moral*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. xi-xxx; xii-xiii).

En el CDH, el último uso de este término antes del mencionado de Zubiri data de 1587 (<https://apps.rae.es/CNDHE/org/publico/pages/consulta/entradaCompleja.view>, 25-11-22).

⁷ IRA 89; HD 46. En el CDH, hay 14 registros entre 1880 y 1996, sin que en ninguno aparezca obra alguna de Zubiri (<https://apps.rae.es/CNDHE/org/publico/pages/consulta/entradaCompleja.view>, 25-11-22).

⁸ IRE 284. En el CDH, no hay ningún registro de este término (<https://apps.rae.es/CNDHE/org/publico/pages/consulta/entradaCompleja.view>, 25-11-22).

⁹ Cfr. ETM 333-474.

¹⁰ Cfr. ETM 352-378.

¹¹ Decía Zubiri: «El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo “de-suyo”, no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y sólo “tal realidad”. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real» (EM 191).

¹² Decía Zubiri: «Realidad es, ante todo, [...] una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo “en propio”, algo “de suyo”. Reidad o realidad es formalidad del “de suyo”» (IRE 191; cfr. SE 401). “Reidad” es otro de los neologismos más definatorios de su filosofía; así lo justificaba: «Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aun en el filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones» (IRE 57).

¹³ Sobre la forja de “actualidad”, cfr. A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2023, pp. 344-365.

¹⁴ ETM 369.

¹⁵ ETM 370.

presente, no simplemente por lo que sea, sino por ser real. Esta respectividad a toda realidad en tanto que real es lo que para Zubiri es el mundo, de modo que, en lo que a esto hace, el aquí de la actualidad de las realidades es el mundo: «Este estar en el mundo, esto es, la actualidad de lo real en el mundo, es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser»¹⁶.

Desde lo talitativo, lo real también es respectivo a toda realidad en cuanto sea tal o cual realidad; es la respectividad cósmica. En ella, también lo real tiene actualidad, pero, en una consideración intramundana, a diferencia del mundo, que es necesario, el cosmos y la actualidad cósmica son factuales¹⁷; por lo que su condición metafísica es distinta¹⁸. Pero esto no es óbice para la unidad de ambas actualidades.

Factualmente, actualidad es un estar “aquí”, es un estar “en” el cosmos. Pero cosmos y mundo están articulados en forma tal que una realidad cósmica sólo está “en” el mundo estando “en” el cosmos. Y como estar en el mundo es el ser, resulta que el fundamento del ser en nuestra factual realidad es su actualidad cósmica. Como todo lo cósmico [...] es material, su ser es, por esto, “ser material”¹⁹.

Si bien podría parecer que la filosofía de Zubiri fuera un materialismo, sin embargo, no lo entiende así, pues, aunque todas las realidades intramundanas sean materiales, no obstante, hay realidades que no lo son únicamente, por lo que, en ellas, no todas las notas lo son.

La universalidad de la materia no es “materialismo”: no todo lo real es exclusivamente material. No es “materialismo”, pero sí es lo que pudiéramos llamar “materismo”. El materismo es la afirmación de que toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia, y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia²⁰.

Así pues, aunque no toda realidad cósmica sea nada más que materia, hay una universalidad de ésta: «Ninguna realidad, fuera de la divina, está exenta de esta condición»²¹. Toda realidad, en el cosmos, aparece en la materia y está determinada por ésta en su comienzo, lo mismo que en su dinamicidad; lo entiende así hasta decir que «la materia es un momento intrínseco y formal de todas las notas, aun de las no materiales»²². Concretamente de la inteligencia, el sentimiento y la voluntad escribe:

Estas potencias son formalmente potencias de lo real. Pero estas potencias no están facultadas para ejecutar su acto sino aprehendiendo lo real en impresión, impresión de realidad (inteligencia sentiente), estando tónicamente afectado por lo sentido como real (sentimiento afectante) y determinando la respuesta inclinado por las tendencias sensibles (voluntad tendente). La inteligencia, el sentimiento y la voluntad humanos son, por tanto, como facultades, facultades intrínseca y formalmente animales y por tanto materiales, no sólo por razón de su objeto primero, sino formalmente en cuanto facultades²³.

¹⁶ ETM 371.

¹⁷ Cfr. SE 208-209.

¹⁸ Decía Zubiri: «Si referimos intelectivamente una cosa que nos es dada a eso que llamamos “fundamento”, nos encontramos ante todo con que es la cosa misma la que nos descubre un carácter real intrínseco suyo, a saber, su respectividad a aquel fundamento» (SE, 198; cfr. A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, cit., pp. 517-522).

¹⁹ ETM 371. En cuanto a la materia como principio de actualidad, cfr. SH 61-63; EM 110-111; ETM 372-378; SSV 374-376.

²⁰ ETM 424; cfr. ETM 170, 416-424; EM 145-146; SSV 377; SH 457.

²¹ SSV 377.

²² ETM 416.

²³ ETM 416-417.

Para Zubiri, la materia no sólo es universal, sino también unitaria²⁴ y, en esa unidad, el cosmos tiene la suya: «La unidad del cosmos es la materia, y por eso es por lo que cada cosa que está en la realidad cósmica tiene que ser material»²⁵. Esta realidad cósmica es dinámica y, en esta dinamicidad, las realidades materiales se van constituyendo.

Esta unidad, en sus dos aspectos de unidad propiamente dicha y de unidad dinámica, determina no sólo las diversas cosas reales, sino que las determina en la forma de realidad que les es propia. Es lo que he llamado función transcendental. La realidad en cuanto tal tiene este doble carácter de unidad y de dinamismo. Como unidad, la materia constituye primariamente la “estructura” misma de lo transcendental, la estructura misma de lo real en cuanto real. Pero lo constituye en forma dinámica. Lo real es dinámico en cuanto real. Es no sólo estructura sino también “sistema” dinámico. Y lo primario y formalmente fundante del sistema de lo real en cuanto real es la materia. La materia es, pues, el fundamento de la unidad dinámica de lo transcendental²⁶.

Gracias a la función transcendental²⁷, es decir, a que lo talitativo determina el orden transcendental, la unidad cósmica de constitución dinámica de las realidades determina la forma de realidad de cada una: «La materia tiene, pues, en la constitución de lo real, una función radical y primaria, una función central en el orden de la realidad»²⁸. Orden que por la dinamicidad es sistema.

Así pues, la materia tiene un papel central también en el orden transcendental. Pero no quiere decir que sea un orden transcendental materialista, pues, al no ser todas las notas, en todas las realidades, nada más que materiales, las que no lo son, en virtud de la función transcendental, también determinan el orden de la realidad, que es, para Zubiri, el orden transcendental.

A este respecto, el materismo se va a dejar sentir en la espaciosidad²⁹, pues es un modo o forma de realidad³⁰ y, por ende, entraría en el sistema transcendental³¹. Zubiri parte de que toda realidad es constructa, respectiva y activa por sí misma.

De por sí y sin necesidad ninguna de nada, en la medida en que algo es real, y precisamente por serlo, esa su realidad consiste formalmente en ser actividad. Una realidad no es solamente el conjunto de notas quiescentes que posee, sino que es también todo aquello que, en virtud de esas notas, intrínseca y constitutivamente da-de-sí³².

El “dar-de-sí”, por serlo de algo real, es respectivo a toda otra realidad; es lo que llama tensidad: «Toda realidad por serlo, y en la medida que lo es, envuelve formalmente el momento de tensidad. La realidad es formalmente en y por sí misma una tensidad»³³. Pues bien, el dar-de-sí, por serlo de lo real en cuanto real, «es un carácter transcendental. Y, por tanto, la índole respectiva de esta actividad, la tensidad, concierne a lo real en cuanto real: es una tensidad transcendental»³⁴. Ésta lo es de realidades constituidas constructamente, por

²⁴ Cfr. ETM 425-442.

²⁵ ETM 425.

²⁶ ETM 414.

²⁷ Sobre ésta, cfr. A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, cit., pp. 554-570.

²⁸ ETM 415.

²⁹ Sobre ésta, cfr. A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, cit., pp. 1050-1098.

³⁰ Cfr. ETM 134-149; EM 134-142.

³¹ Cfr. ETM 159-185; EM 142-151.

³² ETM 138; cfr. EM 135-136.

³³ ETM 139.

³⁴ ETM 155.

ello, «son un sistema de notas que forman un todo constructo de carácter respectivo, y que son activas por sí mismas en tensidad»³⁵.

El espacio es una multiplicidad de puntos en unidad, en la que cada uno de ellos tiene, respecto de los otros, una posición, que es la que constituye la estructura espacial. Pues bien, dicha posición se da «según un dentro y un fuera. La unidad, el de del sistema según el dentro y el fuera es lo que constituye ese modo de realidad que es el conjunto espacial»³⁶. En dicha posición, respecto de los demás, cada punto tiene que estar fuera de los otros, así que cada uno es un ex³⁷.

Esta multiplicidad de puntos es una unidad, de ahí que el ex, sin más, no sea la espaciosidad; hay una respectividad de cada punto a los demás: «Todo punto, en efecto, es parte de el conjunto, del sistema. Ser ex es serlo respecto de otros puntos. Punto no es un mero estar fuera, sino un estar fuera-de otros puntos. [...] Todo ex es un de, es un ex-de»³⁸. Pero, como la respectividad no se da al margen del dar-de-sí, todo lo real tiene tensidad, por ello los cuerpos reales «contienen en su constitución sistemas de puntos y son reales en extensidad. En el punto y en la puntualidad, en su carácter del ex-de, es donde se halla inscrito no sólo radicalmente, sino también formalmente, su carácter espacioso, su espaciosidad»³⁹. Por lo cual, el modo de unión de la multitud de puntos es la ex-tensidad y no simplemente el ex-de; es más, es el modo de realidad propio de los cuerpos, la espaciosidad es la extensidad.

Pues bien, el orden transcendental no sólo es un orden de modos de realidad, sino que también es un orden dinámicamente abierto. En él, la forma más elemental de la transcendentalidad es el ex-de de la espaciosidad: «El ex-de de la espaciosidad constituye la primera y primaria forma de la transcendentalidad, y, por tanto, la primera y más elemental forma de la apertura dinámica de lo real en cuanto real; es su primer momento sistemático»⁴⁰. Para Zubiri, toda realidad, como la materia es universal, se constituye en la espaciosidad, pero a él tampoco le parece que esto dé lugar a un materialismo, pues no toda realidad es en sí misma espaciosa.

Esto no es materialismo; sería, si se me permite el vocablo, materismo, que es cosa distinta. Que todas las realidades accesibles a nuestro Mundo existen y surgen y están producidas en el seno de la materia y en función de ella... Esto es un hecho inconcuso. Como principio estructural de la realidad en este sentido primario, y principio estructural de su enriquecimiento, toda realidad no es que sea espaciosa en sí misma, pero sí que toda realidad se constituye en el espacio y en función del espacio. Toda realidad se constituye en la espaciosidad⁴¹.

Aunque por la materia haya en toda realidad una básica homogeneidad, esto no significa ni que haya sólo notas materiales ni que haya nada más que un modo de realidad, por más que todos ellos se apoyen en la espaciosidad. Entre todos los modos de realidad intramundanos hay una diferencia gradual⁴² y todos y no sólo uno constituyen el sistema transcendental⁴³.

³⁵ ETM 160.

³⁶ ETM 139.

³⁷ Cfr. ETM 140.

³⁸ ETM 141.

³⁹ ETM 142.

⁴⁰ ETM 163.

⁴¹ ETM 170.

⁴² Cfr. ETM 172-179; EM 146-148.

⁴³ Cfr. ETM 179-185; EM 148-151.

Así pues, tenemos una afirmación de la universalidad de la materia en lo talitativo y transcencial, pero, a la par, una negación de que lo intramundano sea sólo materia.

2. Reísmo

En lugar de «partir de un concepto general de realidad»⁴⁴, como harían los realismos clásicos, para su reísmo, que es su peculiar realismo⁴⁵, Zubiri comienza analizando cómo lo real se presenta en la intelección como algo de-suyo⁴⁶. Décadas antes de forjar “reísmo”, ya había considerado la singularidad de su realismo: «Mi posición es, pues, si ustedes quieren, un realismo, no de las cosas, sino un realismo de la realidad, del carácter de realidad»⁴⁷.

Para Zubiri, lo aprehendido en intelección sentiente consta de un contenido y además éste está captado como real, como algo de-suyo, pues se hace presente como tal. Lo que define a la realidad es el de-suyo. Pero Zubiri no se conforma con considerar la realidad como modo de alteridad en la aprehensión, es decir, como formalidad del de-suyo, sino que también se interesa por la realidad en cuanto tal. La cuestión está en «cómo se llega a la realidad de las cosas por una descripción de la realidad aprehendida como realidad»⁴⁸. El reísmo invierte el realismo clásico⁴⁹ y toma distancia también de los idealismos.

En lugar de creer que el realismo consiste en ir de las cosas a mi aprehensión, digo al revés: que el realismo consiste en ir de la realidad aprehendida a lo que son las cosas allende la aprehensión. El idealista nos dice que el contenido en la aprehensión es pura y simplemente una representación mía. Y eso es lo que niego en nombre de los hechos. No es una representación sino una presentación. Lo percibido ni es una cosa fuera de la aprehensión, ni es una representación mía, sino que es lo percibido en cuanto algo “en propio”. Y entonces el movimiento ulterior consiste en ir de esa realidad aprehendida a lo que son “en propio” las realidades allende. Y este es un camino lleno de problemas⁵⁰.

Un lugar privilegiado para ver qué entiende el filósofo español por reísmo es la cuestión de la realidad de las cualidades sensibles⁵¹; ahí precisamente es donde aparecerá este neologismo en *Inteligencia sentiente*, si bien era un problema que ya había tratado en “El concepto de la materia”. Si «la intelección sentiente en lo que tiene de sentiente es mera actualización de realidad»⁵², entonces las cualidades sensibles son aprehendidas como reales, por lo cual, «las cualidades sensibles son reales»⁵³.

Sin menoscabo de lo que diga la ciencia, Zubiri no cree que las cualidades sensibles puedan tener la consideración de simples impresiones subjetivas; ahora bien, que sean reales en la aprehensión no quiere decir que sean reales allende la intelección sentiente e

⁴⁴ ETM 446. Sobre la crítica de Zubiri a los realismos ingenuo y crítico, cfr. J.A. Nicolás, *La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana*, en A. Pintor-Ramos *et alii* (editado por), *El valor de lo real: Homenaje a Diego Gracia*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 2021, pp. 205-231, pp. 214-227.

⁴⁵ Sobre su idea de realidad, cfr. A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, cit., pp. 425-471.

⁴⁶ Cfr. ETM 446; IRE 173.

⁴⁷ FP1 630; cfr. FP1 651.

⁴⁸ EM 374.

⁴⁹ Cfr. J.A. Nicolás, *La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana*, cit., p. 206.

⁵⁰ EM 360.

⁵¹ Cfr. ETM 336-346; IRE 171-188. A Millán-Puelles, la solución de Zubiri para las cualidades sensibles le parece extraña, pues no identifica realidad con existencia y no considera que sonido y color sean reales allende la percepción (cfr. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro* (1990), en *Obras completas*, vol. VIII, Madrid, Asociación de filosofía y ciencia contemporánea – Rialp, 2015, pp. 292, 306-308).

⁵² IRE 153.

⁵³ IRE 150.

independientemente de ella. Pero tampoco le parece que la realidad de éstas se reduzca, como fue usual tanto en la modernidad como en el realismo crítico, a la referencia por vía causal que tendrían con la realidad extra animam⁵⁴. Su posición⁵⁵ la va a fijar sobre la realidad como formalidad del de-suyo y la intelección humana como «mera actualización de lo real en inteligencia sentiente»⁵⁶.

Ni lo percibido es una representación ni la realidad viene definida por ser un tipo o una zona de cosas: «Lo percibido ni es una cosa fuera de la aprehensión, ni es una representación mía, sino que es lo percibido en cuanto algo “en propio”. [...] Lo que pasa es que realidad es reidad. Es el carácter de “en propio”. Y esto está dado formaliter en la aprehensión»⁵⁷. Así pues, realidad es formalidad, aquella «según la cual lo aprehendido sentientemente [...] se nos presenta como siendo en sí mismo algo “en propio”, algo “de suyo”. [...] Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente»⁵⁸. Ahora bien, lo real, en la intelección, goza de lo que Zubiri conoce como prius, es decir, lo aprehendido tiene anterioridad a su actualidad intelectual en la misma actualidad:

Al hombre le es presente la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse. No es una anterioridad respecto de la respuesta, sino una anterioridad respecto de la aprehensión misma. [...] la nota es real en sí misma, y en esto es en lo que consiste ser formalmente anterior a su propio presentarse. Es una anterioridad no temporal, sino de mera formalidad⁵⁹.

Entendida así la realidad, más que en un realismo, al parecer de Zubiri, estaríamos en un «reísmo»⁶⁰. Para él, en el reísmo quedan abiertos «modos posibles de realidad (cualidades sensibles, cosas externas, notas internas, personas, realidades extramundanas, etc.)» e incluso «modos distintos de realismo»⁶¹.

A partir de que realidad es formalidad e intelección es actualización, Zubiri afirma la realidad de las cualidades sensibles: «Aprehendidas en intelección sentiente son reales, esto es, lo presente en ellas lo es siendo ellas “de suyo” tal o cual cualidad; y que esta su realidad no hace sino estar actualizada en nuestra intelección sentiente»⁶².

Respecto del inteligente sentiente, las cualidades sensibles aprehendidas son impresiones que, como tales, tienen un momento de afección, por el cual, el sentiente queda afectado; y

⁵⁴ Cfr. SR 37; ETM 336-340; IRE 171.

⁵⁵ Cfr. IRE 172-182.

⁵⁶ IRE 13.

⁵⁷ EM 360.

⁵⁸ IRE 172-173.

⁵⁹ IRE 61-62. Si no fuera por el prius, Zubiri caería del lado del idealismo (cfr. A. Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 123-124).

⁶⁰ ETM 446; IRE 173. Pese a que Zubiri lo llame simplemente reísmo, no son pocos los apellidos que ha recibido su realismo para distanciarlo de los clásicos (cfr. J.A. Nicolás, *La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana*, cit., pp. 211-212). Además, en contraste con Kant, Luengo lo considera un «“realismo crítico transcendental” donde realidad es formalidad y orden transcendental que antikantianamente recupera su dimensión talitativa» (J. Luengo Rubalcaba, *El legado de Kant en Zubiri*, en J.A. Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 111-127, p. 117). Aunque Zubiri nunca se haya definido desde el idealismo, Gracia habla de «idealismo de cuño nuevo» (D. Gracia, *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri-Tricastela, 2017, p. 276). Wessell incluso lo entiende asimilable al idealismo de R. Reiniger y parecido al de Bradley (cfr. L.P. Wessell Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri: Valoración crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 221, 242-243).

⁶¹ ETM 337 n. 5.

⁶² IRE 174.

otro de alteridad, gracias al cual, lo sentido se presenta como algo otro al sentiente. Este momento tiene, para Zubiri, contenido y formalidad. En el caso de los animales, la formalidad es de estimulidad, por lo que los contenidos son aprehendidos como signos de respuesta. En cambio, por el hombre, tanto varones como mujeres, lo son como algo que es lo que es en propio, de-suyo, porque la formalidad lo es de realidad: «Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente»⁶³. Las cualidades, en cuanto aprehendidas, son sensibles y, en cuanto lo son como algo de-suyo, son cualidades sensibles reales; de modo que, aunque no lo sean extra animam, en la aprehensión, lo son impresivamente: «Sea cual fuere la estructura psico-orgánica de mis sensaciones y de mis percepciones, lo que en ellas me es presente está presente “de suyo”. [...] Que sean impresiones nuestras no significa que no sean reales, sino que su realidad está presente impresivamente»⁶⁴.

Con independencia de lo que haga posible el proceso del sentir, esto no es sentido; en cambio, la cualidad sensible está presente, no es una actuación, sino que goza de actualidad en la intelección, “está” presente y lo está además como algo de-suyo, por tanto, como realidad. No se trata de que esté presente como si fuese real o que sea una presencia con aptitud para serlo o pretensión de serlo; por el contrario, lo que tiene actualidad está presente conforme a lo que es de-suyo, por lo que está presente como real. Ahora bien, «las cualidades sensibles son momentos reales de lo percibido, pero tan sólo en cuanto percibido, es decir, son reales tan sólo en la percepción»⁶⁵.

Si extra animam algo es real, no lo es por encontrarse en lo allende la intelección, por tener una “sistencia” extra animam, sino por ser algo de-suyo. Si bien las cualidades sensibles no son, para Zubiri, reales allende la intelección sentiente, sin embargo, lo son en ella porque están presentes como algo de-suyo. Esta formalidad del de-suyo no es, por tanto, patrimonio exclusivo ni de lo allende ni de lo aquende la intelección.

Las cualidades, con independencia de la explicación científica, en tanto que actuales, son reales⁶⁶ y no subjetivas⁶⁷.

Lo aprehendido no deja de ser real porque lo sea solamente en la percepción. Consideradas desde las cosas allende la percepción, las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción. Es la cualidad real la que está presente como formalidad en la percepción. La actuación no significa que las cualidades no pertenezcan realmente a la cosa, sino que le pertenecen a ella tan sólo en ese fenómeno que llamamos percepción. Por tanto, afirmar que las cualidades sensibles son reales no es realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella. Lo que sucede es que la ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles⁶⁸.

Y es que la ciencia, aunque se ocupe de cómo se produzcan, no se ocupa de qué sean en tanto que percibidas ni la fenomenología tampoco, pues se limitaría a dar una descripción. Zubiri, en cambio, dice que son reales en la impresión gracias a que realidad es formalidad del de-suyo.

⁶³ IRE 154.

⁶⁴ IRE 151.

⁶⁵ ETM 340.

⁶⁶ Cfr. IRE 175-177.

⁶⁷ Cfr. IRE 177-182.

⁶⁸ IRE 176.

Realidad no es un estar “allende” la impresión, sino que realidad es mera formalidad. En su virtud lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real “en” la impresión y lo que es real “allende” la impresión. No se trata, por tanto, de contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad. Lo real “en” la impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real “en” ella. [...] Ahora bien, esto no es un juego de palabras. Porque lo real es siempre y sólo lo que es “de suyo”. Lo real “allende” no es real por ser “allende”, sino que es real por ser “de suyo” algo “allende”. Allende no es sino un modo de realidad⁶⁹.

Lo allende y lo aquende son reales por esa común formalidad de realidad que tienen, no por un concepto común para dos casos particulares. Son realidades entre las que hay una unidad física y no conceptual⁷⁰; no simple coincidencia en una formalidad. Y, en la intelección, somos llevados desde lo aprehendido a la realidad allende; secundarlo será tarea propia de la razón.

La impresión de realidad actualiza, en efecto, la formalidad de realidad [...] en modos distintos, y entre ellos está el modo “hacia”. Lo cual significa que es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un “allende” lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real “allende”. Esto deja abierto cuál sea el término del “hacia”. Es un término esencialmente problemático; en principio podría ser incluso un vacío de realidad. Pero en todo caso este vacío estaría inteligido en el momento mismo de realidad en “hacia”, constitutivo de la impresión de realidad⁷¹.

Las cualidades sensibles, aunque no son reales allende, no por ello son subjetivas. Zubiri no considera que la relatividad a un sujeto sea subjetividad⁷², ni siquiera el ser propiedad de un sujeto, sino que le pertenezca de-suyo⁷³, por variable, relativo y fugaz que sea. Las cualidades sensibles son relativas a un sujeto, pero no le pertenecen de-suyo.

[Las cualidades] no son subjetivas en su aspecto percipiente porque no son actos subjetivos, sino subjetuales, cosa muy distinta. Y en su aspecto de envolver algo percibido, las cualidades no son realidades “subjetivas”, esto es, no son cualidades de mi sujeto, porque esto equivaldría a afirmar que mi intelección es caliente, es sonora, etc., lo cual es absurdo⁷⁴.

Ahora bien, la relatividad a un sujeto no impide que sean reales, aunque no sean subjetivas. Pero tampoco la unicidad de una percepción hace que sean subjetivas.

Lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica [de los estados fisiológicos], no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es “única”. La zona de lo real en la

⁶⁹ IRE 152.

⁷⁰ Cfr. IRE 152.

⁷¹ IRE 153; cfr. ETM 341-343. El “hacia” es el modo propio de presentación de la realidad en la kinestesia (cfr. IRE 101-102,105; A. García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, cit., pp. 393-405); es direccional y, al recubrir los otros sentires, el término de ese hacia es vario: «El oído siente el sonido, pero como realidad que da “noticia”. En tal caso, el “hacia” es un ir a través de lo sentido hacia lo noticiado [...]: el allende es lo notificante. La vista siente algo delante de mí. El “hacia” es entonces un ir hacia dentro: el allende no es entonces sino el fondo de lo que está presente; no es cosa distinta, y sin embargo es allende. Así, para todo griego, lo que son las cosas ante la vista [...] es “eidos”. Yendo hacia dentro de este eidos, Aristóteles pretenderá que las cosas son en su fondo formas sustanciales: la forma sustancial es un allende del eidos hacia dentro. Puede ser que el hacia consista en ir hacia otra cosa distinta de la que estamos percibiendo: el allende es entonces esta otra cosa cuya conexión con lo que percibimos inmediatamente puede ser a su vez de distinto carácter» (ETM 342).

⁷² Cfr. IRE 180-181.

⁷³ Cfr. IRE 55, 180.

⁷⁴ IRE 179.

percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad. La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva “única” pero no “subjetiva” en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia⁷⁵.

Si es un realismo ingenuo considerar que las cualidades son propiedades de algo real allende la percepción, para Zubiri es un subjetivismo también ingenuo considerarlas subjetivas por no pertenecer a lo real allende. Lo que no es allende no es sin más subjetivo: «El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo»⁷⁶.

Si lo real es lo extra animam y las cualidades sensibles son subjetivas, no le parece posible a Zubiri ir de lo sensible a lo real, por tanto, habría que decir, ir más allá de la modernidad. El racionalismo lo habría intentado por medio de los conceptos, pero, por más que éstos nos digan algo de una realidad, no son nada más que conceptos objetivos. Aunque el hombre los necesite, ellos necesitan que lo concebido esté ya dado como real en impresión. Si no fuera así, la ciencia nunca lo sería de la realidad, sino que «sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad»⁷⁷.

Recurrir a la causalidad también es insuficiente, pues, si lo percibido es algo subjetivo, la causalidad no puede llevar más allá de quien perciba. Para que hubiera una correspondencia, Zubiri entiende que se ha de partir de lo percibido como real.

Por tanto, si no son realidad del sujeto, y se niega que sean reales en sí mismas, ¿en qué se fundaría la causalidad? El razonamiento causal nos llevaría de lo subjetivamente coloreado al concepto de un sujeto coloreado distinto del mío, pero jamás de un sujeto a una realidad. La causalidad no parte solamente de las impresiones subjetivas de realidad, sino que tiene que apoyarse en lo percibido mismo. Y si lo percibido es formalmente subjetivo, entonces la causalidad cae en el vacío. No hay causalidad ninguna que pueda llevar de lo puramente subjetivo, esto es, de las impresiones subjetivas, a lo real. Este realismo crítico es, en todas sus formas, una concepción pseudo-realista⁷⁸.

Pero un error más grave, a su parecer, es entender el sentir como una relación entre sujeto y objeto⁷⁹: «La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva»⁸⁰. En la intelección hay una actualización tanto de lo cualitativo como de la formalidad de lo real.

En el reísmo, no hay una zona allende, que lo sería de lo real y objetivo, separada de la zona de lo aquende, que lo sería de lo irreal y subjetivo, sino que tanto lo allende como lo aquende son zonas de realidad articuladas entre sí⁸¹. Ambas vienen definidas por la formalidad del de-suyo: «Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el “de suyo”, la reidad»⁸². Ahora bien, aunque Zubiri distinga entre lo allende y lo aquende, lo extra cogitationem no ha de confundirse con la cosa en sí kantiana⁸³.

Ambas zonas, para Zubiri, tienen en común ser reales, tener la formalidad del de-suyo; en lo que divergen es en el contenido, que, en lo percibido, es insuficiente «en la línea de las realidades. La insuficiencia de la realidad en la percepción es lo que distingue a ambas

⁷⁵ IRE 181.

⁷⁶ IRE 178.

⁷⁷ IRE 178.

⁷⁸ IRE 179-180.

⁷⁹ Cfr. IRE 181-182.

⁸⁰ IRE 181.

⁸¹ Cfr. ETM 336-346; IRE 182-188.

⁸² IRE 183; cfr. FP3 19-73; SE 389-412; ETM 341.

⁸³ Cfr. IRE 182.

zonas de la realidad, y lo que de la realidad percibida nos lleva a la realidad allende la percepción»⁸⁴; será la labor siempre inconclusa y problemática de la razón. La articulación de las dos zonas ha lugar en la misma realidad aprehendida en impresión intelectual; en ella Zubiri destaca el modo en “hacia” de la aprehensión de la realidad.

No es [...] un “hacia” extrínseco a la realidad, no es una dirección hacia la realidad, sino que es la realidad misma como dirección o, si se quiere, la dirección como modo de realidad sentida. Con lo cual el término de esta dirección es siempre algo problemático en principio: es justo la realidad allende la percepción. [...] El “hacia” recubriendo los demás sentires, es ahora el “hacia” recubriendo las cualidades sensibles en sí mismas y, por tanto, lanzándonos en ellas “hacia” lo real allende lo percibido⁸⁵.

El término del hacia al que es lanzada la razón podrá ser muy variado, necesariamente no han de ser dos cosas numéricamente idénticas⁸⁶, hasta podría ser, como vimos, un vacío de realidad. El reísmo zubiriano no sólo amplía el orbe de la realidad a las cualidades sensibles, sino que también integra en él la irrealidad, porque, como realidad es formalidad del de-suyo, lo que se opone a lo real no es lo irreal, sino lo arreal, es decir, lo que está aprehendido con la formalidad de estimulidad y no con la de realidad⁸⁷. Zubiri, con su reísmo, no sólo trata de ir más allá de la modernidad sin volver a un realismo clásico, sino que también va a considerar la realidad como lo metafísico, con lo cual trata de que estén abarcados por su orden transcendental lo allende y aquende la aprehensión intelectual, así como lo real y lo irreal.

3. Sensismo

Frente al contenido de una aprehensión de estimulidad, en la aprehensión de realidad las notas no son signos de respuesta, no se limitan a determinar el proceso del sentir⁸⁸, sino que quedan como algo de-suyo, cada una es algo en propio: «la nota es “en propio” lo que es»⁸⁹. Así, v. gr., el dulzor ciertamente se siente dulce, pero queda como algo que es dulce de-suyo. Que se diga que es dulce, no significa que quede como siendo un ente, sino que el

⁸⁴ IRE 183.

⁸⁵ IRE 183-184.

⁸⁶ Espinoza dice: «Zubiri también olvida y cae en posiciones de subjetivismo ingenuo que reposan en realismos que luchan contra el realismo ingenuo. [...] Sin embargo, esto es un error grave (error que está sujeto a los problemas que tiene el lenguaje para expresar de modo correcto lo constructo mismo que se nos impone). [...] nuestro pensador da por hecho de que “hay” cosas “allende” la percepción y con esto se puede malentender lo que sea ese “allende”» (R.A. Espinoza Lolas, *Realidad y ser en Zubiri*, Granada, Comares, 2013, pp. 239-240). Ahora bien, Zubiri no creo que dé por hecho que las haya ni qué realidades sean ni cómo, sino que parte de lo presente en intelección, una de cuyas formas de presencia es que la realidad está sentida en “hacia”, que es lo que le da pie para hablar de lo allende; ahí está la inversión del reísmo frente a los realismos clásicos (cfr. ETM 341-343; EM 360; IRE 153, 184), con todo el problematismo de este camino. Acaso habría que preguntarse si se daría implícitamente en Zubiri un cambio, v. gr., respecto a Locke, Reid, Kant o incluso Husserl, por el cual, en virtud de la realidad en “hacia”, tendríamos, en vez de un *credere realitatem extra animam*, un *credere in realitatem extra animam*; si lo habría también en la intencionalidad heredada de Brentano y Husserl, pues lo real actualizado en intelección sentiente no es entendido, sino in-tendente.

⁸⁷ Cfr. NHD 74-86; FP3 35-47; HRI 13-70; ILO 91-95; IRA 298-299. Para Suárez, al haber considerado al ente real como el objeto adecuado de la metafísica, el ente de razón, si bien le dedica la última disputación, no formaría propiamente parte de ella. Para Zubiri, en cambio, lo irreal sería parte de la metafísica por ser un modo de ser real (cfr. C. Baciero, *Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri*, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía», VII, 1980, pp. 235-246, p. 239; A. Savignano, *El diálogo de Zubiri con Suárez: De la ontología a la metafísica*, en «The Xavier Zubiri Review», XV, 2019-21, pp. 5-15, p. 12).

⁸⁸ Cfr. IRE 28-30.

⁸⁹ IRE 56.

“es” vendría forzado por la lengua⁹⁰: «Esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de realidad o realidad»⁹¹.

Para Zubiri, el empirismo habría tenido sólo en cuenta los contenidos, dejando de lado la formalidad de realidad⁹². Sin embargo, esto no es exclusivo de los empirismos, sino que ha sido a su parecer patrimonio común de toda la filosofía, pues «no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha resbalado sobre su formal momento sentido de realidad: no ha visto la impresión de realidad»⁹³.

En los sensualismos, además de no percatarse de la formalidad de realidad, «los contenidos del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles»⁹⁴. Como Zubiri cuenta con los contenidos y con la formalidad, considera que su filosofía no es un sensualismo, sino un sensismo: «El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre “de suyo”, y la forma primaria y radical de sentir el “de suyo” es el sentir intelectual»⁹⁵.

Así Zubiri trata de superar la demediación del mundo en sensible e inteligible, pues la aprehensión primordial de realidad tiene carácter impresivo, es impresión de realidad. Ésta es ciertamente inteligida, pero, a la par, sentida. No hay sólo intelección, sino intelección sentiente. Si con la cara del sensismo de la intelección sentiente Zubiri trata de superar cualquier sensualismo y empirismo, con la del inteleccionismo, que veremos ahora, procura tomar distancia de los intelectualismos. Y respectivamente también de escepticismos y dogmatismos⁹⁶.

4. Inteleccionismo

Zubiri coronó su obra con un amplio tratamiento de la inteligencia sentiente, pero no pudo hacer lo mismo con el sentimiento afectante y la voluntad tendente, pese a su querencia a ello: «[La] respectividad en impresión de realidad, aun cuando constituye la intelección en cuanto tal, sin embargo, no se limita a constituir formalmente la intelección, sino que el momento de realidad así inteligido determina en respectividad dos otras grandes dimensiones: el sentimiento y la voluntad»⁹⁷. No obstante, ya le había dedicado décadas antes un curso a la voluntad⁹⁸ y el sentimiento tuvo un gran protagonismo en otro sobre lo estético⁹⁹. Ahora bien, fue sólo en sus últimos años, pues el sentimiento afectante sólo lo encontramos en el véspero de su obra, cuando apareció esta tríada¹⁰⁰, que de distintas maneras se había impuesto desde Tetens, Mendelssohn y Kant sobre la bina νοῦς y ὄρεξις de Aristóteles.

⁹⁰ Cfr. IRE 56.

⁹¹ IRE 57; cfr. IRE 60, 173, 282; EM 362-363.

⁹² Cfr. FP2 284-285; SR 24, 248; EMT 132; HD 92, 397.

⁹³ IRA 89.

⁹⁴ IRA 89.

⁹⁵ HD 46; cfr. IRA 89.

⁹⁶ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, cit., pp. 126, 171-172; C. Rodríguez Rodríguez, *La crítica zubiriana al sensualismo moderno*, en A. Pintor-Ramos (coordinado por), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, pp. 295-313, pp. 302-307.

⁹⁷ EM 214.

⁹⁸ Cfr. SSV 17-193.

⁹⁹ Cfr. SSV 327-343.

¹⁰⁰ Cfr. SH 11-18, 27-41, 93-94; ETM 407, 416-17, 422-423, 435; HD 54-56, 79, 349-351, 474-475; TDSH 7; EM 271, 214-215; IRE 281-285.

En Zubiri, esa tríada apareció tardíamente y lo hizo maridada con sendos momentos del proceso del sentir, que ya lo había pensado previamente en tres¹⁰¹: suscitación, modificación tónica y respuesta¹⁰².

[En el animal humano] el estímulo ya no es meramente estimulante, sino que es “realmente” estimulante, es realidad estimulante. Estímulo, pero de realidad. [...] La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el sentimiento. [...] La tendencia y el apetito ceden el paso a la volición. La volición tiene esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad. Con ello, la unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estímúlica (estimulación, afección tónica, tendencia), se torna en unidad procesual “humana”; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real)¹⁰³.

La impresión, como tal, tiene una estructura: afección, alteridad y fuerza de imposición¹⁰⁴; pero también una función suscitante. Pues bien, la suscitación tiene carácter procesual. Cuando el momento de alteridad viene definido por la formalidad de realidad, la impresión aprehensiva lo es de realidad y entonces no se trata de un puro sentir, sino de intelección sentiente. Pero ésta no es sólo aquello que determina la estructura de todo el inteligir del hombre, sino también un proceso que no lo es simplemente de sentir, pues tanto la modificación tónica como la respuesta las cualifica la realidad.

Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas¹⁰⁵.

De modo que no sólo lo referente al inteligir queda determinado por la realidad, sino también todo lo específico del hombre y su vida. Pero que la intelección lo determine todo no quiere decir, para Zubiri, que su filosofía sea un intelectualismo, pues éste consistiría en dar la función radical a los conceptos. Por ello, éste sólo sería posible en una inteligencia concipiente¹⁰⁶; lo suyo sería un «inteleccionismo»¹⁰⁷, pues el acto propio de la inteligencia sentiente no «es concebir y juzgar lo dado a ella»¹⁰⁸ por los sentidos, sino que lo real es aprehendido en impresión, lo cual da lugar a los demás modos de intelección y también al sentimiento y a la volición¹⁰⁹.

La unidad como proceso del sentir no desaparece cuando del hombre se trata: «La unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estímúlica de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual “humana”; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real)»¹¹⁰. Lo mismo que en la

¹⁰¹ Cfr. SR 31.

¹⁰² Cfr. IRE 28-30.

¹⁰³ HD 350.

¹⁰⁴ Cfr. IRE 31-34.

¹⁰⁵ IRE 283; cfr. SH 457; A. Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, cit., pp. 124-127.

¹⁰⁶ Cfr. IRE 282-284.

¹⁰⁷ IRE 284; SH 457.

¹⁰⁸ IRE 87; cfr. IRE 85-87.

¹⁰⁹ Cfr. IRE 283-284.

¹¹⁰ HD 55.

inteligencia, el resto del sentir tampoco va en paralelo al sentimiento y a la volición: «Vertido a la realidad, el hombre es por esto animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente»¹¹¹.

Si lo propio de la intelección es la aprehensión impresiva de realidad, «la acomodación tónica a lo real es, justamente, la esencia formal de un sentimiento»¹¹² y la «volición es responder tendentemente determinado por la realidad»¹¹³ y «determinación de lo que realmente quiero hacer y ser»¹¹⁴. En la inteligencia, el sentimiento y la volición, la actualidad cobra sendos modos de actualidad, es decir, está presente de manera distinta.

Las maneras como la realidad está presente a estas tres dimensiones constitutivas y radicales del hombre, a saber, inteligencia, voluntad y sentimiento, son distintas por la índole misma de aquél a quien se refieren. Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de verum; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de bonum; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de pulchrum¹¹⁵.

Pero el inteleccionismo no sólo se opone, en el modo en que acabamos de ver, al intelectualismo, sino también al voluntarismo, pues lo determinante es la inteligencia, y habría que decir que lo haría también al sentimentalismo por lo mismo¹¹⁶: «Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas»¹¹⁷. Pero, además, el inteleccionismo se opondría también al pragmatismo por la misma razón, por más que no falte en el guipuzcoano una dimensión pragmática¹¹⁸.

Así pues, aunque Zubiri no se considere un intelectualista, sin embargo, entre inteligencia y sentimiento y volición hay una jerarquía, pues lo determinante en los tres es la realidad y ésta viene dada en la intelección.

Como hemos podido ver de la mano de estos cuatro neologismos, la filosofía de Zubiri está atravesada por la convicción de que la unidad y la distinción no se excluyen, de que la unidad no lo es a costa de ningún reduccionismo ni de la negación de la multiplicidad y la jerarquía.

La universalidad de la materia no excluye de lo cismundano lo inmaterial y esto no se da al margen de aquella. La realidad no queda reducida a lo extra animam, pero entre la realidad allende y la aquende hay distinción; ni tampoco su idea de realidad destierra de la república metafísica a lo irreal. Entre el sentir y lo específico del hombre no hay una simple unión por fases de actuación, sino que, distinguiéndose lo uno de lo otro, se da una unidad en lo facultativo y en los actos de la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Pero estas facultades no se encuentran en un plano de igualdad, pues es la primera la que determina las otras dos.

¹¹¹ IRE 284.

¹¹² SSV 353.

¹¹³ EM 214.

¹¹⁴ SH 37.

¹¹⁵ EM 354-355.

¹¹⁶ Cfr. IRE 284-285.

¹¹⁷ IRE 283.

¹¹⁸ Cfr. A. Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, cit., pp. 116-120, 125-126.

Materismo, reísmo, sensismo e inteleccionismo no son sólo neologismos demandados por la novedad de una filosofía que busca decirse a sí misma, sino también claves de interpretación de ésta. Más allá de este marco, nos dicen estos neologismos, no encontraremos a Zubiri.

LA CREACIÓN EVOLUTIVA

Antonio González Fernández

Abstract: This text presents a philosophical-theological reading of the first chapters of the book of *Genesis* that is capable of integrating not only the theory of evolution, but also the most recent contributions of the sciences in relation to the genesis of modern humanity. The idea of creation does not refer to a temporal beginning, but to a transcendental beginning from which created things hang, in their autonomy and diversity. An autonomy that culminates in humanity, whose "essence" is not defined by an idea or a set of things, but by the human capacity for a "we", in which the extraordinary theological nature of the human is also situated.

Keywords: Creation, Evolution, *Fontanalidad*, Maimonides, Zubiri.

* * *

1. Introducción

En el diálogo entre "ciencia y fe" es menester recurrir a la filosofía. La filosofía proporciona una reflexión sobre el estatuto epistemológico de los distintos saberes involucrados en este diálogo, trátase de las ciencias naturales, de las ciencias religiosas, o de la teología. Además, la filosofía ofrece la posibilidad de una reflexión crítica sobre los presupuestos "metafísicos" implicados en muchos de los conceptos que utilizan las distintas disciplinas, ya que con frecuencia estos conceptos son solidarios de una determinada concepción de lo real. En nuestro caso, basta con aludir al concepto de "especie", que tiene un claro origen en la filosofía griega, y cuyo uso no siempre está libre de los presupuestos determinados por tales orígenes. De nuevo, la reflexión sobre tales presupuestos ya no es de carácter puramente científico, sino de índole inexorablemente filosófica.

En este texto no nos ocuparemos de los aspectos más externos del conflicto entre "creación y evolución". Baste señalar la diferencia entre el contexto estadounidense del famoso "juicio del mono", de 1925, y el hecho de que Darwin esté enterrado con todos los honores en la abadía de Westminster, en Londres. Esto no sólo pone de relieve ciertas diferencias entre las teologías americanas y europeas, sino que también nos abre a considerar las dimensiones comerciales e ideológicas de tales hechos. Mientras que el "juicio del mono" fue provocado y aprovechado por los comerciantes locales de Dayton, el darwinismo sirvió al imperio británico para justificar algunos de sus más brutales procedimientos con las poblaciones "inferiores" de las colonias. Este uso ideológico continúa todavía hoy cuando algunos divulgadores "científicos" y periodísticos presentan la posición cristiana en tales asuntos como si fuera la de los clérigos más conservadores de Dayton, mostrando un brutal desconocimiento del cristianismo y de la teología que pretenden desacreditar.

Aquí simplemente vamos a tomar la teoría de la evolución como un punto de partida, para hacer una lectura filosófico-teológica de la misma. La filosofía nos servirá para controlar críticamente algunos de los conceptos utilizados. Como cuando se dice que la evolución es solamente una "teoría" y no un hecho. Pero toda ciencia es teoría, y no una acumulación de hechos. Los hechos de los que trata la ciencia están siempre encuadrados en

las teorías científicas, e interpretados por ellas. Sin embargo, las teorías no son simples “construcciones” ideales. Al mismo tiempo que la ciencia «construye» libremente sus hipótesis, también «profundiza» en el mundo que le rodea¹. Elaborar teorías es indagar en el mundo, corroborando o «falsando» las propias construcciones. Ciertamente, toda teoría puede llegar a ser refutada, para ser sustituida por otra mejor. Sin embargo, aquí nos basta con tomar la teoría de la evolución como una teoría ampliamente confirmada, aunque siempre susceptible de mejora, como podrían serlo, por ejemplo, las grandes teorías de la física contemporánea.

2. El contexto de los relatos bíblicos

Recordemos que las Escrituras judías y cristianas tienen al menos dos relatos sobre la creación, contenidos en los dos primeros capítulos del libro del Génesis, cada uno de los cuales presenta una teología propia. Digo “al menos” porque en las Escrituras se pueden encontrar otras muchas reflexiones sobre la creación, algunas de ellas muy importantes, tales como las que aparecen en los Salmos o en libro de Isaías. De los dos relatos mencionados, el más antiguo es el llamado “yahvista” (J, de *Jahwist*), que aparece en el capítulo segundo del Génesis (Gn 2:4b-25). Más reciente es el relato “sacerdotal” (P, de *Priesterschrift*), que aparece en el primer capítulo (Gn 1:1-2:4a). Ambos relatos fueron unidos posteriormente en un solo texto, pasando a formar parte de la Torah.

La perspectiva de la Torah se enfoca en la historia, y no en la naturaleza. El centro de la Torah es la constitución de Israel como un pueblo alternativo, gobernado por Dios, a partir de los relatos sobre su liberación de la esclavitud bajo el imperio egipcio. Desde este punto de vista, las cosas naturales se consideran en función de esa historia de liberación, y no por sí mismas. De ahí la peculiar concepción hebrea del tiempo. Mientras que la mayor parte de las culturas han entendido el tiempo de forma cíclica, según el modelo natural de la alternancia de las estaciones y de las cosechas, Israel piensa el tiempo en forma histórica, es decir, linealmente, con un principio y un fin. El Talmud judío subraya esta visión histórica de lo natural cuando habla de una creación mediante «diez palabras» u órdenes divinas, en correspondencia con las «diez palabras» o mandamientos del libro del Éxodo².

Esta perspectiva histórica se encuadra en un contexto externo que podemos llamar “anti-imperial”. Esto es particularmente notorio en el relato P, que no sólo se contrapone a las legitimaciones ideológicas de los imperios de su entorno (representados narrativamente por Egipto), sino también a la teología monárquica del relato J, que puede tener su origen en la corte de Salomón o de sus sucesores. Conocemos esas “teologías imperiales” por relatos tales como el *Enuma Elish*, que formaban parte del contexto semítico. La comparación con esos relatos nos permite no sólo captar sus similitudes culturales, sino también lo original de la perspectiva hebrea sobre la creación.

La intención anti-imperial es especialmente notoria en la insistencia en que Dios no sólo es el rey de Israel, sino el rey de toda la historia humana, y el rey de todas las cosas. Desde la perspectiva hebrea, el reinado de Dios cuestiona, hasta el punto de excluir, todo otro señorío, como el de los emperadores, o el de los mismos gobernantes de Israel (1 Sam 8:1-

¹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1983, pp. 103-133.

² Las «diez palabras» serían las órdenes para crear la luz, el firmamento, lo seco, la vegetación, las lumbreras, los animales marinos y aves, los animales terrestres, el ser humano, la orden de comer plantas, y la creación de Eva (*Abot* 5,1).

7). De ahí que Dios cree dando órdenes, tal como haría un rey. La creación no surge por la unión sexual entre dos divinidades, como se reproducía en los cultos imperiales de año nuevo, sino simplemente mediante la palabra divina. Tampoco es la creación el resultado de un combate cósmico, en el que una divinidad originaria es sacrificada, ni el ser humano es la mezcla de la sangre de un dios ejecutado con la arcilla de la tierra. El rey divino crea por la palabra, sin violencia.

De ahí también la peculiar posición del ser humano. Si en los mitos babilonios la imagen de la divinidad era el emperador, aquí la imagen y semejanza (Gn 1:27) es el ser humano (eso significa *adam*). Como imagen de Dios, el ser humano no ha sido creado para servir a los dioses, tal como sucedía en los relatos imperiales, sino simplemente como una especie de mayordomo, encargado de administrar la creación del Dios cuya imagen reproduce. Y es que los llamados “dioses” no son tales, sino simplemente cosas creadas, las cuales están más bien al servicio del ser humano, y no al revés. Así, por ejemplo, el sol, la luna, y las estrellas no son divinidades, sino simplemente “lumbreras” destinadas a marcar los tiempos y las estaciones.

Y esto significa entonces que la creación está “desacralizada”. Solamente el Creador, como distinto de las criaturas, es santo, tres veces santo. Las criaturas son simplemente tales. Como distintas del Creador, son realidades “seculares”, que tienen su autonomía propia. No están sujetas al arbitrio de poderes divinos, sino que tienen un orden propio, que puede ser conocido, y eventualmente utilizado, por el ser humano. En el relato J este orden se expresa como una progresiva viabilidad de la vida, es decir, como un paso del desierto al oasis, y al ser humano que lo cultiva³. En el relato P, el orden de la creación se expresa en una correspondencia de los días: el primer día (creación de la luz) se corresponde con el cuarto (creación de las lumbreras), el segundo día (separación de las aguas del cielo y las aguas de la tierra) se corresponde con el quinto (creación de aves y peces), y el tercer día (creación de la tierra y las plantas) se corresponde con el sexto (creación de animales terrestres y del ser humano). Obviamente no es un orden evolutivo moderno, sino una «etiología» del orden del mundo tal como lo podía observar un hebreo de su tiempo⁴.

Hay un día más, el sábado. La creación culmina en el descanso. Un descanso que Dios comparte con los seres humanos. No se descansa para trabajar, sino que se trabaja para gozar del sábado. Algo que nos muestra de nuevo una peculiaridad de la creación bíblica. La creación no acontece en función de algo, como pudiera ser el servicio a los dioses. La creación tiene su fin “sabático” en sí misma, no fuera de ella. Algo que también se expresa repetidamente en el hecho de que Dios va viendo que la creación «era buena» e incluso «muy buena», cuando finalmente aparece el ser humano (Gn 1:31). La creación es querida por sí misma, y no en función de otra cosa, a diferencia de lo que sucede usualmente en los mitos, y en algunas teologías.

Todo ello nos muestra una enorme diferencia entre la intención de los relatos bíblicos y el contexto de la teoría de la evolución. Los relatos no fueron compuestos para responder a los debates del siglo XIX y siguientes. Ello no obsta para que estos relatos se presten a reflexiones filosófico-teológicas relevantes para el presente. Es lo que puede suceder, por ejemplo, con la idea de la autonomía “secular” de la creación. Tratemos de pensar más despacio esa relevancia.

³ Según la lectura de X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2015, pp. 445-447.

⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 142.

3. La metafísica hebrea

Para comenzar a aproximarnos a lo que se pueda entender por creación, hemos de indicar que los relatos bíblicos, y la lengua hebrea en la que fueron escritos, suponen una especie de «metafísica implícita»⁵. Toda cultura, aunque no sea filosófica, contiene una cierta idea sobre la constitución del mundo. Así, por ejemplo, la lengua griega, y en general las lenguas indoeuropeas, construyen las frases en torno al “sujeto”, que es algo así como el “soporte” lingüístico del que se “predican” una serie de características, usando del verbo y de otros “predicados”. No es extraño que, de esta manera, el mundo griego, y la filosofía europea, haya articulado su metafísica en función de la idea de “sustancia” o de “sujeto” como últimos soportes de la realidad.

Por supuesto, cabe preguntarse críticamente si tales “metafísicas implícitas” son adecuadas para describir correctamente el mundo. Xavier Zubiri ha argumentado que las cosas no se nos dan primeramente como “sujetos” o “sustancias”, situadas por detrás de sus propiedades, sino como “sustantividades”, entendiéndose por tales la unidad estructural de esas propiedades, con suficiencia para constituir algo real. Para expresar este carácter sistémico de las cosas, tal como se presentan en nuestro trato con ellas, Zubiri recurrió a una característica de la lengua hebrea, el llamado “estado constructo”, con el que se expresa el modo en que una cosa queda constitutivamente afectada por la realidad de otra⁶. Claro que el hecho de que el hebreo vea las cosas en cierta manera no constituye ninguna justificación filosófica. Para tal justificación se requiere un análisis crítico de nuestra experiencia, y una búsqueda de cuál sea la mejor manera de expresarla. Del mismo modo, no está dicho que la teología deba adoptar sin más la “metafísica hebrea”, pues ella no tiene por qué ser solidaria con la revelación, la cual bien se podría expresar en otras perspectivas filosóficas.

Conviene sin embargo observar otra característica implícita en el modo hebreo de ver el mundo. La frase hebrea, en lugar de descansar sobre lo que en castellano llamamos “sujeto”, toma su apoyo en el verbo. El “sujeto” más bien funciona como el primero de los complementos verbales. En las traducciones bíblicas literales, escuchamos expresiones tales como “y fue David a Jerusalén”, que responden a ese primado de verbo sobre el sujeto. De hecho, en hebreo las raíces (*shoreshim*) o “lexemas” de las palabras corresponden a las tres letras con las que se forma usualmente el verbo. Esta prioridad del verbo es coherente con la visión histórica del mundo a la que hemos aludido. Podríamos decir que, para los primitivos hebreos, el mundo no estaba hecho de cosas naturales, de sustancias o de sustantividades, sino de acciones. Era un mundo histórico, un mundo humano, antes de ser un mundo natural.

De nuevo, el que en esta lengua las cosas se vean de este modo no significa que esta sea la forma más adecuada de hacerlo. Démonos sin embargo cuenta de algo muy importante. Ciertamente, se puede justificar filosóficamente que lo primero en nuestra experiencia no son unas presuntas sustancias “por detrás” de sus propiedades, sino el sistema constructo de tales propiedades. Igualmente podemos argumentar que, al ver determinada cosa, no solamente tenemos una cierta inmediatez de la misma, en cuanto vista por nosotros. Sin duda hay una inmediatez de lo que aparece. Pero también hay una inmediatez si cabe mayor del aparecer mismo. En este caso, el ver de la cosa. La inmediatez es tal que el ver no se ve, el oír no se oye, el aparecer no aparece. Es transparente. Es la transparencia de nuestro ver, es la transparencia de todos nuestros actos. En este sentido, por su inmediatez primera, por

⁵ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 17-18.

⁶ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2008², pp. 289-293.

su transparencia viva, podemos hablar de una primeridad de los actos respecto a las cosas. Sería la justificación filosófica de esa prioridad de la «praxis viva» para el pensar bíblico⁷.

4. En el principio

El relato “sacerdotal” del capítulo primero del Génesis se abre con la expresión «en el principio (*bre'shith*) creó Dios...». Ya en el siglo XI, Rabí Shlomo Yitzjaki (“Rashi”) observó que la expresión hebrea también podría traducirse de otro modo: «Cuando Dios comenzó a crear...». Es una traducción probable, porque se asemeja al inicio de otros relatos semíticos, y ha sido adoptada por algunas traducciones modernas. Ahora bien, tanto con una como con otra traducción es decisivo entender este “comienzo” o “principio” del crear, que se expresa con el término *re'shith*. Maimónides, en el siglo XIII, insistía en la diferencia entre *re'shith* y *tekhilah*, otra palabra hebrea que también se puede traducir por “comienzo”, pero que indica *un inicio temporal*. En cambio, según Maimónides, *re'shith* indica solamente el “principio” de algo, sin referencias al tiempo⁸. De hecho, *re'shith* deriva de “cabeza”, algo que dirige continuamente al cuerpo, y se puede usar, por ejemplo, para hablar de la “cabecera” de un río. En cambio, *tekhilah* está más bien asociado a la idea de “estrenar” o “contaminar” algo, y por tanto se asocia a un punto temporal⁹.

Aquí encontramos una particularidad de la perspectiva bíblica. Por una parte, la creación como acto divino tiene un término que es distinto de Dios. Por eso el mundo es autónomo, “secular”, y tiene sus propios dinamismos. Pero, por otro lado, el principio es siempre principio de lo creado, y no un “fundamento” separado de sus criaturas. Esto resulta palpable si atendemos al resto de la frase inicial del Génesis. Y es que al principio Dios «creó» (*bara'*). Se trata de un verbo que, en la Escritura, sólo es ejecutado por Dios. Sin embargo, no es un verbo referido solamente a las cosas “naturales”, sino que se usa también para referirse a las creaciones “históricas” de Dios, especialmente a la creación de Israel como un pueblo alternativo (Is 43:1.15). El énfasis del verbo parece estar en la capacidad de Dios para crear algo nuevo e inesperado (Núm 16:30). Ahora bien, el verbo también se utiliza para hablar de la creación sorprendente de nuevas realidades naturales en el presente o en el futuro, y no sólo en su origen remoto (Sal 104:29-30; Is 41:19-20). En definitiva, es un verbo que se aplica a la totalidad, incluyendo la promesa de la creación futura de «cielos nuevos y tierra nueva» (Is 65:17-18). La expresión “los cielos y la tierra” es justamente la que aparece al inicio del Génesis (Gn 1:1), y en hebreo tiene justamente el sentido de totalidad. Es verdad que en el relato J se utilizaban términos menos técnicos, como el simple “hacer” (*asah*) o el artesanal “formar” (*yatsar*), que se aplica a la creación del ser humano a partir del polvo de la tierra (Gn 2:7). Sin embargo, también aquí se adopta una perspectiva de totalidad desde el principio mismo del relato, que comienza con la mención de «el cielo y la tierra» (Gn 2:4b).

En cualquier caso, la idea de creación quiere afirmar la soberanía divina completa, tanto sobre la historia como sobre la naturaleza. Y esto, desde un punto de vista teológico, implica por un lado la negación de materiales que no hayan sido creados. De ahí que los primeros pensadores cristianos tuvieran que ir distanciándose progresivamente de la idea platónica de una organización, por el Demiurgo, de una materia previa. Si hay materiales previos

⁷ He expuesto esto más detenidamente en A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, USTA, 2014.

⁸ Maimónides, *Guía de descarriados*, II, 30.

⁹ Aquí nos apartamos de la interpretación del “comienzo” que propone Zubiri en *El problema teologal...*, cit, p. 457.

tenemos ciertamente una “formación”, pero no estrictamente “creación”. Por otro lado, la idea radical de creación implica en definitiva que todo lo que surge, pasado, presente y futuro, está en último término enraizado en el acto creativo de Dios, sin que ello obste para que todo lo surgido sea, al mismo tiempo, distinto de Dios, y autónomo como realidad.

La idea de una creación «de la nada», que se origina fuera de la Biblia hebrea (2 Mac 7:28; Ro 4:17), quiere expresar esta radicalidad de un «principio» que alcanza a todo lo real. En la antigua mística judía, tal como se conserva en las distintas versiones del *Sefer Yetsirah*, parece haber habido una progresiva transición desde las imágenes «artesanales» de la «formación» (*yetsirah*) de todas las cosas hacia la idea de una creación «de la nada»¹⁰. El problema es que, con frecuencia, en la mística y en la teología, “la nada” ha tendido a sustantivarse, dando lugar a diversas especulaciones sobre el origen de todas las cosas a partir de ella. Son especulaciones en el fondo imposibles. Si la nada es verdaderamente nada, no es un “algo” del que puedan proceder las cosas. Como bien señala Zubiri, la expresión “de la nada” solamente se puede interpretar de forma puramente negativa, para decir que las cosas no vienen sino de Dios¹¹. Todo proviene de Dios, no sólo en sus orígenes temporales, sino en sus dependencia actual y futura respecto al “principio” del que se originan.

En la teología clásica se distinguía entre la creación y la “conservación” del universo. Se trata de una distinción que parece debida a una comprensión temporal del acto creativo, distinguiéndolo así de la génesis posterior de las demás criaturas. Sin embargo, ya Schleiermacher, padre de la teología moderna, habló de la posibilidad de considerar el aparecer continuado de distintas realidades como perteneciente al concepto teológico de creación¹². Cuando los teólogos cristianos, ya en el siglo XX, comenzaron a integrar la idea de evolución en la teología, observaron precisamente que la evolución, a diferencia del “fijismo”, permitía comprender la naturaleza en una perspectiva “histórica”, lo cual era justamente la intención última de los relatos bíblicos¹³. De este modo, el conjunto dinámico de toda la realidad, natural e histórica, podía ser visto como la plasmación de la creación “continua” de Dios. En definitiva, la creación, más que referirse a un acto puntual al inicio de los tiempos, contiene la pretensión de considerar la realidad entera a partir de su origen en Dios.

5. La índole del principio

Tratemos de entender la índole de este “principiar” divino en el fondo de todas las cosas. Entre los modos verbales hebreos, hay uno que resulta particularmente notable. Es el *hif'il*, que trasmite la idea de provocar que una acción sea realizada. Así, por ejemplo, si un verbo en su forma básica *qal* significa ‘salir’, al pronunciarse en *hif'il* su sentido cambia a ‘sacar’ o ‘producir’ (hacer que salga). Si un verbo en *qal* significa ‘morir’, al ponerlo en *hif'il* pasa a significar ‘matar’ (hacer que muera). Si en forma *qal* significa ‘reinar’, el *hif'il* lo convierte en ‘entronizar’ (hacer que reine), etc.

Podemos decir que esta perspectiva está presente en el relato bíblico, incluso cuando no se expresa en ese modo verbal. Así, por ejemplo, Dios ordena que la tierra «verdee» plantas

¹⁰ A.P. Hayman, *Sefer Yesira*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 1-41.

¹¹ X. Zubiri, *Acerca del mundo*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 2010, pp. 225-226.

¹² F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Halle, O. Hendel, 1897, § 38, 1-2, pp. 160-163.

¹³ Un pionero habría sido K. Beth, *Der Entwicklungsgedanke und das Christentum*, Berlin, Runge, 1909, seguido de autores como Ch. Gore y W. Temple. Puede verse W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, cit., pp. 144-145.

(Gn 1:11-12, *hif'il*), o que las aguas «bullan» seres vivos (Gn 1:20, *qal*), o que la tierra «produzca» animales (Gn 1:24 *hif'il*). También en el capítulo segundo Dios hace que la tierra «brote» las plantas (Gn 2:9 *hif'il*). El uso del modo *hif'il* produce a veces el efecto de una cadena: Dios da una orden a la tierra, y la tierra a la vez «hace salir» a las plantas, y estas son finalmente las que salen. Se trata de una perspectiva que, de nuevo, subraya la autonomía de la creación. Dios no produce directamente las cosas. Son las criaturas mismas las que dan lugar a otras criaturas. Démonos cuenta de que es algo coherente con la intención de los relatos bíblicos, que proclaman a Dios como rey universal. Y un rey por lo general no hace directamente las tareas, sino que por su palabra ordena que otros las hagan. Ciertamente, estos relatos no se escribieron para tratar sobre la evolución. Pero claramente la posición “fijista”, que hace intervenir directamente a Dios al inicio de cada nueva especie, está muy alejada de la perspectiva “regia” de los relatos bíblicos.

La idea de una orden “regia” establece una cierta distancia entre Dios y las criaturas, pues estas son capaces, por sí mismas, de dar lugar a otras nuevas realidades. Sin embargo, esta distancia no impide una paradójica cercanía. Si la creación procede de Dios, de alguna manera Dios mismo se está dando a sí mismo al crear. Filón de Alejandría, el padre de la filosofía judía, contemporáneo de Pablo de Tarso, ya afirmaba que Dios «no escatimó compartir su excelente naturaleza» al crear¹⁴. Es una perspectiva que encontramos posteriormente en las lecturas neoplatónicas de la creación, tanto en autores judíos como cristianos. No estaríamos ante una causalidad eficiente, donde el principio queda separado de la criatura, sino ante una «causalidad formal» en la que hay, en distintas maneras, «una presencia *ad extra* de la causa en el efecto»¹⁵. La teología latina, a diferencia de la griega, desconfió de la causalidad formal, pues pensó que, si Dios fuera simplemente la forma del mundo, esto implicaría el panteísmo¹⁶.

Sin embargo, dentro del marco del aristotelismo medieval, cabía la posibilidad de pensar a Dios como la “forma de las formas”, manteniendo así la dialéctica entre la distancia y la presencia de Dios en la creación. Dios sería la forma primera, necesaria para todas las formas intermedias¹⁷. Fue la perspectiva de Maimónides, quien con esta especie de cascada de formas pudo sostener que Dios es el «principio» de todas las cosas, presente en todas ellas, sin limitar la noción bíblica de creación a un comienzo temporal. Con ello, Maimónides pretendía integrar la imagen bíblica de Dios como «fuente de vida», y como luz en la que «vemos la luz» (Sal 39:6). Para Maimónides, Dios es la «vida del mundo», utilizando una traducción peculiar, pero no imposible literalmente, de un pasaje del libro de Daniel (Dan 12:2). Recordemos que la expresión hebrea para principio (*re'shith*) contiene precisamente la imagen de la “cabecera” de un río. La fuente ciertamente es distinta del arroyo que mana de ella, pero al mismo tiempo se trata de las mismas aguas. Y, en cierto modo, solamente en la luz se ve la luz.

Desde el punto de vista de Zubiri, la creación es la plasmación *ad extra* de la propia vida de Dios¹⁸. Así Zubiri puede evitar las distinciones clásicas entre naturaleza y “sobrenaturaleza”. Lo llamado “natural” es simplemente Dios mismo realizándose de modo finito fuera de sí¹⁹. Así se supera la disyuntiva entre el mero “deísmo” y un Dios cosificado

¹⁴ Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, I, 5.

¹⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1999¹¹, p. 472.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 26.

¹⁷ Maimónides, *Guía de descarriados*, I, 69.

¹⁸ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., p. 462.

¹⁹ *Ibidem*.

al que se recurre para explicar aquellos aspectos del universo que (todavía) no han sido aclarados por la ciencia. Dios no se ha desentendido del mundo «después de» haberlo creado, sino que es el principio permanente del mismo²⁰. Ahora bien, su presencia “creativa” en el mundo no consiste en realizar intervenciones puntuales, alterando los dinamismos propios de las criaturas. Zubiri lo explica recurriendo a la libertad humana: Dios no es causa inmediata de lo que nosotros decidimos, sino que lo es nuestra propia decisión. Su concurso con nuestra libertad no es inmediato (como pensaban tanto Báñez como Molina), sino *mediato*. Sin embargo, Dios es el que posibilita que nosotros seamos causa de lo que decidimos. Los sucesos que acontecen en el mundo tienen sus propias causas. Así, por ejemplo, una piedra cae en virtud de causas físicas, que expresamos con la ley de la gravedad. No obstante, el que haya caída de las piedras es el momento transcendental último, que pende del principio creativo. El momento transcendental del principio creativo no es ser causa de un acontecimiento. Si la causalidad es dar realidad, Dios es el que da la capacidad de dar realidad. Dios hace que las cosas se hagan reales de una manera lo más divina posible, es decir, por sí mismas²¹.

Tratando de sistematizar los datos bíblicos, y las distintas concepciones de los mismos, tal vez podríamos decir lo siguiente. Siguiendo la etimología de “cosa”, todas las “causas” son “cosas” desde las que explicamos otras. Esto incluye las explicaciones científicas, en las que unas cosas se entienden a partir de otras. Con esto no nos referimos solamente a la “causa eficiente” de los clásicos, sino a todo tipo de causalidad o funcionalidad entre cosas. Nuestros actos nos presentan las cosas como término de un surgir, en el que los mismos actos consisten. Un surgir que nos remite a la búsqueda de una razón del mismo, la cual se obtiene usualmente apelando a otras cosas. Ahora bien, cuando unas cosas se explican a partir de otras, la razón humana llega a un límite. Es la pregunta por la razón de *todas* las cosas. Se trata de una pregunta perfectamente legítima, pues tiene la misma estructura que las demás interrogaciones racionales. Sin embargo, cuando se pregunta por la razón de *todas* las cosas, ya no se puede apelar a *otra* cosa desde la que se puedan explicar las demás. Esa cosa estaría más bien incluida en aquello que se ha de explicar, que son todas las cosas. Por eso, tal pregunta nos deja ante el “abismo” del puro surgir de todas las cosas.

El abismo del puro surgir es justamente ese principio en el fondo de todas las cosas. Como puro surgir, sería justamente un acto puro. Y, precisamente por ello, no sería cosa, sino el surgir de todas las cosas. En cuanto que no es cosa, sino el surgir de todas las cosas, es un principio trascendente. En cuanto surgir puro, distinto de las cosas, carece de la finitud propia de ellas. Por eso se le puede llamar “infinito”. Ciertamente, el cristianismo le atribuye a este puro surgir un carácter personal. Algo que ciertamente no contradice el carácter de acto que tiene el puro surgir, pues en el acto está la raíz de lo personal. En cualquier caso, la perspectiva filosófica converge con la idea teológica de la creación. Por una parte, Dios es distinto de todas las cosas, y de este modo las cosas son autónomas, y están regidas por sus propios dinamismos. Por otro lado, Dios no está separado de la creación, sino que es el principio “fontanal” de todas las criaturas. Al no ser “cosa”, Dios no es causa en sentido propio, sino que Dios es aquel que hace que las cosas hagan, por ser el fondo del surgir de todas ellas. Dios es un infinito *Hif'il*.

Todo esto no obsta para que se pueda hablar de “milagro”. El milagro no es una simple

²⁰ Ivi, p. 494.

²¹ Ivi, p. 496.

alteración de los dinamismos propios de las cosas. Lo que sucede es que estos dinamismos están enraizados en el dinamismo mismo de Dios, como surgir infinito de todas las cosas. El discurso sobre los “milagros” es una interpretación creyente del acontecer mundano, allí donde algo sucede sin que las causas puedan ser conocidas, o allí donde aparecen convergencias “admirables” de distintas causas, o allí donde las causas, por más que sean conocidas, resultan completamente inesperadas. Sin embargo, el gran milagro, el milagro de todos los milagros, es justamente el que surjan las cosas. Es el milagro de la creación que, en cuanto acto, se identifica justamente con el acto infinito en el que Dios consiste. Del mismo modo, las cosas llevan en sí mismas la huella del surgir, que para el científico es simplemente una remisión a otra cosa como su causa, pero que, al mismo tiempo, es la huella del surgir infinito de todas las cosas. La belleza es justamente la capacidad que tienen ciertas cosas, y en algún modo todas, de remitirnos al surgir de todas ellas.

El término “creación”, desde este punto de vista, contiene una radical anfibología. Por una parte, la creación designa el acto creativo de Dios. Dios no “toma” la decisión de crear, como una decisión ulterior a su acto puro²². El acto de la creación no es un acto añadido al infinito surgir de Dios. El tiempo en que se toman las decisiones concierne solamente a las cosas creadas, no al acto puro de Dios que, en su infinitud, se diferencia de todas las cosas. Como ya sabía Agustín de Hipona, Dios no crea en el tiempo, sino que crea el tiempo²³. Al crear, el puro surgir de Dios sigue siendo su único acto infinito. Son las cosas creadas las que conocerán cambios y alteraciones, pero no el puro surgir en que Dios consiste. Sin embargo, el término “creación” es también el término del acto creador de Dios, el conjunto de las cosas creadas. Todas ellas son creación de Dios, en radical unidad y diferencia

La creación, así entendida, no es una mera tesis filosófica. La filosofía ciertamente puede afirmar la distinción entre los actos y las cosas, y la unidad infinita del puro surgir en cuanto tal surgir. Sin embargo, que este surgir sea independiente de las cosas, que no las necesite, que sea libre, es algo solidario con la afirmación creyente del carácter personal de Dios. Y justamente de eso trata la fe hebrea y cristiana: de la afirmación de la libertad de Dios, y de la libertad humana como imagen de Dios. Porque la afirmación de la libertad de Dios es coherente con la afirmación de la autonomía de lo creado. La creación sería la efusión libre de la actividad pura en la que Dios consiste, más allá de las ideas de necesidad o contingencia, que pertenecen más bien a la estructuras de lo creado²⁴. Frente a las ideologías imperiales, de antaño y de hogaño, la fe en el Creador cuestiona que el destino de las cosas creadas, y el destino de los humanos, sea la esclavitud a los poderes de este mundo. Dios no sólo es “insurgente” porque no surge entre las cosas. También es “insurgente” porque llama a todas las cosas a llegar a ser autónomamente lo que son. Y entre todo lo creado hay una realidad que ha sido convocada de forma especial a la libertad. Es la especie humana.

6. La especie humana

El texto bíblico habla de “especies”. Los frutos de los árboles, los animales marinos, las aves, los animales terrestres, son producidos «según su especie» (*lmino, lmineha, lminehu*, Gn 1:11s, 21, 24s). La versión griega de los Setenta vertió esta expresión por *katà génos*. Y

²² Ivi, 475.

²³ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, V, 5, 12.

²⁴ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 476-480.

la Vulgata la tradujo utilizando *species* en casi todos los pasajes²⁵. Ahora bien, el término latino *species*, cuya etimología remite a la idea de “mirar” (como *spectare*), se correspondería más bien con el griego *eîdos*, también relacionado con la vista. Por ello, estos términos sugieren la forma o el “aspecto” de algo, de donde se habría formado la noción de una “idea”, que como la “especie” designaría a una estructura permanente, distinta de la diversidad cambiante de los individuos.

En cambio, la expresión hebrea *min* sugiere la idea de unas “divisiones” o “derivaciones”, algo que también podemos leer en el *katà génos* griego, tras el cual estaría la imagen de una generación. De nuevo no se trata de proyectar sobre el texto bíblico la idea moderna de evolución, pero sí de constatar una concepción más dinámica. El *min* como “derivación” o “división” no se corresponde con una idea estática de la especie, ni con el correlato real de una definición, ni con unas notas esenciales inmutables. Más bien sugiere la riqueza de la vida, en la cual unas realidades van surgiendo a partir de otras. Podríamos imaginar que la “especie”, a diferencia de la “derivación”, es un fotograma estático de un proceso en permanente devenir²⁶.

A continuación el texto se refiere a la humanidad. En este caso no se habla de “derivaciones”, sino de un “hagamos” divino. Sorprendentemente, estamos ante un cohortativo plural. Es verdad que el término hebreo para “Dios” (*'elohim*) tiene la morfología de un plural. Pero se usa con verbos en singular. Sin embargo, el verbo aquí está en plural, lo que ha dado lugar a lecturas cristianas en términos de una creación a partir de la Trinidad. Ciertamente, al texto pertenece también la historia de su interpretación. Sin embargo, es más probable que inicialmente este “hagamos” hiciera alusión al consejo divino. La tradición judía habla de las reticencias de los ángeles antes de la creación del ser humano²⁷. La imagen del consejo divino no deja de ser interesante, porque incluiría la idea de una participación de las criaturas en la creación de la humanidad.

7. La dignidad corpórea

Y de la humanidad se nos dice que está creada «en nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn 1:26). Se trata de un pasaje que desde antiguo fue utilizado para hablar de la dignidad humana²⁸. Sin embargo, lo que se relacionó con la dignidad humana fue muchas veces la “semejanza”, y no la “imagen” de Dios, la cual estribaría en la racionalidad. Lo que se estaba tratando de pensar con esto era aquello que el ser humano perdió debido al pecado de Adán. La racionalidad sería una característica permanente del ser humano, que no se perdería por el pecado. El ser humano seguiría siendo imagen de Dios, pero habría perdido su dignidad, es decir, su semejanza.

Lo que está de fondo en tal concepción es una idea de la dignidad como una “posición” que el ser humano puede o no tener, y no como una característica intrínseca de la propia humanidad²⁹. Y esto conlleva, por supuesto, que aquellos que no han sido restaurados a su

²⁵ Con la excepción de Gn 1:11, donde se lee *genus*.

²⁶ Según la metáfora de H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Puf, 1959⁸⁶, pp. 161-163.

²⁷ Con alusión al Salmo 1:6, un *midrash* afirma que Dios solamente informó a su consejo acerca del «camino de los justos», pero no les dijo nada sobre «el camino de los malvados» (*Genesis Rabbah* 8, 4). Otro pasaje narra que Dios, por su cuenta, decidió crear al ser humano mientras que los ángeles todavía lo estaban debatiendo (*Genesis Rabbah* 8, 5).

²⁸ Cfr. Teófilo de Antioquía, *Apología a Autolico*, II, 18; Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, en MPG 44, cc. 123-256; Ambrosio de Milán, *De dignitate conditionis humanae*, en MPL 17, cc. 1105-1108.

²⁹ D. Gracia, *Construyendo valores*, Madrid, Triacastela, 2013, pp. 165-184.

posición originaria carecen entonces de dignidad. Los reformadores protestantes pusieron de relieve que, desde el punto de vista de la poética hebrea, la “imagen y semejanza” ha de entenderse en unidad, y no como dos características separables del ser humano. De ahí la conclusión de que el ser humano, debido al pecado, habría perdido tanto la imagen como la semejanza. Algo que no mejora en absoluto la valoración de la condición humana, en la medida en que esté afectada por el pecado adámico. Cabe señalar, no obstante, que el reformador burgalés Francisco de Enzinas pudo alumbrar una perspectiva distinta. Después de sus estudios con Melancton en Wittenberg, Enzinas era consciente de la imposibilidad de separar imagen y semejanza. Sin embargo, su conclusión fue distinta a la de los reformadores “magisteriales”. Desde su punto de vista, el pecado no afectaría al ser humano de modo tal que pudiera perder ni su imagen ni su semejanza. Y de ahí la constitutiva dignidad del ser humano, antes y después del pecado. De este modo, Enzinas consolidaba el discurso humanista sobre la dignidad, vinculándola con una “imagen y semejanza” nunca perdida, y dándole así un carácter constitutivo e inalienable³⁰.

¿En qué consiste entonces la “imagen y semejanza” de Dios? Si lo decisivo fuera la racionalidad, se podría pensar que la imagen y semejanza de Dios no incluye expresamente al cuerpo. Y que, por tanto, tampoco la dignidad humana estaría en relación con nuestra corporeidad. No fue el modo en que los primeros autores cristianos leyeron el texto. Ireneo de Lyon, en su polémica contra los gnósticos, subrayó precisamente el valor de la corporeidad, sin la cual el ser humano estaría incompleto³¹. Todavía Agustín señalaba que el carácter erguido del cuerpo humano muestra su señorío sobre las criaturas y su semejanza con la divinidad³². Se trata de una perspectiva que conecta con las tendencias anti-monárquicas del texto bíblico, que entiende que la imagen de Dios no es el rey o el emperador, sino toda la humanidad. En hebreo, el término *adam* se refiere a todo ser humano, incluyendo tanto al varón como la mujer (Gn 5:2). De este modo, toda la humanidad, como imagen de Dios, está llamada a reinar sobre la tierra. No sólo eso. El término hebreo usado para “imagen” (*tsaelaem*) se refiere usualmente a las estatuas, y puede aludir a la costumbre de marcar con ellas los límites territoriales de un reino. La humanidad, como imagen de Dios, sería el marcador de la soberanía divina sobre la creación.

En esta perspectiva, el cuerpo no está en modo alguno excluido. El ser humano es imagen y semejanza de Dios en su plena materialidad. La distinción platónica entre alma y cuerpo no se corresponde con la distinción bíblica entre espíritu y carne. Espíritu y carne no son partes, sino más bien aspectos o dimensiones del ser humano tomado en su totalidad. Si de “ánima” en sentido hebreo se quiere hablar (*nefesh*), habría que incluirla más bien en la carne, dentro de una perspectiva tridimensional más que tripartita (1 Ts 5:23). De hecho, los primeros cristianos no llegaban a la fe mediante el platonismo, sino que más bien tenían que abandonar el platonismo para llegar a la fe. Solamente cuando el filósofo Justino, en el siglo II, comprendió la radical mortalidad del ser humano tomado en su unidad, pudo abrirse a la fe cristiana, incluyendo la fe en la resurrección³³. Desde el punto de vista cristiano, el único que posee la inmortalidad es Dios mismo (1 Ts 6:16). La resurrección no es la inmortalidad del alma, sino la esperanza en que la relación de Dios con el ser humano, y con toda su

³⁰ F. de Enzinas, *Memorias. Informe sobre la situación en Flandes y la religión de España*, trad. de F. Socas, Burgos, Ediciones Clásicas, 2017, p. 211. El texto latino original puede verse en la edición bilingüe de sus *Mémoires*, a cargo de C.A. Campan, Bruxelles, La société de l'histoire de Belgique, 1862, tomo 1, p. 254.

³¹ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I, 5, 5.

³² Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, VI, 12.

³³ Justino, *Diálogo con Trifón*, 3-5.

creación, puede ser definitiva, hasta el punto que Dios se puede definir a sí mismo por tales relaciones (Mc 12:18-27). Por eso mismo, la esperanza cristiana no consiste en un abandono de la creación para dirigirse a otro mundo, sino más bien en una transfiguración de la creación entera, una renovación del cielo y de la tierra, que haga posible la justicia (2 Pe 3:13)³⁴. Algo que se puede describir, no como una huida del alma de su cuerpo, sino como un descenso de la nueva Jerusalén a la tierra (Ap 21:10).

Esto también afecta a la concepción cristiana de la imagen y semejanza de Dios. Desde el punto de vista cristiano, Jesús de Nazaret es la imagen de Dios por excelencia (2 Co 4:4; Col 1:15; Heb 1:3), el «último Adán» (1 Co 15:45), en quien la fe descubre la habitación plena y *corpórea* de Dios (Col 2:9). De nuevo, la imagen de Dios, incluso la imagen de Dios por excelencia, incluye la corporeidad. Desde este punto de vista, los creyentes en el Mesías Jesús están llamados a ser transformados, ya desde ahora, de acuerdo con esa imagen (Ro 8:29; 1 Co 15:49; 2 Co 3:18)³⁵. Tenemos así una concepción dinámica de la imagen de Dios, según la cual el ser humano es convocado a llegar a ser aquello que ya es. Sin embargo, “aquello que ya es” no es una idea platónica en la mente de Dios, sino Dios mismo dándose a sí mismo al crear, y creando de tal manera que las criaturas, en su autonomía y en su libertad, pueden llegar a reproducir la imagen misma de su Creador, hasta el punto de que Dios mismo llegue a habitar corporalmente en su creación.

8. La imagen colectiva

La “imagen y semejanza” tiene, como hemos apuntado, un carácter colectivo. De entrada, se refiere a una pareja: «Creó, pues, Dios al ser humano (*adam*) a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó» (Gn 1:27). El ser humano sería imagen de Dios en la respectividad del varón y la mujer³⁶. No sólo eso. El mero uso del nombre “Adán” entraña una referencia al ser humano en general, más allá de la concreción de los primeros relatos. De hecho, cuando el Génesis cuenta la historia del patriarca de un clan, quiere mencionar una característica del clan en su conjunto. Por eso, la referencia a Adán como “patriarca” de la humanidad sirve para referirse a toda la humanidad. Teológicamente se puede constatar también una correspondencia entre el “nosotros” divino, y la pluralidad humana con la que comienza la historia.

En el pasado, esta pluralidad se restringió a una sola pareja, según la literalidad del relato. Esto puede ser cuestionado cuando sabemos sobre la coexistencia de diversas especies humanas junto con el actual *homo sapiens sapiens*. Ciertamente, la referencia a una sola pareja inicial sirvió en ocasiones como argumento contra el racismo. Sin embargo, el principal motivo teológico para la defensa del monogenismo fue la idea de Agustín de Hipona sobre el pecado original y su transmisión hereditaria: toda la humanidad estaría necesitada de redención porque toda ella sería heredera del pecado de la primera pareja. Todavía en 1950, el magisterio católico concedía libertad respecto a las teorías evolutivas, pero no respecto al monogenismo³⁷. Para tratar de conciliar las perspectivas de la ciencia

³⁴ La expresión para “nuevo” usada en griego no indica “otra” nueva cosa, sino una cosa renovada.

³⁵ Significativamente, todas estas expresiones están en plural.

³⁶ Sobre la pareja como imagen de Dios puede verse D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, München, Kaiser, 1955³, pp. 39-40; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1947², pp. 205-221; y J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungstheologie*, München, Kaiser, 1985, pp. 228sg.

³⁷ En la encíclica *Humani generis*, 37.

con la doctrina eclesiástica, Karl Rahner hablaba de un monogenismo de grupo, al tiempo que entendía el pecado original como un pecado colectivo, que se transmitiría social e históricamente, y no por vía genética³⁸. Pero ya Zubiri en los años setenta señalaba la dificultad de hablar de un solo grupo inicial, al tiempo que mantenía la idea de un «empecatamiento» colectivo, distinto de la transmisión hereditaria de Agustín³⁹.

Ahora bien, para salvaguardar la intención del texto bastaría con señalar dos cosas. En primer lugar, habría que tomar a Adán como Adán. Es decir, el texto no pretendería hablar simplemente de una primera pareja, sino del ser humano en general. El relato sobre el pecado (Gn 3-11) no trataría del origen histórico del pecado en una pareja, en un grupo, o en una pluralidad empecatada de grupos, sino que más bien esbozaría en términos narrativos una tesis sobre la *estructura* del pecado. Una estructura que se repetiría en cada pecado humano, «por cuanto todos pecaron» (Ro 5:12), con independencia de la unidad genética o socio-histórica de la humanidad en todas sus épocas⁴⁰. En definitiva, el texto nos estaría diciendo que todo pecado consiste en la pretensión humana de justificar la propia vida por los resultados de las propias acciones, por sus “frutos”. Que es en definitiva el olvido humano de los actos para atender únicamente a las cosas.

En segundo lugar, no cabe duda de que el texto bíblico quiere afirmar la unidad de la especie humana. Y tampoco cabe duda de que, en la actualidad, la especie humana forma fácticamente una unidad. La cuestión está en cómo pensar esta unidad. Desde el punto de vista del esencialismo filosófico clásico, la unidad humana vendría dada por la participación en una esencia común a todos los individuos. Ahora bien, si se entiende la esencia desde las notas constitutivas que determinan la sustantividad, entonces hay que afirmar que la esencia tiene un carácter estrictamente individual⁴¹. La unidad se podría entonces pensar de forma “genética”, en virtud del esquema replicativo que se trasmite de progenitores a hijos. Esto podría llevarnos, aunque no necesariamente, a un esencialismo científico, que se satisfaría con una definición “genómica” de lo humano. Ahora bien, la evolución impone una perspectiva dinámica, y por tanto gradual, en la constitución de la especie humana. Si la especie se suele definir biológicamente en términos de interfecundidad, hay que decir que lo que hoy es una especie, en otro tiempo fue interfecunda con otras “especies”, que entonces no serían propiamente tales.

Se podría abordar la cuestión de una forma más “factual”, partiendo de la comparación *actual* de la especie humana existente con otras especies de primates superiores. Las investigaciones recientes ponen el énfasis en las especiales capacidades humanas para desarrollar actividades en el modo “nosotros”, donde los participantes en la misma no persiguen propiamente objetivos individuales, sino que entienden su actividad como una actividad verdaderamente colectiva. El ser humano se caracterizaría por la posibilidad de ponerse verdaderamente en la perspectiva del otro, considerando las situaciones “a vista de pájaro”, y no desde un punto de vista puramente individual. De ahí el especial sentido de equidad, propio de la especie humana, y la génesis de las instituciones, pues éstas determinan, en definitiva, como “se” hacen las cosas más allá de las preferencias

³⁸ K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, en sus *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln-Zurich, Benziger, 1954, pp. 253-322; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, pp. 113-121.

³⁹ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 525-528.

⁴⁰ La expresión griega *eph'hô* fue traducida al latín como *in quo*, dando lugar a la idea de que todos habríamos pecado “en” Adán. En realidad, el texto dice simplemente «por cuanto todos pecaron», pues la estructura del pecado de “Adán” es simplemente la estructura de todo pecado.

⁴¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., pp. 211-248.

individuales. Esto incluye la aparición de la fundamental institución del lenguaje, de la que pende el desarrollo ulterior de otras muchas instituciones humanas⁴².

Ciertamente, la definición del ser humano como “animal de realidades” no es en modo alguno incompatible con esta concepción. Y es que la realidad, como alteridad radical, libera precisamente la posibilidad de atender a nuestros actos, como distintos de las cosas, y de este modo insertar a los demás en mis propios actos. Cuando el niño, menor de un año, señala un objeto a su madre, está actuando en el modo “nosotros”, incluso antes de desarrollar el lenguaje, que justamente se basa en la posibilidad de actuar de tal modo. Cabe preguntarse cuándo aparecieron estas habilidades en el proceso evolutivo. El *homo habilis* ya tenía desarrollada el área de Broca, pero en la faringe y vértebras carecía de las características necesarias para hablar. ¿Indica esto la mencionada anterioridad del modo “nosotros” sobre el desarrollo del lenguaje? ¿Se podría pensar incluso que los enterramientos del *homo naledi* indican ya esa capacidad de ponerse en la perspectiva de los demás? Son cuestiones abiertas.

Cuando en la actualidad la genética nos muestra que hubo una “hibridación” entre distintas especies humanas, nos encontramos de nuevo con la dificultad de distinguir entre especies cuando *de facto* era posible la interfecundidad. En cualquier caso, la cría de un “híbrido” requiere precisamente de la colaboración entre sus progenitores, no sólo por el hecho de que el tiempo de cría es mucho más largo entre los humanos, sino también por el hecho de que, entre ellos, la implicación de todo el grupo en la alimentación y en la cría de los infantes es mucho mayor que entre los primates superiores que hoy conocemos. Esto nos llevaría a la posibilidad de considerar los límites de lo humano, no en términos esencialistas, sino precisamente en función de los límites de esa radical colaboración. Lo humano sería justamente esa capacidad para el “nosotros”, y quienes entran o pueden entrar en ese “nosotros” entrarían en una concepción dinámica de la unidad de la humanidad.

Esto nos trae de nuevo a la concepción teológica de la humanidad. La perspectiva teológica no es ciertamente la del esencialismo filosófico o “genómico”. Lo que tenemos es un “nosotros” humano, que podríamos pensar en correspondencia al “nosotros” divino. La humanidad estaría caracterizada por esa capacidad de relación con los demás, que incluye la posibilidad de una relación humana con Dios. Cuando el Salmo se pregunta «qué es el ser humano para que lo recuerdes, el hijo del hombre para que lo visites» (Sal 8:5), nos encontramos precisamente con esta definición de lo humano en función de su capacidad de relacionarse con Dios⁴³. Digámoslo filosóficamente: nuestros actos finitos, que terminan en cosas, se diferencian del acto puro de Dios por lo que tienen de finitos, pero no por lo que tienen de actos. El acto infinito de Dios no se distingue de nuestros actos en cuanto actos, sino en cuanto finitos. Dios es radicalmente «Dios con nosotros» (*Immanuel*), pues «no surge lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17:27). Por eso es especial la creación de lo humano.

9. Lo especial de la creación

El libro del Génesis narra una creación especial del ser humano por Dios, distinta del «produzca la tierra» respecto a los animales. Ciertamente, lo específico de esta creación puede estar matizado por la mencionada alusión al consejo divino y, sobre todo, por la

⁴² M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2019.

⁴³ Una afinidad con la divinidad que ya observaba Protágoras, tal como nos dice Platón, *Protágoras* 322 a.

inclusión, en el capítulo segundo, de la referencia al polvo de la tierra (*'afar min hadamah*) a partir del cual surge el ser humano (Gn 2:7). La mención de la tierra como *adamah* establece un juego de palabras con el ser humano (*adam*), mostrando su inserción en la materialidad de la creación. Este componente terrenal ya aparece en los relatos mesopotámicos. Pero, a diferencia de ellos, lo que el ser humano recibe aquí de la divinidad no es la sangre de un dios derrotado, sino el aliento del Dios vivo (Gn 2:7). Algo que podríamos interpretar desde la mencionada comunidad de acto entre Dios y la humanidad.

Lo que está propiamente en juego, como vimos, es la posición especial de la humanidad en su función de “mayordomía” respecto al resto de las criaturas. Sin embargo, la teología clásica pensó esta posición especial aludiendo a una creación del “alma”. Todavía el magisterio católico, en 1950, admitía la aplicación de la teoría de la evolución al conjunto de los seres vivos, incluyendo el cuerpo humano, pero exigía una intervención especial de Dios para crear el alma⁴⁴. Zubiri, en los años sesenta y setenta, trató de pensar esto con la idea de una “causalidad exigitiva”: en determinado momento, las estructuras corporales, por su inviabilidad para sobrevivir sin inteligencia, exigirían una intervención especial de Dios para dar lugar a la humanidad⁴⁵.

Es importante señalar que esta perspectiva parece haber cambiado en el último Zubiri. En el año 1983, Zubiri parece descartar definitivamente la teoría de la «causalidad exigitiva»⁴⁶. Lo que ahora Zubiri sostiene es que la psique humana surge no sólo *desde* las estructuras celulares, tal como se planteaba anteriormente, sino *por* las estructuras mismas. En este *por* Zubiri incluye tanto la constitución material del ser humano como también el Cosmos en su conjunto, que escribe ahora con mayúscula. De esta forma, Zubiri puede incluir la referencia a Dios como «naturaleza naturante» que «hace que hagan» las estructuras celulares al dar lugar a la inteligencia⁴⁷. Con esto Zubiri mantiene su perspectiva general sobre el hacer divino en el fondo del hacer de las criaturas, en consonancia con su idea sobre la fontanalidad divina. Así Zubiri integra la perspectiva bíblica de un *hif'il* divino que entrega a la creación la posibilidad de producirse por sí misma, sin requerir a Dios como causa segunda para explicar los pasos más complicados de la evolución, ni tampoco limitar el hacer divino a la lejanía del mero deísmo.

Indudablemente, el acto divino es sólo uno, porque es infinito, a diferencia de los actos humanos, delimitados por la finitud de las cosas en las que terminan. Dada la unicidad del acto divino, lo “especial” de la creación del ser humano tal vez deba ser buscado en el ser humano mismo, y no en el acto infinito del Creador. La creaturidad, por ser radical, no admite grados. En la dependencia de Dios, lo que varía no es el grado de la misma, sino la índole de lo que depende. ¿Cuál es esta índole? El texto bíblico nos habla del aliento de Dios (*nshama*), en virtud del cual el ser humano llega a ser un «ánimo vivo» (*nefesh khaya*, Gn 2:7). Lo decisivo, aquí, no sería el alma, sino la relación humana con Dios. La metafísica hebrea no es sustancialista, sino relacional, y la relación radical consiste precisamente en los actos compartidos. Lo milagroso del ser humano no es una intervención puntual de Dios para dotarle de una sustancia anímica, distinta de las sustancias materiales, sino el hecho de que el acto puro de Dios, su surgir originario, se convierte en una característica constitutiva de la humanidad, de modo que ella participa, por sus actos, en el aliento infinito de su Espíritu.

⁴⁴ *Humani generis*, 36.

⁴⁵ X. Zubiri, *El problema teológico...*, cit., pp. 525-526.

⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri, 1998, p. 463.

⁴⁷ Ivi, p. 467.

Es cierto, como vimos, que Dios es el surgir infinito de todas las cosas, y por tanto su aliento actúa en toda la creación, como su último dinamismo constitutivo, como el radical «hacer que hagan» todas las cosas (Sal 104:29-30). Lo que sucede en el ser humano es que esta participación en el acto puro de Dios puede llegar a ser “consciente”. La conciencia no es una vuelta reflexiva hacia los propios actos, como si estos fueran cosas. En cuanto que no son cosas, los actos no aparecen, sino que son el aparecer mismo. Su modo de darse no es el aparecer, sino el trasparecer. La conciencia, como transparencia viva de los actos a sí mismos, es lo que permite, respecto a ellos, esa radical alteridad que Zubiri llama “realidad”, y que es propia de todo lo que aparece, pero no del aparecer. Y, sin embargo, este aparecer que caracteriza a los actos es decisivo, porque precisamente ahí acontece la comunión entre el ser humano y el acto (“aliento”) infinito de Dios. La aparición del ser humano es justamente la aparición de la posibilidad de una comunión consciente entre Dios y sus criaturas. El ser humano ha sido creado precisamente como posibilidad de ser presencia consciente de Dios en la creación.

En definitiva, en la unidad de su acto infinito, Dios ha puesto algo distinto de sí, algo que sin embargo incluye la posibilidad evolutiva de una comunión consciente entre Dios y sus criaturas. Esta comunión, como “compartición” de los actos humanos con el surgir infinito de Dios, sería entonces el sentido último de la creación. Un sentido que no es ajeno a la creación, sino que está en la creación misma como su intrínseca posibilidad. En virtud de esta apertura de la creación a la comunión con Dios, la creación misma posibilita el surgir, entre las criaturas, de la imagen de Dios por excelencia, que es justamente la encarnación del Hijo. Una encarnación destinada a posibilitar que la humanidad, como imagen colectiva de Dios, llegue a ser, por el Espíritu divino, el “cuerpo” mismo del Mesías, el ámbito concreto e histórico de su reinado.

L'INCEDERE CONTRAPPUNTISTICO DELLA PROSA LEZAMIANA: UNA RIFLESSIONE TRADUTTOLOGICA

Paola Laura Gorla

Abstract: José Lezama Lima (1910-1976) is highly appreciated and studied by critics for his surrealist poetic productions and his two great novels, considered masterpieces of Latin American neo-baroque. Less studied is his essay production, a large *corpus* of considerations on aesthetic and identity issues, principles of historicism and limits of epistemology, which is characterised by the use of an argumentative prose that is often cryptic and difficult to read. The aim of this work is to examine Lezama's argumentative prose from a translational-hermeneutical point of view. To this end, we focus firstly on the epistemological value that both the Surrealist experience and the Latin American Neo-Baroque represented for the author's formation. Finally, an analysis of a typical Lezamian argumentative passage is proposed: the breakdown of argumentative levels and the interpretation of meaning.

Keywords: Lezama Lima, Aesthetics, Hermeneutics, Argumentation.

* * *

1. Premessa

Quando si parla di neobarocco latino-americano la critica in genere concorda nel riconoscere a Severo Sarduy (1937-1993), scrittore cubano naturalizzato francese, il ruolo di teorico del nuovo pensiero estetico, mentre allo scrittore cubano José Lezama Lima (1910-1976) quello di precursore e suo interprete più versatile. *Paradiso*, romanzo scritto da Lezama Lima nel 1966, è ritenuto un vero e proprio monumento all'estetica neobarocca latino-americana. Sarebbe tuttavia limitativo vedere in Lezama Lima solo l'artista che pratica magistralmente questa nuova estetica e ridurre la portata della sua figura alla sola analisi del suo romanzo più conosciuto.

La scrittura di Lezama Lima è indubbiamente complessa: lo è nei suoi due romanzi, il già citato *Paradiso* e *Oppiano Licario* (che esce postumo e incompiuto nel 1977), come nella sua imponente opera poetica, nella quale risuona la sperimentazione surrealista come forma espressiva di conoscenza del sé e del mondo nelle sue potenziali inedite interrelazioni. E tuttavia, forse lo è ancor più nella produzione saggistica, un nutrito *corpus* di riflessioni su temi di estetica e identitari, principi dello storicismo e limiti dell'epistemologia... Nell'insieme, si compone di scritti di grande interesse e valore, spesso disattesi dalla critica sia per la preponderanza e il rilievo della sua produzione poetica e narrativa, ma indubbiamente anche a causa del loro alto coefficiente di ermetismo. Il discorso lezamiano è enigmatico, più evocativo che denotativo, a tratti scomposto; e tuttavia, il suo ragionamento labirintico e dedalico veicola un pensiero estetico originale e una composita visione del mondo. Certo è che il genere saggistico o argomentativo, di per sé, crea nel lettore un'aspettativa di comprensione dei contenuti trattati più alta rispetto alla lettura di un'opera dal preminente valore artistico, quasi una certezza che, in una prosa argomentativa, non possa preponderare l'artista sul pensatore. Ma in Lezama Lima, come vedremo, la forma espressiva è parte integrante del contenuto. Nella sua visione, il pensare umano è in una relazione armonica con il piano espressivo: a maggior complessità di pensiero non può che corrispondere, armonicamente, financo contrappuntisticamente, una più fitta e intricata

trama verbale. L'incedere argomentativo richiede allora consonanza di voci e strumenti, combinazioni di accordi e di suoni simultanei. In linea con le regole dell'armonia, il senso non è altro che un'elaborazione polifonica, e la sua chiave è il contrappunto. Le parole partecipano, come le voci e i suoni, a una medesima sintassi di accordi e convergono, solidali, alla produzione del senso. La prosa di Lezama Lima si allontana così da ogni modello argomentativo prestabilito alla ricerca di un cammino espressivo inedito in grado di cogliere la complessa polifonia del pensiero umano.

Tradurre i saggi di Lezama Lima ha rappresentato per me una vera e propria sfida ermeneutica. Se, in linea con Friedrich Schleiermacher, è proprio nella pratica della traduzione dove emerge, in maniera privilegiata, il problema della comprensione, «assieme alla consapevolezza di come ogni significato sia interconnesso in una rete semantica da cui non può essere semplicemente estrapolato senza che ne vadano perdute le risonanze»¹, avvicinarsi alla sua produzione saggistica si è rivelato un costante e meticoloso atto di decifrazione e interpretazione per arrivare a comprendere appieno le implicazioni e le stratificazioni delle sue parole.

Il lettore di Lezama Lima è chiamato ad avere un ruolo più che mai attivo di fronte ai suoi testi. Proveremo quindi a prendere in esame alcuni momenti del discorso lezamiano, a scomporre la sua prosa, criptica solo all'apparenza, per trovare la chiave di accesso ad una più profonda significazione, vale a dire, alla sua visione estetica (e storicistica) del mondo. A tal fine, è importante comprendere come, per Lezama Lima, l'esperienza surrealista e neobarocca abbiano rappresentato una nuova modalità di conoscenza del mondo e di espressione del sé.

2. Lezama Lima: tra classicismo, barocco e neobarocco

Se esiste un dato indiscutibile e prodromico nella visione dell'autore, è che il barocco è anche qualcosa di essenzialmente americano. Il barocco ispanico, infatti, una volta arrivato in America, si tinge di colori autoctoni e inattesi, assumendo connotazioni, figurative e culturali, locali. Per capire la rilevanza del neobarocco lezamiano all'interno della sua produzione saggistica e quanto incida sul suo peculiare stile argomentativo, è necessario tracciare un veloce panorama di cosa si intenda per barocco e neobarocco americano.

Ninguna definición de lo barroco puede dejar de ver en él una modalidad del clasicismo, aunque deba de inmediato insistir en lo especialmente problemático que en su caso tiene el ser “modalidad de...”. Lo cierto es que una experiencia de “lo clásico”, de algo “universal concreto”, de un conjunto determinado de formas dotadas de una validez natural subyace necesariamente en la autoafirmación de la voluntad de forma barroca².

Nella visione di Bolívar Echeverría, il rapporto tra classicismo e barocco è molto stretto. Quell'eredità dell'universo greco-romano e delle sue forme, che è parte integrante del Rinascimento, è altresì presente nel Barocco, ma rinnovata nei suoi aspetti funzionali. La rappresentazione barocca tende a svincolarsi dalla rete delle linee prospettiche tracciate dallo sguardo umanista, a scuotere la perfezione delle forme classiche per risvegliare la vita assopita al loro interno. Le proporzioni classiche furono infatti calcolate, nella visione di

¹ G. Chiurazzi, *Educare all'estraneo. Interpretazione e traduzione in Schleiermacher*, in «Tradurre - Pratiche, teorie, strumenti», XIII (2017), 2, [https://rivistatradurre.it \(07/2023\)](https://rivistatradurre.it (07/2023)).

² B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, D.F., Ediciones Era, 1998, p. 77.

Echeverría, a partire da una drammatizzazione specifica e propria del mondo greco-latino. La volontà barocca è allora quella di ri-semiotizzare quelle stesse forme, forzandole al di là dei propri limiti, alla ricerca del conflitto nascosto nella perfezione della misura. Vale a dire, «una re-semiotización del mismo. Es el nivel que se percibe en la experiencia vertiginosa de la razón que para afirmarse como tal tiene que pasar la prueba de la autonegación; la experiencia del espectador de *Las Meninas* que para poder mirar adecuadamente el cuadro debe pasar a formar parte de lo que se mira en él»³.

Una eco di questa tendenza barocca alla ri-semiotizzazione dell'elemento classico si trova anche nelle riflessioni sul barocco americano di Carlos Gamerro. L'indagine dell'autore prende l'avvio dell'assunto del rapporto mimetico tra arte e vita: se la relazione arte-vita si inquadra all'interno dei parametri della *mimesis* aristotelica quando l'arte imita la vita, quando è invece la vita ad imitare l'arte entriamo nel terreno della *mimesis* barocca. Quello che per Echeverría era la volontà barocca di forzare le forme classiche per rinnovarne la significazione, in Gamerro assume il carattere di una specifica disposizione a sovvertire delle gerarchie prestabilite, per cui «la copia reemplaza al original, el cuadro tiene más vida que el modelo, el reflejo se impone al objeto, el soñador obedece al soñado, la verdad del mundo cede ante la del teatro»⁴. Tuttavia, Gamerro invita a distinguere le due diverse modalità barocche che il Siglo de Oro spagnolo esprime. La prima, frondosa, decorativa, sensoriale, di superficie, che si manifesta soprattutto a livello della frase, ci dice, ed è rappresentata in modo paradigmatico dalla poesia di Luis de Góngora: la *escritura barroca*. La seconda modalità, che trova il suo massimo rappresentate in Miguel de Cervantes, si manifesta soprattutto a livello della struttura narrativa, dei personaggi e dell'universo di riferimento. Gamerro la definisce *ficción barroca*: «En general a la escritura barroca corresponde un referente simple y más o menos estable, y a la complejidad e inestabilidad de las realidades barrocas conviene un lenguaje más transparente en lo referencial»⁵.

Il gusto barocco americano, secondo l'autore, deriverebbe in primo luogo da questo *barroco ficcional*, ovvero dal barocco inteso come modo di vedere il mondo, sua interpretazione possibile, e non tanto come un allontanamento o una fuga attraverso un labirinto di accumulazioni e di esuberante frondosità. Anche se, precisa Gamerro, l'ornamentalismo, che è un tratto indubbiamente distintivo della modalità barocca, non deriva certo da un atteggiamento scettico o semplicemente edonista per l'elemento accessorio, è invece un modo di perseguire e al contempo fuggire ciò che è essenziale, insieme desiderato e temuto. Vi è da dire che anche nel *barroco ficcional* l'esuberanza agisce a livello della frase; ad esempio, in Cervantes, ci ricorda Gamerro, la frase spesso si complica nel moltiplicarsi delle subordinate e delle simmetrie, in uno schema narrativo disseminativo, ovvero mediante il ricorso all'uso di chiasmi ed elenchi volto a frammentare la visuale sulla realtà e a mettere in crisi il riconoscimento empatico tra lettore e protagonista. Tuttavia, un simile artificio si distingue dal tipico barocchismo gongorino perché la frase cervantina non deroga mai alla leggibilità: «a diferencia de Góngora, Cervantes nombra su objeto de entrada; [...] el grado de referencialidad del lenguaje es siempre alto, independientemente del grado de realidad del objeto»⁶.

³ Ivi, p. 88.

⁴ C. Gamerro, *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 14.

⁵ Ivi, p. 16.

⁶ Ivi, p. 12.

Ecco allora il punto centrale della questione: il barocco, e da lì, il neobarocco latino-americano, sono da intendersi, in primo luogo, come *ficcionales*, non semplicemente stili o espressioni artistiche vincolate a una epoca specifica, ma una “modalidad de”, come diceva Echeverría, ovvero opportunità per un’esperienza estetica e, in ultima analisi, una forma epistemologica. Di fatto, non si dice nulla di nuovo, ma si raccolgono i fili di un discorso antico riguardo al confronto tra classicismo-barocco, come ad esempio la ben nota immagine di Eugeni d’Ors quando distingue tra «las formas que vuelan» in opposizione a «las formas que pesan»⁷. Per comprendere la visione lezamiana sul barocco, quindi, bisogna in primo luogo liberare il termine da quei vincoli che lo costringono all’interno del Siglo de Oro ispanico o del Seicento italiano, per osservarlo come una episteme autonoma, scevra da categorizzazioni geografiche o temporali.

Cuando era un divertimento, en el siglo XIX, más que la negación, el desconocimiento del barroco, su campo de visión era en extremo limitado, aludiéndose casi siempre con ese término a un estilo excesivo, rizado, formalista, carente de esencias verdaderas y profundas, y de riego fertilizante. Barroco, y a la palabra seguía una sucesión de negaciones perentorias, de alusiones deterioradas y mortificantes. Cuando en lo que va del siglo, la palabra empezó a correr distinto riesgo, a valorarse como una manifestación estilista que dominó durante doscientos años el terreno artístico y que en distintos países y en diversas épocas reaparece como una nueva tentación y un reto desconocido, se amplió tanto la extensión de sus dominios, que abarcaba los ejercicios loyolistas, la pintura de Rembrandt y el Greco, las fiestas de Rubens y el ascetismo de Felipe de Champagne, la fuga bachiana, un barroco frío y un barroco brillante, la matemática de Leibniz, la ética de Spinoza⁸.

In tal senso, il termine barocco amplia allora l’estensione dei propri domini temporali e i propri confini, configurandosi come una sfida, una tentazione, una nuova episteme, ben lontano da quell’ornamentalismo edonista in cui talvolta, e in alcune epoche, si è teso semplicisticamente a rinchiuderlo. D’altro canto, il pensiero stesso di Lezama Lima si mostra sempre e dichiaratamente insofferente verso ogni tipo di semplificazione, come avremo occasione di vedere⁹.

All’interno di quel modo barocco-*fictional* di percepire il mondo, la *escritura barroca* si diffonde poi in America Latina e si tinge dei diversi colori delle terre su cui approda. In particolare, è a Cuba dove, secondo Gamero, il gongorismo attecchisce con maggior successo, nel neobarocco cubano di José Lezama Lima e Severo Sarduy, anche se questa modalità specificatamente cubana di scrittura barocca è da intendersi, sempre, all’interno di una epistemologia *fictional*: «El neobarroco cubano se toma todas las libertades posibles con la referencialidad, la sintaxis y las figuras del lenguaje, pero se detiene ante los límites de la palabra; el finneganismo las pica y las mezcla sin asco»¹⁰.

⁷ Cfr. E. d’Ors, *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, Madrid, Editorial América Ibérica, 1992; in part., pp. 14-15.

⁸ J. Lezama Lima, *La curiosidad barroca*, in T. Blanco (a cura di), *La expresión americana*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2010³, pp. 23-41, p. 23.

⁹ Al riguardo, vale la pena di rettificare l’idea erronea, e purtroppo molto diffusa, che attribuisce allo stesso Lezama la seguente asserzione: «la tierra era clásica y el mar barroco» (ivi, p. 23). Purtroppo, è sorte comune a tutti gli autori più citati che letti quella di entrare, a volte, nel vortice delle citazioni di citazioni, senza che nessuno mai pensi che valga la pena di verificare le fonti e confrontarsi con i testi. Infatti, nel suo saggio, Lezama stigmatizza la banalità di tale affermazione, tacciandola di non essere altro che un eccesso di generalizzazione di certa critica.

¹⁰ C. Gamero, *Ficciones barrocas*, cit., p. 167. Prosegue poi Gamero specificando in cosa consista il “finneganismo” joyciano: «Lo propio de los procedimientos desarrollados por James Joyce en su *Finnegans Wake* es el hojaldrado de palabras; así, ‘penisolatewar’ incluye ‘Peninsular War’, ‘isolated pen’, ‘desolate penis’, etc.».

In tal senso, sarebbe quindi riduttivo analizzare il neobarocco lezamiano nella sua sola espressione narrativa, limitandosi ad apprezzare il furore linguistico e creativo che caratterizza la scrittura del suo romanzo *Paradiso*. Se quest'ultimo si distingue per essere uno tra i più alti esempi di scrittura neobarocca, ovvero di reinterpretazione neobarocca della modalità di scrittura gongorina, i saggi rappresentano invece quello spazio argomentativo in cui l'autore, non derogando mai completamente alla creatività espressiva che gli è propria, affronta la complessa questione della *ficcionalidad*, ovvero dei rapporti tra il mondo fenomenico e le sue possibili rappresentazioni.

3. Corrispondenze inedite per un nuovo causalismo

Il tema della conoscenza percorre tutta la saggistica lezamiana, è come una cordigliera tematica che attraversa ogni sua riflessione, e sempre porta alla luce il doppio versante di cui si compone. Da un lato, riguarda l'uomo come soggetto di conoscenza, intriso di un sapere che si compone di miti, archetipi o immaginari culturali (alla pari dell'inconscio collettivo junghiano) i quali, spesso, inficiano l'atto cognitivo perché si pongono come aprioristici e anticipano ogni esperienza. Ne consegue che la conoscenza di ciò che si presenta agli occhi dell'uomo come stra-ordinario deve cercare nuovi cammini che la sottraggano alla tentazione di ricondurre l'esperienza nuova all'ordinarietà, a qualcosa di pregresso. Una seconda questione relativa alla conoscenza, secondo Lezama Lima, riguarda il piano delle parole, ovvero le possibilità espressive di cui la lingua umana è dotata, che spingono di nuovo a racchiudere l'esperienza di conoscenza dentro a strutture, sintattiche ma anche logiche, già sedimentate e non sempre in grado di accogliere lo stra-ordinario, di esprimerlo.

Al riguardo, l'argomentazione di Lezama Lima prende le mosse dal vissuto dei cosiddetti cronisti delle Indie:

Il cronista, allora, proprio come il poeta, è un essere privilegiato perché una natura inaudita e meravigliosa si è dischiusa e rivelata ai suoi occhi. Diversamente dal marinaio-conquistatore, egli ha la responsabilità di scrivere le cose che vede, di riferire al Vecchio Mondo ciò che si trova nel Nuovo. Ma per poter percepire la straordinarietà di ciò che si presenta ai suoi occhi, dice Lezama Lima, il cronista ha bisogno di “nuovi sensi favolosi”; per raccontarla, poi, è necessaria una “nuova espressione”. Si tratta di una natura che “non è ancora cultura”, ci dice, perché ancora non esisteva un canone o una tradizione retorica di cui il cronista potesse avvalersi, almeno per imitazione, per poter descrivere ciò che è nuovo, straordinario, per poterne raccontare l'incanto¹¹.

Agli occhi dei cronisti delle Indie si presenta un mondo che è “altro” rispetto al mondo a loro noto: qualcosa di sconosciuto e sorprendente, senza equivalenti né corrispondenze. Tuttavia, manca loro ancora un modello di scrittura, un canone a cui rifarsi, in grado di dare parole a quella straordinarietà che sembra quasi sfidarli a raccontare ciò che si deve

¹¹ P.L. Gorla *José Lezama Lima, raccontare la meraviglia. Saggi di estetica*, Pisa, Edizioni ETS, 2020, p. 18. Infatti, «Il canone descrittivo di Polo, riprodotto da Colombo nel suo primo diario, permetteva di vedere solo ciò che era già stato visto; il quotidiano era la materia prima dell'esperienza che ogni generazione trasmetteva alla generazione successiva, e tutto era traducibile in termini esperienziali. Al contrario, lo straordinario non è traducibile in termini di esperienza aprioristica, proprio perché è ancora da conoscere. Fernández de Oviedo è in grado di percepire ciò che è straordinario, dice Lezama, ma fallisce con il linguaggio; i suoi inventari e le accumulazioni comparative non favoriscono la rappresentazione di ciò che è meraviglioso perché “paradossalmente, nonostante l'abbondanza di luce tendiamo alla perdita di ciò che è essenziale”».

ancora conoscere¹². In tal senso, l'esperienza dei primi cronisti è assimilabile all'esperienza dell'uomo di fronte a ciò che (ancora) gli è ignoto, ciò che è stra-ordinario e meraviglioso. Quella che si prospetta è allora un'esperienza linguistica nuova, che affiderebbe loro l'onere e l'onore di contribuire alla nascita di una nuova forma espressiva¹³.

Lezama Lima mette in questione sia il momento percettivo che quello espressivo relativo alla conoscenza. Per raggiungere la vera conoscenza, per conoscere ciò che è nuovo, è necessario sottrarsi alle consuetudini cognitive e linguistiche per cercare nuovi cammini. In tal senso, quindi, l'autore esprime la sua sostanziale diffidenza anche verso la logica causale: deduzione e induzione, a suo parere, sono esempi di un meccanicismo che, in alcuni campi del sapere, dimostra di essere restrittivo e semplicistico, se non mortifero.

Incapaz de nombrar lo extraordinario, instintivamente recurre a imágenes conocidas, a modelos cognitivos ya adquiridos y asentados. De esta forma, lo inédito se domestica, se reduce por analogía a enumeraciones de pormenores como en un inventario. Sin embargo, semejante modalidad descriptiva no da nunca en el blanco de la imagen como realmente es, ni consigue evocarla en sus rasgos más característicos. Es una forma de apoderarse de los objetos, poseerlos, pero no sirve para conocerlos¹⁴.

Di fronte al rischio di una rappresentazione del mondo ridotto a un inventario di oggetti, catalogati sulla base di analogie e differenze, Lezama Lima invita a cercare nuove corrispondenze:

Con esta sorpresa de los enlaces, con la magia del análogo metafórico, con la forma germinativa del análogo mnemónico, con la memoria sorpresa lanzada valientemente a la búsqueda de su par complementario, que engendra un nuevo y más grave causalismo, en que se supera la subordinación de antecedente y derivado, para hacer de las secuencias dos factores de creación, unidos por un complemento aparentemente inesperado, pero que les otorga ése contrapunto donde las entidades adquieren su vida o se deshacen en un polvo arenoso, inconsecuente y baldío¹⁵.

Per poter conoscere il mondo, l'uomo deve abbandonare quindi ogni logica causale, ogni coerenza temporale, e lasciare spazio a nuove corrispondenze e nuove temporalità. Su queste basi prende forma il sistema poetico del mondo lezamiano, che non è altro se non la forma stessa del mondo per come si dà a conoscere all'uomo-poeta. Una nuova logica, un «“causalismo mágico”, en el que la relación causa-efecto pierde validez como constructora de sentido y, en cambio, emergen significados siempre nuevos e inesperados gracias a la primacía de la imaginación»¹⁶. In tal senso, appare chiaro come l'esperienza surrealista per

¹² «Certe civiltà [...] viaggiano ed esplorano il mondo sulla base di alcuni Libri di Base. Naturalmente non è necessario che il viaggiatore porti con sé questi libri, né che li abbia letti; basta che viaggi avendo ricevuto, attraverso la sua tradizione culturale, nozioni circa il mondo. In tal senso si viaggia conoscendo già, o aspettandosi di incontrare ciò che già si conosce, perché alcuni Libri di Base ci hanno già detto che cosa dobbiamo attenderci» (U. Eco, *Cercavano gli unicorni. Alcune false identificazioni da Marco Polo a Leibniz*, testo di una conferenza del 1993 presso l'Università di Pechino, pubblicata in lingua inglese in *Serendipities: Language and Lunacy*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 54).

¹³ Precisa B. Castro Ramírez: «los cronistas miran el continente descubierto a través de las imágenes que forman parte de la visión de mundo medieval. Estas imágenes proyectadas sobre América van a ser determinantes en los procesos de conquista» e nella costruzione dell'espressione americana (*José Lezama Lima y su propuesta de crítica literaria para América Latina*, in «Literatura: teoría, historia, crítica», IX, 2007, pp. 79-122, p. 104).

¹⁴ P.L. Gorla, *La cantidad hechizada de Lezama Lima: un mapa conceptual*, in «Revista de Casa de las Américas» (2017), 288, pp. 14-26, p. 21.

¹⁵ J. Lezama Lima, *Mitos y cansacio clásico*, in T. Blanco (a cura di), *La expresión*, cit., pp. 5-22, p. 13.

¹⁶ B. Castro Ramírez, *José Lezama Lima*, cit., p. 81.

Lezama Lima abbia rappresentato non solo una mera sperimentazione poetica, ma una vera e propria conquista epistemologica, un nuovo cammino di conoscenza.

4. Un contrappunto argomentativo

Se prendiamo ora in considerazione la produzione saggistica lezamiana, appare evidente quanto sia difficile incasellarla all'interno di una definizione di genere, materia o disciplina. Come dicevamo, l'argomentazione lezamiana è palesemente ben lontana da ogni modello in uso per il genere saggistico; inoltre, l'autore sceglie spesso di avvalersi di stimoli e intuizioni insolite per corroborare il proprio pensiero, travalicando con naturalezza i confini tematici e invitando così il lettore a derogare dal consueto controllo razionale dei contenuti e lasciarsi andare alle nuove corrispondenze proposte.

Tuttavia, il problema qui posto della corrispondenza formale a un canone predeterminato si ricollega anche alla più ampia e annosa questione se sia mai esistita, o se mai possa esistere, una filosofia spagnola o latino-americana, un dibattito che, da fine Ottocento, si interroga su se l'esistenza di una filosofia dipenda dall'esistenza di un sistema filosofico, una struttura o modello, un canone, insomma. Il capzioso dibattito si è protratto per tutto il XX secolo, arrivando a mettere in questione persino la lingua castigliana, che porterebbe in sé carenze strutturali e semantiche che le impedirebbero di creare pensiero¹⁷. È ovvio che esista una stretta interrelazione tra lingua e pensiero, tra struttura argomentativa e ragionamento, ma è chiaramente inaccettabile pensare che la forma possa governare e determinare il contenuto. In ogni caso, se un testo filosofico è tale solo in riferimento a un modello argomentativo che ne assurge a paradigma, i saggi di Lezama Lima sono indubbiamente e radicalmente alieni ad ogni tipo di modello. Si può tuttavia facilmente prescindere dalla questione in sé, ovvero dalla necessità di definire in modo stringente il genere e la materia degli scritti lezamiani, anche perché Lezama Lima stesso probabilmente non era interessato a una qualsivoglia definizione del proprio lavoro. La sua prosa è violazione radicale di ogni autorità, rifiuto di ogni norma stabilita, burla verso ogni gerarchia, il suo è un «carácter transgresor de lo normativo»¹⁸.

La sua trasgressione, come abbiamo già detto, si attua in primo luogo a livello della frase. L'incedere argomentativo lezamiano si articola spesso su più livelli espressivi che avanzano in modo sincrono e si incrociano di continuo nella sua prosa, arrivando a comporre in questo modo un vero e proprio tessuto linguistico. Linee argomentative apparentemente distinte, che danno luogo ad incroci inediti, snodi e sovrapposizioni: un ordito composito, e criptico solo all'apparenza. In questo consiste il suo tentativo di sottrarsi ad una modalità di conoscenza ed espressione aprioristica per poter osservare il mondo in modo inedito. La sua prosa argomentativa si appella alla complicità del lettore, e «semejante actitud no difiere mucho de la relación de un lector frente a un poema surrealista: en un esfuerzo intelectual

¹⁷ Già nel 1898 Ángel Ganivet, sulle pagine della rivista *El defensor de Granada*, aveva affrontato la questione arrivando a dichiarare, con i toni polemici e bellicosi che gli erano propri, che la filosofia non dipende da strutture, ordini o sistemi, tutti retaggi della scolastica preponderante, ma ha bisogno solo di vocazione spirituale. A lui, si unisce Miguel de Unamuno che, nel suo libro *Del sentimiento trágico de la vida* del 1912, dichiarava la sua convinzione che la filosofia spagnola non consistesse in veri e propri sistemi filosofici, ma che fosse da ricercare, liquida e diffusa, in tutta la letteratura spagnola, nella vita, nell'azione, nella mistica. Per una più accurata ricostruzione del dibattito sull'esistenza o meno di una filosofia in lingua spagnola, si veda L. de Llera, *A manera de prólogo. Filosofar en español: realidad y deseo*, in «Rocinante. Studi di filosofia in lingua spagnola» (2004), 1, pp. 5-12.

¹⁸ M. Mateo Palmer, *Las palabras como peces dentro de la cascada: Lezama Lima y el lenguaje*, in «Revista de Casa de las Américas» (2006), 244, pp. 21-29, p. 24.

antiguo en sus presupuestos, y ya usurado, no hay que entender; más bien, se trata de comprender, en su original acepción de *com-prehendere*, es decir, acoger en sí, abrazar, ceñir. Un contacto de amor, amparo y aceptación hacia la palabra, antes que de control intelectual»¹⁹.

Evidentemente, una cosa è un poema in versi, un'altra un poema in prosa o un romanzo, altra cosa ben diversa dovrebbe essere la funzione di un saggio o trattato argomentativo. Da quest'ultimo ci si aspetta che proponga una tesi a dimostrare, per esempio, come tra i tanti ci insegna Aristotele. Invero, Lezama Lima non contraddice *in toto* l'essenza concettualmente dialettica del genere; piuttosto si potrebbe dire che la interpreta e la personalizza. In tal senso, come dicevamo, tende a moltiplicare le linee argomentative e i livelli linguistico-espressivi del suo ragionamento. Al traduttore non resta altra cosa da fare se non scomporre l'ordito, in un lavoro di decostruzione meticolosa e rispettosa, per coglierne e restituirne il senso più pieno. Ma il lavoro di traduzione su testi così complessi implica un rapporto molto intimo con le parole dell'autore e con certi aspetti del suo pensare, e permette di cogliere nell'incedere argomentativo quei meccanismi espressivi specifici, forse non totalmente consci da parte dell'autore, che si compongono di significati, intuizioni, autorialità ed emozione. D'altro canto, il traduttore è colui che è chiamato a comprendere, senza poter eludere l'onere del suo ufficio.

Per andare nel dettaglio dei meccanismi espressivi che caratterizzano la scrittura di Lezama Lima, anche per meglio comprendere quali possano essere quegli elementi che ad un primo livello intervengono nella lettura e ne disturbano la comprensione, prenderemo in esame un suo tipico passaggio argomentativo.

Non di rado Lezama Lima inserisce immagini poetiche, spesso di stampo surrealista, nel suo discorso, che paiono disturbarne l'incedere argomentativo ma che in realtà, a ben vedere, hanno una funzione comunicativa molto chiara. Ogni passaggio concettuale o teorico porta in sé un aspetto figurativo, financo emozionale a volte, che queste immagini metaforiche provano a tradurre ed esprimere in modo nuovo, più suggestivo ed empatico. Sono come le immagini che corredano e adornano gli antichi manoscritti illustrati: le decorazioni delle lettere capitali, i bordi e le miniature accompagnano, a volte esplicitando, altre solo ornando, il testo. Sono come innesti isolati di frasi con valore comunicativo e dialettico, spesso inframezzati o inseriti in modo intermittente, ma che fanno eco, sempre e rigorosamente, al tema dichiarato nel titolo. Questi inserimenti metaforico-figurativi emergono nel testo, proprio perché rompono ogni aspettativa di un incedere argomentativo di tipo saggistico. Tuttavia, oltre questo primo eclatante livello della trama espressiva, si può vedere l'avanzare di un substrato indubbiamente argomentativo. Tale ulteriore livello, seppur nella sua atipicità, rappresenta il fattore minimo ma essenziale per definire il genere dei testi in questione: si tratta di saggi e non di poemi in prosa. Una simile precisazione non è per nulla pretestuosa quando ci si trova di fronte ad un autore così poliedrico. Infine, è presente un terzo livello nella trama argomentativa, che consiste in momenti a carattere esemplificativo, nei quali Lezama Lima offre al suo lettore modelli letterari o artistici, o anche culturali o naturalistici, dipendendo dal tema proposto, in grado di sintetizzare e rappresentare il suo pensiero. Il momento esemplificativo è tipico della retorica classica, ed essenziale e funzionale in ogni testo argomentativo.

¹⁹ P.L. Gorla, *La cantidad*, cit., p. 15.

Si tratta di tre livelli espressivi che si intrecciano intimamente e continuamente nel testo e che danno vita alla sua peculiare forma di scrittura. Valga come esempio, il seguente paragrafo, tratto da un saggio del 1955 intitolato *Corona de lo informe*:

Algunos desprevenidos se solazan al afirmar que el espíritu clásico no contiene lo informe, que lo rehúsa, llegando hasta aborrecerlo. Para ellos, lo informe en lo clásico sería las hilachas de cobre en la piedra aurífera. Un residuo hecho para ser vencido por sucesivos filtros, en un proceso de decantación milenario. Pero tal vez esos trazados de rostros clásicos, nos resulten un guante agujereado, mordido por la pesadilla de los peces, en cuyo reverso tan solo podemos encontrar algunas verdades²⁰.

Il piano più prettamente argomentativo si presenta in modo esplicito nella prima frase: c'è chi dice che lo spirito classico non contempla ciò che è informe, ma chi lo dice, si sbaglia. Segue una immagine metaforica con funzione esplicativa o esemplificativa, che aiuta alla comprensione della tesi che Lezama Lima ha appena espresso: costoro dicono che in una pietra aurifera possono pur esserci presenti residui di rame, ma tale presenza risulta irrilevante quando si tratta di definire la pietra come aurifera. La deduzione logica dell'insieme di questi due primi livelli potrebbe essere: qualcuno pensa che quanto c'è di informe nel classicismo non sia altro che un elemento residuale. Tuttavia, Lezama Lima pare ancora poco soddisfatto delle sue scelte espressive, ed aggiunge una nuova immagine che non appartiene al piano argomentativo, né evidentemente è portatrice di funzione esplicativa. È l'immagine di un guanto pieno di buchi e morso dall'incubo dei pesci. L'umanizzazione dei pesci che hanno incubi è l'elemento che denuncia che siamo entrati in uno spazio poetico surrealista. Questa immagine non ha la funzione prioritaria di spiegare o rafforzare la verità della tesi in questione; è come un ornato, dicevamo, che accompagna il livello argomentativo del testo. Mantiene vincoli, spesso celati, con il testo e trasforma lo spazio della pagina in un contesto che accoglie il ragionamento, ma non si offre a una facile decodificazione razionale del suo senso. Anzi, rifugge il piano razionale e logico e aderisce al piano argomentativo come un velo magico che cinge le parole. Di fronte a una poesia surrealista al lettore si chiede di rinunciare all'ambizione di comprendere, subito e completamente, tutti i segmenti narrativi e le loro interrelazioni e coerenze. Anzi, proprio la deroga all'io razionale è la chiave di accesso al messaggio poetico. Tornando allora all'immagine che Lezama Lima ci offre, non resta che la possibilità di avanzare per suggestioni, individuando le parole che si presentano in una posizione di rilevanza. I "tracciati dei volti classici" evocano allora quella linea artificiale tratteggiata dall'uomo per arrivare a una definizione soddisfacente, ma sicuramente non esaustiva per Lezama Lima, di classicismo. Questa linea di demarcazione definitoria potrebbe però rivelarsi essere null'altro che un guanto bucherellato, forato dai morsi dei pesci, un guanto che ha perso la sua funzione. E tuttavia, il rovescio del guanto, ovvero il momento in cui si smaschera una copertura definitoria artificiosa, potrebbe farci intravedere le poche verità che il guanto è riuscito a contenere. L'ultima immagine allora, l'ultimo livello, si inserisce nell'argomentazione sia sul piano figurativo (un guanto bucherellato, mangiato dai pesci, un guanto che, invece di proteggere e contenere, lascia filtrare), che su quello emotivo, facendo eco allo sforzo definitorio che alcuni critici applicano a volte all'eccesso, impegnati in una

²⁰ J. Lezama Lima, *Corona de lo informe*, in R. Ruiz Bencomo (a cura di), *Tratados en La Habana*, La Habana, Editorial LetrasCubanas, 2018, pp. 67-69, p. 67.

pratica assillante di inclusione nel canone ed esclusione dell'eccezione. D'altro canto, diceva Lezama Lima, «toda definición es un conjuro negativo. Definir es cenizar»²¹.

Come si è visto nell'esempio, il tema che Lezama Lima propone al suo lettore riguarda il fatto se ci possa essere reale inconciliabilità tra classicismo e ciò che è informe. Nel passaggio preso in analisi, l'autore in primo luogo disvela e mostra la falla insita in ogni atto definitorio: ogni definizione è una generalizzazione, traccia una linea artificiale e artificiosa, che viene poi assunta in modo aprioristico per generare nuove e successive definizioni. Lezama Lima denuncia i limiti della definizione consueta di classicismo, ovvero la tendenza ad una approssimazione semplicistica che porta all'incenerimento dell'oggetto di studio; e successivamente, mostra al suo lettore come spesso, in modo istintivo e non necessariamente cosciente, si tenda ad assumere tali fallaci definizioni a premessa maggiore di nuovi processi deduttivi. Il paragrafo preso in esame costituisce l'incipit del saggio di Lezama Lima, ovvero la base argomentativa sulla quale costruisce poi il proprio discorso su classicismo e informe. L'autore, in una scelta che a questo punto potremmo definire di estrema correttezza intellettuale, prende le mosse da una messa in discussione terminologica e concettuale. Lo stile argomentativo che segue getta certamente un guanto di sfida al lettore: si presenta frammentato, estremamente stratificato, criptico e persino irritante e ostile ad ogni aspettativa di lettura trasparente e di facile comprensione. Il discorso lezamiano avanza, quindi, alternando i tre livelli argomentativi come fossero linee melodiche autonome che si sviluppano contemporaneamente e si combinano tra loro in specifici punti, o snodi concettuali, nei quali, a turno, una di esse passa in primo piano e decreta il tenore della frase successiva. In questo modo, la forma del discorso lezamiano, a ben vedere, *punctum contra punctum* richiama profondità di significanze sorprendentemente originali ed evocative.

²¹ C. Bianchi, *Interrogando a Lezama Lima*, in P. Simón (a cura di), *Recopilación de textos sobre José Lezama Lima*, La Habana, Casa de las Américas, 1970, pp. 1-40, p. 29.

LOS TRES (O CUATRO) EXILIOS DE NICOL, UN POEMA Y UNA ALEGORÍA

Ricardo Horneffer

Abstract: One of the Aristotelic definitions of analogy states that being is said in many ways. Nevertheless, analogy isn't confined to designate being but any possible entity. In the present essay, I make use of this idea to think over the several ways in which exile is *said*. I do this in three moments, after having referred to the etymological meaning of this phenomenon. In the first one, I reflect on Nicol's exiles. According to him, and because of his imperious departure of Spain, the exiles were three: the exile from his native land; the exile from his language and the intellectual exile. Nevertheless, I consider that the exiles were in fact four: the exile from his native land and language; the political exile; the dialogic exile because of his confrontation with Gaos and Ortega, and the exile from truth. In the second one I cite a poem of Luis Cernuda in which oblivion and habitation are combined. Lastly, considering Plato's allegory of the three genders in his *Symposium*, I refer to the original exile from himself, which we all experiment in our own being.

Keywords: Nicol, Philosophy, Exile, Analogy.

* * *

1. Etimología de exilio

En *Metafísica* 1003^a 33-34, ofrece Aristóteles la siguiente definición de analogía: «El ser se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia».

Lo mismo puedo decir del exilio: se dice en muchos sentidos, pero su naturaleza es una. Es por ello que ofrezco la siguiente definición propuesta por Nancy:

Parece, pues, como si hubiera una especie de exilio constitutivo de la existencia moderna, y que el concepto constitutivo de esta existencia fuera él mismo el concepto de un exilio fundamental: un “estar fuera de”, un “haber salido de”, y ello no sólo en el sentido de un ser arrancado de su suelo, *ex solum*, según la falsa etimología latina que Massimo Cacciari evocaba, sino según lo que parece ser la verdadera etimología de “exilio”: *ex* y la raíz de un conjunto de palabras que significan “ir”; como en *ambulare*, *exulare* sería la acción del *exul*, el que sale, el que parte, no hacia un lugar determinado, sino *el que parte absolutamente*¹.

2. Los exilios de Nicol

Eduardo Nicol nació en Barcelona el 13 de diciembre de 1907. Antes de estudiar filosofía fue cronista de teatro en el periódico “La voz de Cataluña” y redactor-jefe del Diccionario de la Música Ilustrada. En 1933 obtuvo el Premio Extraordinario de Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Especial recuerdo guardaba de dos profesores: Jaime Serra Hunter y Pedro Font y Puig.

Realizó estudios de posgrado en la Universidad Internacional de Santander con Huizinga (teoría de la historia), Kohler (psicología), Stein (pedagogía), Bühler (psicología infantil) y Vermeylen (caracterología).

¹ J.-L. Nancy, *La existencia exiliada*, trad. de J.G. López Guix, en «Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura» (1996), 26-27, p. 116. Las cursivas son mías.

En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona fue profesor auxiliar y posteriormente encargado del curso de historia de la pedagogía en el mundo antiguo. Fue catedrático de filosofía y director del Instituto Salmerón, y secretario general de la Fundación Bernat Metge.

Con el estallido de la Guerra Civil fue asignado, en 1937, al Gabinete Centralizador de la Sección de Información del Estado Mayor del Ejército de Tierra. A fines de enero de 1939 recibió órdenes de cruzar “en caravana, de uniforme y con armas” la frontera con Francia por Argullana. Estuvo en el campo de concentración de Argelès-sur-Mer, en el que se encuentra un monolito en el que está una placa con la siguiente inscripción: «A la memoria de los 100.000 republicanos españoles, internados en el campo de Argeles, tras la RETIRADA de febrero de 1939. Su desgracia: haber luchado para defender la Democracia y la República contra el fascismo en España de 1936 a 1939. Hombre libre, acuérdate»². De allí se trasladó a Tolosa, donde asistió a cursos con Jankelevitch y Schul. En una entrevista con Rubert de Ventós, Nicol recuerda:

Después de muchas vueltas que no es preciso recordar, fuimos a parar al campo de concentración de Argeles. Es una aventura que pasamos miles y miles de personas. En general, procuramos no hablar públicamente de ello, porque, a diferencia de lo que ocurre hoy, tratamos de retener las causas de la desdicha y prescindir de sus efectos. Hoy la gente se encuentra más interesada en lo que ocurrió en aquel momento lejano sin preocuparse de las causas. Nosotros hacemos lo contrario pero tratamos de no hablar de ninguna de las dos cosas. Las causas porque provocarían rencores, los efectos porque deben superarse con una actividad positiva³.

Pareciera que, de algunas cosas, es mejor guardar silencio. En efecto, Nicol en muy pocas ocasiones, y en reuniones privadas, se refirió a aquella época. Solía decir, en público, que su vida personal era eso, personal, por lo que si se le quería conocer, se leyera su obra. Como sabemos, hoy día esta postura no es muy frecuente. El margen entre lo público y lo privado es cada vez más reducido.

Salió de Sete el 23 de mayo de 1939, a bordo del Sinaia, y llegó a Veracruz el 13 de junio. El 15 de octubre obtuvo su carta de naturalización. He aquí su primer exilio. Comenzó a dar clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1940, siendo director Antonio Caso. Sustituyó a Ezequiel Adeodato Chávez en la asignatura “psicología de la adolescencia” y posteriormente impartió “historia de la psicología”. Ese año se doctoró con la tesis “Psicología de las situaciones vitales”, que fue su primer libro. Su sínodo estuvo compuesto por Antonio Caso, Eduardo García Máynez, Oswaldo Robles, Samuel Ramos y Enrique Aragón.

En 1941 fundó con Eduardo García Máynez el Centro de Estudios Filosóficos, hoy Instituto de Investigaciones Filosóficas, y las revistas “Filosofía y Letras” y “Diánoia”. Esta última todavía se publica. En 1946 fundó el Seminario de Metafísica, el primero de la Facultad, y fue su director hasta 1990, año de su muerte. Un sinnúmero de estudiantes fueron miembros del Seminario, mismos que posteriormente se dedicaron a la docencia y a la investigación.

Nicol escribió, entre 1947 y 1951, en los periódicos El Nacional, El Universal y Novedades. Arturo Aguirre compiló los artículos publicados en esos periódicos y otros ensayos aparecidos en diversos medios impresos, en un libro que lleva por título el que Nicol utilizaba en El Nacional: *Las ideas y los días*. En la introducción señala que

² Tomado de “Portal de Archivos Españoles: PARES”, 23 de febrero de 2019.

³ X.R. De Ventós, *Eduard Nicol, pensador catalán*, en *Anthropos*, Extra 3, (1998), pp. 19-25, p. 19.

Nicol no fue periodista, fue un pensador, un filósofo, y esto permite comprender que sus reflexiones no se sometían a la descripción de hechos o a una sucinta crítica de los acontecimientos “del día anterior”. Antes bien, las frondosas expresiones nicolianas, difundidas en periódicos y revistas, son vigentes porque generan el ambiente en que las ideas adquieren una dimensión pública, es decir, compartida, en la comunicación cotidiana de las reflexiones del filósofo que busca dar razón del acontecer mismo de la existencia⁴.

El filósofo, según Nicol, es el que da razón, el que la ofrece, la dona. Esta idea no es novedosa, pues los griegos ya exigían del filósofo que practicara el *lógon didonai*. No es, repito, novedosa, pero solemos “olvidarla” cuando no conviene a una determinada circunstancia, sea personal o social, familiar o política. Nicol tuvo presente este *ethos*, aunque no sin conflicto. En una autosemblanza de 1987, Nicol confiesa su segundo exilio:

Nunca he intervenido en política. Durante los años que fue más viva la tentación de actuar, tuve que considerar seriamente el dilema entre la actividad política y la vocación filosófica. Me decidí por la filosofía, no sin alguna renuencia, porque comprendí que a mí me sería materialmente imposible servir a dos amos [...] no me he dedicado en México a otra actividad que la universitaria [...] La decisión juvenil de atender en mi vida exclusivamente a la filosofía no me ha impedido seguir de lejos el destino de España con una sensibilidad quizás más aguda que si hubiera estado en la tierra. Pero mi idea de la vocación filosófica, que considero válida para todo filósofo español en nuestro siglo, me compensaba en cierto modo del exilio. La filosofía atiende a dos aspectos de la vida, que son distintos y a la vez complementarios: la ciencia y la *paideia*, o sea: el saber puro y el *ethos* [...] Filosofía es formación del hombre y se dirige a la vez al hombre universal y al hombre nacional [...] La distancia ha impuesto una reducción en el alcance y la eficacia de mis reflexiones, lo cual ha representado la mortificación mayor del exilio. El motivo de una cotidiana preocupación ha sido tener que ocuparme sólo del aspecto universal de la idea del hombre⁵.

Lo anterior explica, al menos en parte, que Nicol no se ocupara explícitamente de lo que podría denominar “filosofías regionales”, aunque escribe en 1961 *El problema de la filosofía hispánica*, libro al que se refiere en los siguientes términos: «estas disquisiciones sobre la filosofía hispánica no pueden ser otra cosa que “ideología”. Esto no es ciencia», pues el autor está involucrado de alguna manera, él mismo participa «en los esfuerzos que hacen por encontrarse a sí mismos, por conocer y regular sus destinos»⁶. En *Historicismo y existencialismo* también hace una reflexión “regional”, misma que tendría una gran influencia en su vida y trabajo. Me refiero a su crítica a Ortega⁷, la polémica con Gaos y su posterior rompimiento con éste, lo cual produjo su tercer exilio. Creo no exagerar si digo que su trabajo lo llevó a cabo en soledad, sólo en compañía de los miembros del Seminario.

⁴ E. Nicol, *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos 1939-1980*, ed. de A. Aguirre, México, Afinita, 2007, p. 12.

⁵ Ivi, pp. 16-17.

⁶ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, prefacio de A. Constante, R. Horneffer, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 45.

⁷ Nicol invita a Gaos a presentar *Historicismo y existencialismo*. Su participación lleva por título *De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena* (1951), tomo IX de las *Obras completas*. Nicol responde a este texto con otros dos: *Otra idea de la filosofía* (1951) y *Prosigue el diálogo*. Ambos textos aparecen en *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953. Se trata de la confrontación entre sistema, objetividad e intersubjetividad, por el lado de Nicol, y camino, situación y soledad por el lado de Gaos. Dos citas gaosianas: «No hay forma de compañía, de comunicación, de identificación, que reduzca del todo, sin residuo, que suprima, que aniquile la soledad, la individuación» (*Confesiones profesionales*, México, UNAM, 2002, p. 147). Y «La soberbia (de la razón) es, pues, la que sostiene a la filosofía» (*Curso de metafísica 1944*, tomo II, *Mi filosofía*, México, Universidad Autónoma de México, 1993).

Si bien es cierto que el contexto es otro al que me he referido anteriormente, Adolfo Sánchez Vázquez (filósofo español nacido en Algeciras, también emigrado a México en 1939), en un homenaje que le hace el Ateneo Español de México a Nicol con ocasión de los 50 años de actividad académica, señala lo siguiente:

el reconocimiento de la obra de Nicol [...] no ha estado hasta ahora a la altura de sus merecimientos. Ciertamente es que este reconocimiento no podía darse en una España que, conforme al oscurantismo que le impuso a sangre y fuego el fascismo, sólo admitía como perenne y exclusiva una filosofía medieval. Pero tampoco la España actual (la de 1988) de la democracia ha sido muy pródiga en sus medios filosóficos a la hora de reconocer los méritos de una obra y una vida filosóficas como las de Nicol [...] justo es decir que tampoco en México [...] ha obtenido el merecido reconocimiento en el medio natural –el filosófico– en el que debía producirse⁸.

En sus colaboraciones periodísticas raramente hace referencia, por ejemplo, a lo mexicano. Destaco dos artículos: *Reflexión sobre lo mexicano* y *Meditación de lo mexicano: lo propio y lo universal*. Por otra parte, escasamente se refiere a movimientos políticos. Mención especial merece *Sine ira et studio. A los estudiantes*, que se publica el 30 de septiembre de 1968 en el periódico Excelsior, en el que reflexiona en torno al movimiento estudiantil del 68.

La decisión de Nicol (y supongo que de otros muchos) fue vocacional. Eligió la filosofía –y, como he apuntado, con ello dejó de lado otras vocaciones posibles: el teatro, la música, la política– a la que se entregó para pensar tres tópicos que conforman el eje de su sistema: el ser; el ser humano; y la verdad y la historia. Es difícil imaginar que en pleno siglo XX, cuando el fracaso de la razón –que tenía como objetivos principales el progreso y el dominio– prácticamente llevó (y sigue llevando) a la destrucción del mundo, un filósofo haya tenido el arrojo, el atrevimiento de re-pensar la filosofía desde sus orígenes y llevar a cabo la revolución, no *de* la filosofía –como lo ha hecho más de un pensador–, sino *en* la filosofía, en un intento por retomar, redignificar y resignificar conceptos para los que aparentemente ya no hay cabida en nuestros días –pues hemos sido exiliados de ellos–, por considerarlos obsoletos: vocación, libertad, asombro, indignación, amor, verdad. He aquí el cuarto exilio por el que atravesó Nicol.

Nicol escribió en 1987 unas líneas que hoy, 36 años después, siguen siendo válidas y, aún así, permanecen desoídas:

la vocación libre de pensar se convierte en la necesidad de una perseverancia, en un deber moral. Hay que seguir filosofando; como si nuestro tiempo fuese uno de aquellos tiempos pasados en que la filosofía hacía compañía al hombre y reforzaba su ánimo en las empresas mundanas. Pues eran pocos los versados en la filosofía, pero todos podían sentir la presencia amable de un pensamiento que lleva la paz y el amor como divisas de su tarea. Hay que seguir pensando como si la filosofía tuviese todavía un porvenir seguro; con la ilusión de que tal vez en ese porvenir haya unos hombres que, echando su mirada hacia atrás, reconozcan con respeto, y hasta con cierta ternura, que hubo en esta época malhadada siquiera algunos que permanecieron fieles: los que amaron la sapiencia, los verdaderos filósofos⁹.

Este texto lo escribió Nicol en 1987, es decir, hace 36 años. La filosofía, como toda otra vocación *libre*, no tiene su futuro asegurado. Nicol se entregó a la tarea del pensar y enseñó

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol*, en J. González, L. Sagols (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 187-188.

⁹ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 445-446.

a *buscar* la paz y a *fomentar* el amor. Lo sé a *ciencia cierta*, pues tuve el honor de asistir a su Seminario de Metafísica alrededor de 10 años. Las sesiones eran los viernes por la tarde. No había mejor manera de comenzar el fin de semana.

Vivir el exilio no sólo es, en sí misma, una experiencia sobrecogedora; también lo es el compartirla, el *intentar* comunicársela al otro. En la entrevista mencionada con Rubert de Ventós, Nicol se refiere a tres exilios:

Me he hallado en una situación vital compleja, es decir, viviendo tres exilios a la vez. Para empezar, el exilio manifiesto de vivir en una tierra distinta de la tierra donde uno ha nacido y se ha educado. Después está el exilio de la lengua: yo no había escrito ni una sola línea en castellano durante mis años en Barcelona [...]. Finalmente está la cuestión del exilio intelectual o cultural, que no está determinado por mi presencia en este lugar llamado México, sino que es el mismo que, en menor grado, habría encontrado en España. El hecho es que la cultura en lengua castellana es una cultura exiliada de los centros de producción europeos¹⁰.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho por Nicol, me parece que podemos hablar, no de tres, sino de cuatro exilios. En las líneas precedentes he querido mostrar que el exilio nicoliano es múltiple: 1. Un exilio, por necesidad, de su tierra natal y, con ello, de la lengua. Conjunto “tierra” y “lengua” en un solo exilio, a pesar de que Nicol se refirió a ellos de manera separada. 2. Un exilio, por decisión propia, de la política y de otras vocaciones libres. 3. Un exilio, por convicción filosófica, del diálogo con muchos de sus colegas. 4. Un exilio, por circunstancias históricas, de la verdad.

El exilio se vive con todo el ser. No hay manera de redimirlo. Sin embargo, estos exilios se pueden contrarrestar, es decir, se les puede resistir o hacer frente. Diría, más bien, que se pueden complementar. Así, considero que Nicol 1. Empezó en México tareas que no sé si hubiera podido llevar a cabo en España. 2. La postura filosófica de Nicol siempre fue acompañada de una postura política: no violó sus principios vocacionales y éticos, no importando la circunstancia. 3. En más de una ocasión dijo Nicol que los miembros del Seminario eran como sus hijos, y que lo que requería eran nietos. Hay una nueva e importante generación de estudiantes, y no sólo en México, que han vuelto la vista a Nicol, con una “objetividad” y precisión que probablemente no hayan tenido sus hijos. 4. Reivindica la verdad ontológica como condición de posibilidad de todas las verdades fácticas.

En lo personal, me sorprende una y otra vez la claridad con la que Nicol leyó la tradición y la precisión con la que interpretó el mundo que le tocó vivir, colapsado en más de un sentido. En *El porvenir de la filosofía* escribe: «Todo hierde todas las sensibilidades. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra»¹¹. A pesar de ello, no diría que fue un filósofo pesimista, o que haya declarado el fin de las vocaciones libres. A pesar de su teoría de la “razón de fuerza mayor”, a pesar de sus exilios, mostró con su pensar, actitud y enseñanzas, que “una vida vale la pena ser vivida”, que “una filosofía vale la pena ser filosofada” si se empeña uno en ser “lo mejor posible”.

¹⁰ X.R. De Ventós, *Eduard Nicol, pensador catalán*, cit., pp. 20-21.

¹¹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 132.

3. Un poema de Luis Cernuda: *Donde habite el olvido*

Donde habite el olvido,
en los vastos jardines sin aurora;
donde yo sólo sea
memoria de una piedra sepultada entre ortigas
sobre la cual el viento escapa a sus insomnios.

Donde mi nombre deje
al cuerpo que designa en brazos de los siglos,
donde el deseo no exista.

En esa gran región donde el amor, ángel terrible,
no esconda como acero
en mi pecho su ala,
sonriendo lleno de gracia aérea mientras crece el
tormento.

Allá donde termine este afán que exige un dueño a
imagen suya,
sometiendo a otra vida su vida,
sin más horizonte que otros ojos frente a frente.

Donde penas y dichas no sean más que nombres,
cielo y tierra nativos en torno de un recuerdo;
donde al fin quede libre sin saberlo yo mismo,
disuelto en niebla,
ausencia, ausencia leve como carne de niño.

Allá, allá lejos;
Donde habite el olvido¹².

Cuando *todo* está dicho, hay que escuchar en silencio.

4. La alegoría: el exilio original de sí mismo

En el *Banquete* platónico, Aristófanes es el encargado de reseñar cómo es que llegamos a ser, física y espiritualmente, como somos actualmente. Originalmente éramos una unidad compuesta por ocho extremidades, dos rostros, cuatro orejas, dos órganos sexuales. Los sexos eran tres: femenino, masculino y andrógino. Dados nuestro vigor y desmesura, conspiramos contra los dioses. Éstos, después de deliberar, decidieron partirnos por la mitad; nos exiliaron, pues, de nosotros mismos; partimos, como sugiere Nancy, absolutamente. Es en ese momento que nace el amor, la necesidad y el anhelo de «llegar a ser uno solo de dos»¹³. Desde aquel entonces buscamos restablecer la unidad perdida, es decir, re-encontrarnos con nosotros mismos. Y esto sólo lo logramos, siempre de forma parcial, a través de los otros.

Quiero decir con esto que el exilio nos constituye ontológica y fácticamente. El exilio, en fin, se dice en muchos sentidos.

¹² Supongo que Cernuda tenía en mente la Rima LXVI de Bécquer que termina: «donde habite el olvido/allí estará mi tumba».

¹³ Platón, *Banquete*, trad., introducción y notas de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1997, 192e.

ANALISI CONTRASTIVA DELLE TRADUZIONI ITALIANE DI *EL ÁRBOL DE LA CIENCIA* DI PÍO BAROJA

Stefania Imbrogno

Abstract: This article consists of three parts. The first aims to provide some notes on the controversial category of the 'generation' of '98; the second aims to account for the comparison between Baroja and Ortega around the theory of the novel; finally, the third is dedicated to a contrastive analysis of the two Italian translations of Baroja's *El árbol de la ciencia*.

Keywords: Generation, Contrastive, Translation, Pío Baroja, Novel.

* * *

Introduzione

Il *corpus* di analisi è costituito dal testo fonte *El árbol de la ciencia*¹ e dalle due traduzioni italiane esistenti, una ad opera di Fiorenzo Toso risalente al 1991², l'altra condotta da Ida Grasso e pubblicata nel 2018³. L'analisi contrastiva è però preceduta da due paragrafi che si è ritenuto utile inserire per meglio comprendere il senso globale del testo fonte. Nel primo, si mostrano alcuni tratti della controversa categoria storiografica nota come "generazione del '98". Nel secondo, si mettono a confronto le idee barojane sul romanzo, sia teoriche che estetiche, con quelle orteghiane. Tanto Baroja, nel suo *Prólogo casi doctrinal sobre la novela* anteposto a *La nave de los locos* del 1925, quanto Ortega, nel suo saggio *Ideas sobre la novela* dello stesso anno, espongono idee sulla concezione del romanzo moderno che appaiono agli antipodi l'una dell'altra.

L'ultima parte è quella precipuamente dedicata all'analisi contrastiva. Si analizza innanzitutto la prima traduzione italiana, fornendo un elenco dei procedimenti traduttivi adottati, accompagnati dai loro relativi esempi. L'analisi condotta non si limita solo a questo, ma si prefigge anche di segnalare eventuali criticità o errori traduttivi rinvenuti. La metodologia adottata in questo tipo di analisi è infatti identica per entrambe le versioni, che vengono poste man mano in contrasto l'una con l'altra. È stato dunque possibile osservare direttamente e riportare le scelte applicate dai traduttori ed evidenziarne, al contempo, somiglianze e differenze. Alla luce di tutto questo, è stata redatta una valutazione complessiva delle due edizioni italiane di *El árbol de la ciencia*, ovvero, di quella che è ritenuta oggi la più complessa, ma anche la migliore opera prodotta da Baroja, la più rappresentativa «dello spirito rinnovatore, che animò, alla svolta del XX secolo, la Generazione del '98»⁴.

¹ P. Baroja, *El árbol de la ciencia* (1911), Madrid, Caro Raggio/Cátedra, 1985 (d'ora in poi AC, seguito dal numero di pagina, come nelle altre abbreviazioni).

² P. Baroja, *L'albero della scienza*, trad. it. di F. Toso, Genova, Marietti, 1991 (d'ora in poi Toso).

³ P. Baroja, *L'albero della scienza*, trad. it. di I. Grasso, Napoli, Marchese, 2018 (d'ora in poi Grasso).

⁴ I. Grasso, Introduzione a P. Baroja, *L'albero della scienza*, cit., p. 7.

1. Note sulla categoria “generazione del '98”

Come già detto, quella di “generazione del '98” è una categoria oltremodo controversa, al punto che sembra aver creato più scompiglio che ordine nella storiografia ispanica. Eppure, quello stesso scompiglio appare di particolare interesse per chi intende studiare lo spagnolo a cavallo tra il XIX e il XX secolo. A partire da ciò che Baroja diceva di sé nel rivendicare l'estraneità a quella stessa generazione. Così nella conferenza letta il 20 marzo del 1924 alla Sorbona di Parigi dal titolo *Divagaciones de autocritica*: «Io non credo che ci sia stata, né che ci sia, una generazione del 1898. Se c'è, io non vi appartengo»⁵. E, infine, in una conclusione demolitrice della legittimità stessa di poter parlare di una medesima categoria vitale in grado di connettere vite così tanto diverse come quelle del “gruppo dei tre”, Baroja, Azorín, Maeztu, poi allargatosi ad altri, tra cui, Unamuno, Ganivet⁶, Valle-Inclán, Bueno, Benavente e Rubén Darío: «Una generazione che non ha punti di vista comuni, né aspirazioni uguali, né solidarietà spirituale, né il legame dell'età, non è una generazione; per cui la cosiddetta generazione del '98 possiede più un carattere di invenzione che di fatto reale»⁷.

Senza voler prendere posizione intorno al dibattito sull'esistenza⁸ o meno della generazione del '98, ci si limita qui a segnalare quelli che sono stati considerati come tratti comuni riguardanti temi e motivi, stile e lessico. E così, i membri della generazione del '98

⁵ P. Baroja, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, vol. V, p. 496.

⁶ Sulla figura di Ángel Ganivet a partire da una rilettura della generazione del '98 incentrata sulle sue implicazioni filosofiche, cfr. A. Mascolo, *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet*, prefazione di G. Cacciatore, Acireale-Roma, Bonanno, 2010.

⁷ P. Baroja, *Obras completas*, vol. V, cit., p. 497. La bibliografia sulla generazione del '98 è sterminata. Cfr., almeno, P. Laín Entralgo, *La generación del 98 y el problema de España*, in «Arbor» (1948), 36, pp. 431-452, in part. p. 438; S. Poncela, *El secreto de Melibea y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1959, p. 186; R. Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969, p. 7; L. Silvestri, *Per una ridefinizione della generazione del 98*, in *Fine secolo e scrittura. Dal Medio Evo ai giorni nostri*, Atti del XVIII Convegno Aispi, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 245-270, p. 247; J.L. Abellán, *El 98 cien años después*, Madrid, Alderabán, 1999. Díaz Plaja, ad esempio, esclude Rubén Darío, Benavente e Valle-Inclán considerandoli modernisti e distingue tra due gruppi: il primo costituito da Unamuno e Ganivet e il secondo da Baroja, Azorín, Maeztu e Machado. Laín Entralgo include, per un fattore di età, Menéndez Pidal, Asín Palacios e Bonilla San Martín. Altri (Luis de Llera e Milagrosa Romero) negano completamente la generazione considerandoli tutti “modernisti” (cfr. A.M. Diaconescu Mita, *Pío Baroja: ¿Disidente de la Generación del 98?*, in «Revista de la Seeci», 1998, 1, pp. 63-80, in part. p. 69).

⁸ Per una serie di argomentazioni sull'esistenza, cfr. P. Salinas, *El concepto de generación literaria aplicado a la del 98*. Si tratta della bozza di un corso tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Madrid, durante il 1934, in cui Salinas applicò la teoria generazionale di Petersen alla generazione del 98. Egli giunse a diverse conclusioni, per mezzo delle quali affermò l'esistenza della generazione: la concomitanza di nascita tra i membri del gruppo in uno spazio temporale di dieci anni (dal 1864 al 1875), l'educazione omogenea (principalmente autodidatta), le relazioni personali intrattenute tra di loro, la partecipazione come scrittori nelle stesse riviste letterarie e in atti collettivi, la condivisione di un evento generazionale come il disastro del 1898, l'accettazione di Nietzsche come guida intellettuale del gruppo, l'utilizzo di uno stesso linguaggio e il rifiuto della generazione precedente. Cfr. S. Poncela, *El secreto de Melibea y otros ensayos*, cit., p. 186. Per l'influenza di Nietzsche sulla scrittura saggistica di Baroja e per quella di Schopenhauer sui suoi romanzi, cfr. C.R. Saz Parkinson, *Positively Negative: Pío Baroja, the Essayist*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2011, in part. p. 255: «Nel saggio, tuttavia, Baroja poté sviluppare un personaggio che, nonostante tutta la sua negatività e capacità distruttiva, comune ai protagonisti di Baroja, possedeva anche tutti i tratti che desiderava. Questo personaggio era virile, energico ed affermava la vita in modo vigoroso; metteva in discussione e sfidava la moralità della società, celebrava apertamente l'Io ed elogiava la liberazione degli istinti: cioè, era l'autentico protagonista nietzscheano che Baroja non produsse mai nei suoi romanzi. Il saggio permise a Baroja di essere ugualmente negativo e distruttivo come era nei romanzi, incarnato in un personaggio positivo, che affermava la vita, energico, virile. Inoltre, questo personaggio aveva il fascino di essere trattato dagli altri nella sua società come se fosse lo stesso Baroja. Questo personaggio avrebbe potuto chiamarsi il “saggista positivamente negativo”». Sulla presenza di Schopenhauer, cfr. A. Mascolo, *Il tormento della conoscenza. Il tema schopenhaueriano del dolore tra medicina, filosofia e letteratura nel pensiero di Pío Baroja*, in A. Mascolo (a cura di), *Le rifrazioni dell'Io. Saperi umanistici e creazione artistica tra moderno e contemporaneo*, «Pagine inattuali», VI (2016), 6, pp. 77-106.

appaiono devoti ai classici del *siglo de oro*, Fray Luis, Quevedo, Cervantes (ben note sono le personalissime interpretazioni del *Chisciotte*); e alla letteratura medievale, *Poema del Cid*, Gonzalo de Berceo, Arcipreste de Hita, Jorge Manrique ecc. Si sforzano di superare la letteratura magniloquente e pomposa del XIX secolo, proponendosi di rinnovare la letteratura spagnola. Rifiutano per tal ragione l'estetica realista e ricercano uno stile sobrio e diretto⁹. Per Azorín, ad esempio, lo stile migliore è quello che «con meno e più eleganti parole» è in grado di sviluppare più idee. Prediligono un linguaggio semplice, naturale, casto, che fa ampio uso di parole gergali come: *cocota*, *batracio*, *bilbainismo*, *horizontal*, *rastacuerismo*, *rayadillo*, *dinero-esquema*, *intraespañolización*, *catedraticina*, ecc. che, seppur ora cadute in disuso, caratterizzavano la spontaneità dei contesti territoriali spagnoli del tempo¹⁰.

Le loro opere si caratterizzano, inoltre, per la scelta di «tematiche introspettive»¹¹, quindi per un intenso soggettivismo e lirismo: il lettore percepisce la realtà attraverso le emozioni e le sensazioni dell'autore e, a volte, più che descrivere il paesaggio, l'autore descrive la propria anima. Del resto, il nesso tra vita, scrittura e paesaggio appare in Baroja sin dall'inizio, sin dalla pubblicazione nel 1900 del suo primo libro, una raccolta di racconti dal titolo *Vidas sombrías*. La maggior parte dei racconti furono composti a Cestona sulla gente del posto e sulla sua personale esperienza di medico. L'importanza dell'elemento autobiografico è testimoniata dalle parole dello stesso autore che, nel prologo a *Páginas escogidas*, rivelò l'origine dei racconti assicurando di aver raccolto in essi la sua personale esperienza di studente cittadino, medico rurale e industriale madrilenò¹².

La storia è un altro dei campi a cui dedicano la loro attenzione, ma non si interessano alla storia dei grandi uomini e delle grandi battaglie, bensì alla *intrahistoria*, secondo il neologismo coniato da Unamuno e spiegato per mezzo di una metafora marina¹³. È lo stesso Baroja a manifestare indifferenza verso il romanzo storico anche in riferimento a uno scritto apparentemente d'argomento storico:

Non mi sono proposto di scrivere romanzi storici. No. Quel che mi successe è che mi imbattei in un personaggio, parente mio, che mi irritò, mi intrigò e mi suscitò il desiderio di scrivere la sua vita in un

⁹ Cfr. J.M. López de Abiada, *Intorno al 98: presentazione*, in «Versants», (1997), 32, pp. 5-10, in part. p. 7.

¹⁰ Cfr. C. García Gallarín, *Léxico del 98*, Madrid, Editorial Complutense, 2009, p. 137.

¹¹ J.M. López de Abiada, *Intorno al 98: presentazione*, cit., p. 7.

¹² P. Baroja, *Páginas escogidas*, Madrid, Fortanet, 1918, p. 10: «I racconti che formano questo volume li scrissi tutti come medico di Cestona. Lì avevo un quaderno grande, che comprai per scrivervi la lista dei malati, e siccome avanzarono molti fogli mi misi a riempirlo di racconti. Alcuni di questi li avevo già scritti prima, quando vivevo in un paese vicino Valencia, e poi li pubblicai su *La justicia*, il giornale di Salmerón». Cfr. F. Crippa, *La imagen de España en Vidas Sombrías de Pío Baroja entre la búsqueda de la identidad y la crítica social*, in «Lejana» (2011), 3, pp. 1-16, in part. p. 3.

¹³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo* (1902), Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 27-28: «Le onde della Storia, con il loro rumore e la loro schiuma che si riflette al sole, ruotano su un mare continuo, profondo, immensamente più profondo del mantello che ondeggia su un mare silenzioso e al cui ultimo fondo non arriva mai il sole. Tutto ciò che raccontano quotidianamente i giornali, tutta la storia del "presente momento storico", non è altro che la superficie del mare, una superficie che si gela e cristallizza nei libri e nei registri. [...] I giornali non dicono nulla della vita silenziosa dei milioni di uomini senza storia che a tutte le ore del giorno e in tutti i paesi del mondo si svegliano a un ordine del sole e si dirigono ai loro campi per proseguire l'oscuro e silenzioso lavoro quotidiano ed eterno, quel lavoro che come quello delle madrepore suboceaniche getta le basi su cui si alzano isolotti della storia. Sul silenzio augustò [...] poggia e vive il suono; sull'immensa umanità silenziosa si elevano coloro i quali fanno confusione nella storia. Quella vita *intrahistórica*, silenziosa e continua come il fondo stesso del mare, è la sostanza del progresso, la vera tradizione, la tradizione eterna, non la tradizione falsa che si è soliti andare a cercare nel passato rinchiuso nei libri e nei documenti, e monumenti, e pietre».

modo romanzesco. Io non volli scrivere romanzi dall'aria eroica, ma raccogliere dati di una vita e romanzarla¹⁴.

Pertanto, come osserva Igartua, Baroja fu animato da uno stimolo essenzialmente intellettuale nei riguardi della storia; uno stimolo sempre relativizzato dal suo pessimismo e scetticismo. Lo studioso sostiene che ciò che stimola la penna di Baroja è l'occasione che il tipo, la sua avventura e la sua epoca, gli proporzionano per ricreare un complesso e vasto universo romanzesco tipicamente "barojiano", romanzi di azione e di avventura, più che *memorias* nel senso letterario specifico del termine¹⁵. Più che raccontarci un avvenimento storico quindi, Baroja descrive, attraverso la narrazione dei racconti di Eugenio, il modo in cui questi eventi incidono sulle persone e sulla loro vita.

I membri della generazione del '98 frequentano inoltre diversi generi letterari, quali la poesia, il saggio, il romanzo e, mossi dalla volontà di rinnovamento, rompono gli schemi e danno vita anche a due nuovi generi: la *nivola* di Unamuno e l'esperpento di Valle-Inclán. Il rinnovamento estetico e i successi letterari, insieme a quelli dei modernisti, hanno portato la critica a parlare di un'"Età d'Argento" della letteratura spagnola. Merita allora particolare attenzione l'idea di romanzo che come una *vis a tergo* muove la scrittura di Baroja e che s'oggettiva nel testo che qui si è deciso di analizzare anche facendo riferimento all'esplicitata connessione tra vita e scrittura. In *El escritor según él y según los críticos*, è in questi termini che Baroja segnala il nesso tra vita e forma che è a fondamento delle sue scelte:

Non sono mai partito dalla lettura di un libro per scriverne un altro [...]. Ho scritto della vita povera di Madrid perché la casualità me l'ha fatta conoscere; ho raccontato della vita di un medico di paese perché io sono stato medico di paese; ho parlato della guerra carlista dal '73 al '76 perché mio padre vi partecipò. Ho scritto di Aviraneta perché era parente mio, e ho parlato della magia basca perché vivo vicino ad una fonte di magia¹⁶.

2. Per una teoria del romanzo: Baroja e Ortega a confronto

Sarà capace, mi chiedeva un amico, di parlare dei procedimenti di elaborazione di un romanzo? Sarà opportuno esporre la nostra goffaggine, le nostre stupidaggini ai lettori che credono che dal nostro cervello verrà fuori un'opera completa come Minerva, armata e persino truccata dalla testa di Giove? Abile o no, opportuno o no, che importa? Siamo saturi di abilità e di opportunità, e apparire come incapaci o come inopportuni non ci interessa più di tanto¹⁷.

È così che Baroja apre il suo *Prólogo casi doctrinal sobre la novela*, incluso in *La nave de los locos* del 1925, quindicesimo volume della serie *Memorias de un hombre de acción*. Il *Prólogo*, suddiviso in ventisette paragrafi tematici (ognuno dei quali preceduto da un titoletto), illustra quella che si potrebbe definire la teoria del romanzo in Baroja¹⁸. In realtà, ciò che spinge il romanziere a mettere per iscritto le sue idee sul romanzo e quindi a

¹⁴ P. Baroja, *Memorias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1952, p. 174.

¹⁵ Cfr. E. Antxustegui Igartua, *Pensamiento, historia y acción en Baroja*, in «Isegoria» (2007), 37, pp. 237-256, in part. pp. 240-241.

¹⁶ P. Baroja, *Obras completas*, vol. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949, p. 436.

¹⁷ P. Baroja, *La nave de los locos* (1925), a cura di F. Flores Arroyuelo, Madrid, Caro Reggio-Cátedra, 2011, p. 63.

¹⁸ Cfr. R. Alvitì, *Il romanzo barojiano dalla prassi alla teoria: il Prólogo casi doctrinal sobre la novela*, in G. Fiordaliso, L. Selvaggini (a cura di), *Sguardi sul Novecento. Intorno a Pío Baroja*, Pisa, ETS, 2018, pp. 89-111, in part. p. 89.

teorizzarle, è da ricondursi al continuo e animato dibattito che lo vede scontrarsi con José Ortega y Gasset. I due si incontrarono per la prima volta a inizio Novecento in un ristorante dei *Jardines del Buen Retiro*, ma ebbero modo di conoscersi meglio intorno al 1905 o 1906, durante un viaggio in treno da Madrid a Parigi; nel 1912, inoltre, entrambi comprarono una casa per le vacanze a Vera de Bidasoa, occasione, questa, che permise loro di frequentarsi più assiduamente¹⁹. Ebbe così inizio un'amicizia che fu «una strana combinazione di reciproche ammirazioni e reciproci disaccordi»²⁰. Ortega riconobbe in Baroja una speciale attitudine per la filosofia e, dal canto suo, il romanziere basco gli manifestò sempre la sua ammirazione: «Ortega y Gasset, unica possibilità di filosofo che ho conosciuto, è per me uno dei pochi spagnoli che ascolto con interesse»²¹.

Juan José Lanz, nel suo articolo *Baroja, Azorín y la teoría de la novela orteguiana*, ci informa che Ortega inizia a manifestare interesse per la narrativa barojiana intorno al 1912-1914, precisamente quando, dopo il suo secondo soggiorno a Marburgo, formula la dottrina metafisica del raziovitalismo, che plasmerà nelle *Meditaciones del Quijote*²². Secondo Lanz, la concezione del progetto orteghiano delle *Meditaciones* parte dalla stesura di una serie di saggi su Pío Baroja, a partire dalla sua lettura di *El árbol de la ciencia* (1911): *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa* (1912). In questo testo, Ortega lancia delle pungenti critiche al romanziere basco, recriminandogli la rozzezza, l'aggressività dell'espressione e il disordine della sua scrittura: «A nulla assomiglia tanto un libro di Baroja quanto a un oggetto lanciabile; e la rozzezza del suo temperamento, il carattere aggressivo della sua arte aspirano a fare della fionda un genere letterario»²³. E più avanti:

La sua opera è confusa, è confusa come un balbettio. È veramente un balbettio ideologico ed estetico. Il balbettio è la forma letteraria dei bambini. Non che non sappiano parlare, piuttosto il loro pensiero e la loro affettività sono germinali, confusi, informi. Un bambino che facesse discorsi ci sembrerebbe repellente; un bambino che balbetta ci appare incantevole. Baroja è ammirevole come balzubiente²⁴.

In un altro saggio, intitolato *Variaciones sulla circum-stantia*, Ortega afferma: «Di nessun libro di Baroja può dirsi che vada bene. Alla sua lettura ci attira la suggestione di una certa cosa vaga, nella quale scorgiamo gli attributi di forza, originalità, ardore, luce aspra [...] e ce ne usciamo dalla lettura insoddisfatti»²⁵. E continua dicendo:

Sin dall'inizio proviamo a rimanere all'interno dell'opera di Baroja, analizzandola, potenziandola – così come deve fare la critica letteraria – e immancabilmente l'opera vacilla e ci rimanda al suo autore. Questo è ciò che accade sempre con le creazioni insufficienti che, non riuscendo a bastare a se stesse, vivono appoggiate sul poeta, incapaci di staccarsi e di camminare da sole come una cosa tra le cose²⁶.

¹⁹ R. Johnson, *Crossfire, Philosophy and the Novel in Spain, 1900-1934*, Lexington, The University Press of Kentucky, 2009, p. 105.

²⁰ C. Iglesias, *La controversia entre Baroja y Ortega acerca de la novela*, in «Hispanófila» (1959), 7, pp. 41-50, in part. p. 41.

²¹ P. Baroja, *Juventud, egolatría*, Madrid, Caro Raggio, 1917, p. 246.

²² J.J. Lanz, *Baroja, Azorín y la teoría de la novela orteguiana*, in «Olivar» (2007), 8, pp. 43-70, in part. p. 45.

²³ J. Ortega y Gasset, *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, in G. Cacciatore, M.L. Mollo (a cura di), *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, Napoli, Guida, 2016, pp. 149-183, in part. p. 149.

²⁴ Ivi, p. 152.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Variaciones sulla circum-stantia*, in G. Cacciatore, M.L. Mollo (a cura di), *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, cit., pp. 185-200, in part. pp. 186-187.

²⁶ Ivi, p. 187.

Nelle pagine conclusive, giunge ad un'importante conclusione: «Nulla di peggio potremmo dire di Baroja che chiamarlo romanziere, perché di certo ha scritto romanzi, ma questi suoi romanzi sono dei libri cattivi. Diciamo, invece, che i romanzi di Baroja sono una serie di fallimenti»²⁷. Il fallimento del romanzo barojiano, agli occhi di Ortega, si basa principalmente sulla radicalità della sua inadeguatezza: inadeguatezza tra l'individuo e la sua circostanza; inadeguatezza dell'uomo alla sua epoca storica; inadeguatezza di volontà e ideologia. Ma questa inadeguatezza radicale si manifesta all'interno del genere romanzo: un'inadeguatezza tra il modello generico scelto (il romanzo) e l'intuizione di dinamismo (di azione) in lui²⁸: «il *conceito* “romanzo” ha soffocato l'*intuizione* “dinamismo” in Baroja. Ecco qui la meccanica del suo fallimento come artista»²⁹.

Ortega procede nella critica stigmatizzando la *tendencia al improprio*, all'insulto, che non è altro che un riflesso dell'isterismo nazionale: «Ritrovo in Baroja una manifestazione superiore dell'isterismo nazionale. [...] Il meglio e il peggio della Spagna attuale si presenta in Baroja alle intemperie»³⁰.

Dunque, le incessanti polemiche con il filosofo suscitano in Baroja la volontà di teorizzare la propria concezione di romanzo ed è quest'obiettivo che lo anima, come già affermato poc'anzi, a redigere il *Prólogo casi doctrinal sobre la novela*. Ma, in realtà, già negli anni precedenti lo scrittore basco aveva dedicato dei testi alle riflessioni sulla scrittura romanzesca: *La caverna del humorismo*, alcune pagine de *El tablado de Arlequín*, *Juventud*, *egolatría* e *Las horas solitarias*. In quest'ultimo, in particolare, don Pío risponde alle critiche mossegli da Ortega, che lo accusava di scrivere romanzi senza alcun tipo di progetto preliminare e inizia a delineare le proprie norme compositive.

Io sempre prendo appunti, sebbene non nell'esatto istante. [...] L'unica differenza tra me e i naturalisti è che essi prendono gli appunti nell'immediato ed io li prendo dopo, ricordando le cose. [...]. Molte volte ho pensato se si potessero ideare piani di romanzi servendomi della Geometria e dell'Algebra, però non ho trovato nessuna soluzione. Quando trovo qualcosa di prossimo a un piano per scrivere un libro, inizio a casaccio. Dopo di che la mia preoccupazione è creare un romanzo poco noioso, per cui lascio i capitoli brevi e i paragrafi corti³¹.

La *querelle* intellettuale tra il romanziere e il filosofo spagnolo risulta essere quindi di lunga data ma, è solo nel *Prólogo casi doctrinal*, che Baroja confuta le teorie orteguiane sul romanzo, ovvero quelle esposte nel saggio *Ideas sobre la novela*, anch'esso del 1925, ma pubblicato pochi mesi prima. In questo testo, contemporaneo a *La deshumanización del arte*, Ortega afferma che il romanzo del XIX secolo è completamente diverso da quello del secolo seguente. Egli afferma che in esso non si esercita più la narrazione ma la descrizione: «Ebbene, se osserviamo l'evoluzione del romanzo dai suoi inizi fino ai giorni nostri, vedremo che il genere si è andato dislocando dalla pura narrazione, che era solo allusiva, alla rigorosa presentazione»³². Ciò che conta non è più né il tema né l'azione ma le esperienze, gli atti nella loro attualità: «Ma, quasi subito, i temi non attraggono più per se stessi e allora il piacere non deriva tanto dal destino o dall'avventura dei personaggi, bensì dalla loro sola presenza. Ci fa piacere vederli direttamente, penetrare dentro di loro, capirli,

²⁷ Ivi, p. 199.

²⁸ Cfr. J.J. Lanz, *Baroja, Azorín y la teoría de la novela orteguiana*, cit., p. 52.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Variaciones sobre la circum-stantia*, cit., p. 200.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte. (La manera española de ver las cosas)*, Madrid, Castalia, 1987, p. 160.

³¹ P. Baroja, *Las horas solitarias*, Madrid, Caro Raggio, 1918, pp. 79-81.

³² J. Ortega y Gasset, *Sul romanzo*, trad. it. di O. Lottini, Varese, Sugarco, 1983, p. 32.

sentirci immersi nel loro mondo o atmosfera»³³. Il genere quindi «da narrativo o indiretto» è diventato «descrittivo o diretto», per meglio dire «presentativo». Il romanzo, secondo Ortega, non deve definire, in quanto la definizione è propria della scienza; non deve rappresentare, bensì presentare dal momento che, se ci racconta ad esempio che un determinato personaggio è irascibile ma mai lo vediamo arrabbiarsi, diventa come una macchia nella pittura che allude a qualcosa ma che non ce la presenta³⁴. «L'imperativo del romanzo è l'autopsia. Non ci deve riferire ciò che è un personaggio: è necessario che lo vediamo con i nostri occhi»³⁵. La sua visione di romanzo ha pochi personaggi e un ritmo *moroso*, cioè lento: non deve presentarci molte cose, avventure, peripezie, ma fermarsi un attimo, dilatare il momento: «Per questa ragione, il romanzo è un genere sostanzialmente ritardatario»³⁶.

Il nuovo romanziere deve, secondo Ortega, essere capace di dominare il lettore al punto da *apueblarlo*: la sua tattica deve quindi mirare a «distogliere il lettore dal suo orizzonte reale e a imprigionarlo in un piccolo orizzonte ermetico e immaginario, cioè l'ambito interno del romanzo. [...] Il grande segreto del romanziere [...] consiste nel fare di ciascun lettore un "provinciale" transitorio»³⁷. Col romanzo evadiamo dal nostro mondo come quando ci innamoriamo: «Si tratta di un sublime e benefico potere, che moltiplica le nostre esistenze, che ci libera e ci pluralizza, che ci arricchisce con generose trasmigrazioni!»³⁸. Per questo è necessario che «l'autore prima sappia attirarci nell'ambito chiuso del suo romanzo e, poi, sappia tagliarci ogni ritirata, mantenendoci nel perfetto isolamento rispetto allo spazio reale che abbiamo lasciato»³⁹. Ecco allora imporsi l'ermetismo: il romanzo deve rappresentare un'interruzione con il nostro mondo quotidiano. Altrettanto importante è l'assenza di elementi esterni, ideologici e storici: «Questa è la ragione per cui nasce morto ogni romanzo lastricato di intenzioni trascendentali, siano esse politiche, ideologiche, simboliche o satiriche. Queste attività sono di natura tale che non si possono esercitare in modo fittizio, ma funzionano solo se riferite all'orizzonte reale di ciascun individuo»⁴⁰. Altra caratteristica è l'*intrascendencia*: «Romanziere è colui che, mentre scrive, prova per il suo mondo immaginario più interesse che per qualsiasi altro mondo possibile. Se non fosse così, se a lui non interessasse, come riuscirebbe a fare in modo che interessi a noi? Divino sonnambulo, il romanziere deve contaminarci col suo fertile sonnambulismo»⁴¹.

Secondo Ortega, inoltre, il genere è in crisi, si sta esaurendo e ciò non ha a che vedere con i talenti individuali, con la mancanza di grandi romanziere. Il talento non può fare niente quando il genere si esaurisce; è come un «geniale taglialegna nel deserto del Sáhara», che non può tagliare nulla in mancanza degli alberi. L'esaurimento del genere romanzo è, in primo luogo, da ascrivere alla difficoltà di trovare nuovi temi: il romanzo non è «come un universo infinito, da cui si possano estrarre sempre nuove forme. Sarebbe meglio immaginarlo come una cava dal ventre enorme, ma finito»⁴². Nel romanzo esiste un numero finito di temi possibili: «Ai suoi albori, gli artigiani hanno potuto trovare con facilità nuovi

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 31.

³⁵ *Ivi*, p. 32.

³⁶ *Ivi*, p. 38.

³⁷ *Ivi*, p. 68.

³⁸ *Ivi*, p. 71.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 72.

⁴¹ *Ivi*, p. 76.

⁴² *Ivi*, p. 28.

blocchi, nuove figure, nuovi temi. Per quelli di oggi, invece, rimangono solo piccole e profonde vene di pietra»⁴³. In secondo luogo, c'è da considerare che la sensibilità dei nuovi lettori stava diventando sempre più «rigorosa ed esatta». Parallelamente all'esaurimento di temi possibili, «richiedeva temi di maggiore qualità, più insoliti, più nuovi»⁴⁴.

Al romanziere perciò non rimane altra cosa che compensare l'esaurimento dei temi «con la squisita qualità degli altri ingredienti necessari»⁴⁵ per il romanzo, ovvero la cura della forma e la tecnica. Oltretutto, Ortega sostiene che il buon romanzo è quello *deshumanizado*, quello che non può essere letto alla ricerca di idee politiche, religiose o storiche in quanto è l'arte per l'arte. Ricordiamo a tal proposito un passaggio de *La deshumanización del arte* in cui afferma:

L'arte di cui parliamo non è solo inumana perché non contiene cose umane, ma consiste attivamente in quest'operazione di disumanizzare. Nella sua fuga dall'umano non le interessa tanto il termine *ad quem*, la fauna eteroclita a cui giunge, quanto il termine *a quo*, l'aspetto umano che distrugge. Non si tratta di dipingere qualcosa che sia completamente diversa da un uomo, o casa, o montagna, piuttosto si tratta di dipingere un uomo che assomigli il meno possibile ad un uomo, una casa che conservi come tale lo strettamente necessario per poter assistere alla sua metamorfosi⁴⁶.

La materia del romanzo, dice Ortega, è propriamente la psicologia immaginaria⁴⁷; il romanzo perfetto non sarà quello realista del XIX secolo, ma quello in cui i personaggi saranno spiriti possibili, non reali: «La possibilità di costruire fauna spirituale è forse la risorsa maggiore che possa utilizzare il romanziere del futuro»⁴⁸.

Vediamo ora come Baroja utilizza il suo *Prólogo* per confutare molte tra queste argomentazioni orteghiane. All'inizio della sezione *La novela*, si premura di avvertire che ciò che deve essere il romanzo e la necessità di una tecnica chiara, precisa e concreta per questo genere letterario è stata la base delle principali discussioni con Ortega⁴⁹. Poche righe dopo, afferma: «Quando cerco di proiettare le mie idee tecniche sulla costruzione romanzesca, queste si riducono a così poco, danno un risultato così simile a quello inventato dal puro istinto, che i miei nuovi progetti mi deludono»⁵⁰. Ma, in realtà, come già osservato da Galdós, il romanzo barojiano nasce seguendo delle regole anche se non sembra tenerle in considerazione: «Io gli dimostrerei con qualcuno dei suoi ultimi libri in mano [...] che vi è in essi non solo tecnica ma molta tecnica»⁵¹.

Nondimeno, è più specificatamente nel capitolo intitolato *Fórmulas del ensayista* in cui Baroja entra nel vivo della questione. Inizia ricapitolandoci gli assiomi generali che Ortega considera necessari per ambire alla perfezione del genere romanzo e controbatte dicendo: «Contro tali proposizioni, il mio principale argomento è l'esempio. [...] Un ambiente limitato, con pochi personaggi, è quello de *La Regenta*, di Clarín, e di *Pepita Jiménez*, di Valera; un ambiente largo, vasto, e con molti personaggi, è quello di *Guerra e pace* di

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 29.

⁴⁵ Ivi, p. 30.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, in Id., *Obras completas*, t. III, Taurus, Madrid, 2005, pp. 845-877, in part. p. 859.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *Sul romanzo*, cit., p. 82.

⁴⁸ Ivi, p. 87.

⁴⁹ P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., p. 64.

⁵⁰ Ivi, p. 65.

⁵¹ P. Baroja, *Obras completas*, vol. XIII, a cura di J.C. Mainer, Barcellona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1997, p. 187.

Tolstói. C'è qualcuno che pone i romanzi di Clarín e di Valera al di sopra di quelli di Tolstói? Non credo»⁵².

Baroja, inoltre, considera il romanzo come un genere multiforme, «un sacco in cui entra di tutto», ragion per cui ritiene che non possa esistere un'unica e specifica tecnica romanzesca: «Io credo che ci sia una tecnica nel romanzo; ma non una sola, bensì molte: una per il romanzo erotico, un'altra per quello drammatico, un'altra per quello umoristico. Credo anche che ci sia una tecnica per il romanzo che piace a me e che magari con il tempo riuscirò a trovare»⁵³.

Nella sezione intitolata *Posibilidad de invención*, va contro l'affermazione orteghiana secondo la quale è impossibile elaborare una trama che contenga elementi di novità⁵⁴.

Per Baroja, la difficoltà principale in un romanzo e in tutta l'arte letteraria in genere non è tanto lo stile, che può essere migliorato tramite un proficuo lavoro e uno scrupoloso studio, bensì la capacità di inventare personaggi con il quale il lettore si senta «sentimentalmente» rappresentato⁵⁵. Le considerazioni sulla tecnica della quale si serve per costruire questi suoi personaggi, generalmente antieroiici ed antiromantici, partono dalla sua riflessione su Eugenio de Aviraneta, protagonista (come già dichiarato precedentemente) della serie *Memorias de un hombre de acción*: «Per quanto riguarda Aviraneta, già mi accorgo che a questo personaggio, come mia creazione, gli mancano elementi importanti; per esempio il senso della pena. Io potrei colmarla, perlomeno per il volgo, con una simulazione retorica; ma questo, in fondo, non mi soddisfa»⁵⁶.

A proposito di retorica, più avanti Baroja dichiara che «un libro con pochi personaggi e con poca azione [...] è sostenuto principalmente dalla retorica, da questo valore un po' ridicolo dei paragrafi tondi e delle parole rare, che suggerisce ai babbei della nostra letteratura [...] che sia il massimo dell'originalità e del pensiero»⁵⁷. Ridicolizza dunque la retorica e la perfezione formale prediligendo uno stile semplice e dalla sintassi elementare, una «retorica dal tono minore»: «Io credo che si possa essere semplici e sinceri, senza coinvolgimento e grossolanità, un poco grigi, affinché si notino le sfumature tenui; che si possa impiegare un ritmo che vada in linea con la vita attuale, leggera e varia, e senza aspirazione di solennità»⁵⁸.

Come sottolinea Domingo Ynduráin, per Baroja l'opera semplice, vera, si consegue solamente riflettendo la realtà senza modificarla; ovviamente si tratta di una realtà trasformata dal suo modo di vedere le cose e intendere la vita⁵⁹. Questa volontà di far sì che l'opera letteraria non sia altro che un riflesso del reale, era già stata espressa nel 1908, in *La dama errante*: «Questo valore (quello dei libri) credo che non sia precisamente letterario né filosofico: è piuttosto psicologico e documentale»⁶⁰.

Ritornando alla questione “personaggio”, Baroja, in risposta ad Ortega che pensa sia facile introdurre particolari che possano «dare più corpo ad un romanzo», afferma che: «questo è facile davanti all'inesperto, che non distingue bene la pietra dal cemento armato; ma per colui che ha aguzzato la sensibilità su questo punto con la pratica del mestiere, è

⁵² P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., p. 69.

⁵³ Ivi, p. 89.

⁵⁴ Ivi, p.74.

⁵⁵ Ivi, p.75.

⁵⁶ Ivi, p. 80.

⁵⁷ Ivi, p. 84.

⁵⁸ P. Baroja, *Juventud, egolatría*, cit., p. 102.

⁵⁹ Cfr. D. Ynduráin, *Teoría de la novela en Baroja*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012.

⁶⁰ P. Baroja, *La dama errante*, t. II, Madrid, Ricardo Rojas, 1908, p. 229.

molto difficile»⁶¹. Per Baroja, il personaggio «visto o intravisto, non è come un concetto ideologico» o «come un paese, che un viaggiatore può vedere da un'auto nella sua vaga sagoma, e un impiegato che viva lì conoscerlo con tutte le sue strade e piazzali, con le sue storie, i suoi pettegolezzi e i suoi racconti»⁶², piuttosto esso è l'elemento essenziale dell'universo romanzesco. Questo suo universo è costellato da due specie uniche: i ciarlatani e i girovaghi. I personaggi raccontati da Baroja vanno e vengono: alloggiano in locande, hotel, prendono macchine, treni, barche, attraversano villaggi, città, montagne, pianure; allo stesso tempo, conversano costantemente tra di loro ma, in fondo, tutti questi dialoghi non sono altro che impliciti monologhi dell'autore. La sua presenza è, a volte latente, altre è posta in primo piano in tutte le pagine del libro. In effetti, in tutte le sue creature romanzesche, senza distinzione di sesso ed età, categoria intellettuale o sociale, vi è qualcosa di Baroja⁶³.

Nei suoi romanzi, Baroja distingue inoltre varie tipologie di personaggi, principali e non. In particolare, le figure secondarie, che entrano ed escono dalla narrazione, non fanno altro che riflettere la dinamicità della vita e, di conseguenza, vanno a scardinare uno dei principali postulati orteghiani: la pesantezza, la *morosidad*, il tempo lento, che, secondo lo scrittore basco, «non possono essere una virtù. La *morosidad* è antibiologica ed antivitale»; gli scrittori e i lettori vivono «in un'epoca veloce, vertiginosa, impegnativa, che non permette più che brevi fughe alla meditazione e al sogno»⁶⁴.

Nella lettura di un romanzo di Baroja, il lettore percepisce non solo il tono polemico, riflesso del suo agnosticismo e antispannolismo di tipo generazionale, ma anche una sensazione di disordine e frammentarietà. Eppure, questa sua scrittura frammentaria, aperta, nonostante sia oggetto di pesanti critiche, riflette un cambiamento nella percezione del reale e dell'esperienza che «non appare più descrivibile come una successione ordinata di eventi. L'impressione della continuità, della coerenza prodotta dalla logica della narrazione tradizionale sembra [...] in contrasto con l'esigenza di rappresentare una realtà caratterizzata da avvenimenti illogici, contraddittori, arbitrari»⁶⁵. Proprio in merito alla scelta di adottare una struttura aperta per i suoi romanzi, è interessante osservare la metafora botanica di cui si serve per differenziare la sua *novela permeable* dalla *novela impermeabile* postulata da Ortega:

Il beneficio dell'impenetrabilità, dell'impermeabilità, relativamente all'ambiente vero della vita, si compensa nel romanzo con il pericolo della pesantezza, della secchezza e della morte. È ciò che accade con un portafiori: il portafiori poroso si confonde, in parte, con la natura circostante; la sua superficie si riempie di muschio e di licheni, la terra che è all'interno e ciò che vive in essa si nutre, respira, sperimenta le influenze atmosferiche; invece, nel vaso, nel bucchero vetrato, la pianta e la sua terra sono ben isolate, però non vi sono movimenti dall'interno verso l'esterno né al contrario; non c'è osmosi e endosmosi e la pianta corre il pericolo, a causa della povertà cosmica, del rachitismo e della morte⁶⁶.

Ritornando alle sue idee sul romanzo, egli pensa che, affinché questo possa nascere, lo scrittore debba necessariamente attingere al reale: «può immaginare, naturalmente,

⁶¹ P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., p. 83.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. S. Poncela, *El secreto de Melibea y otros ensayos*, cit., pp. 207-208.

⁶⁴ P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., p. 85.

⁶⁵ N. Prellwitz, *La prima metà del Novecento*, in M.G. Profeti (a cura di), *L'età contemporanea della letteratura spagnola: il Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, p. 92.

⁶⁶ P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., pp. 75-76.

personaggi e intrighi che non ha visto; ma necessita sempre del trampolino della realtà per fare meravigliosi salti in aria. Senza questo trampolino, anche avendo immaginazione, i salti mortali sono impossibili»⁶⁷. Contrariamente ad Ortega, Baroja non parla della decadenza del genere romanzo bensì di un genere in costante trasformazione; un genere basato fondamentalmente su trama e azione e non su una contemplazione di figure dalla psicologia complessa⁶⁸. In un romanzo, sostiene Baroja, «a malapena esiste l'arte di costruire»⁶⁹. E ciò che non può mancare a uno scrittore di romanzi è «un fondo sentimentale che forma il sedimento della sua personalità. [...] In questo fondo sentimentale dello scrittore sono rimasti e si sono fermentati i suoi buoni e i suoi cattivi istinti, i suoi ricordi, i suoi successi, i suoi fallimenti. Di questo fondo il romanziere vive»⁷⁰.

Ha dunque ragione Roberta Alvitì quando afferma che la dialettica tra Baroja e Ortega è «irrimediabilmente ontologica»: alla visione del romanziere che giunge alla formalizzazione teorica a partire dalla pratica consuetudinaria con la scrittura romanzesca si oppone quella del saggista, teorizzatore di idee e di paradigmi che, da osservatore esterno, sottopone il genere *novela* a un'analisi minuziosa, constatando l'«agonía» del modello narrativo ottocentesco e, contemporaneamente, esplorando le potenzialità del genere alla luce del codice estetico del «arte nuevo», disumanizzato e antipopolare⁷¹. Attraverso i loro testi, essi riflettono (seppur in modo diverso) la crisi che attanagliava il paese all'inizio del XX secolo e rappresentano due poli opposti ma complementari di concepire il romanzo moderno.

3.1. *El árbol de la ciencia*. La struttura

Il libro è articolato in sette parti, ciascuna delle quali suddivisa in un numero irregolare di capitoli, per un totale di cinquantatré. L'opera si divide fondamentalmente in tre blocchi. Il primo, che include le parti dalla I alla III, narra la vita di Andrés in quanto studente di Medicina e la sua conseguente formazione emozionale e intellettuale: la famiglia, l'università, le amicizie, le pratiche ospedaliere, gli ambienti popolari e marginali di Madrid e termina con la morte del fratellino Luisito. Il secondo, che comprende solo la IV parte, interrompe il racconto degli eventi poiché altro non è che un lungo dialogo filosofico tra Iturrioz e suo nipote Andrés circa il dilemma esistenziale di quest'ultimo. Infine il terzo blocco, che raggruppa le parti V, VI e VII, tratta delle esperienze professionali e umane di Andrés come uomo già maturo: la permanenza ad Alcolea, il ritorno a Madrid come medico d'igiene, il matrimonio con Lulú, il loro bambino nato morto, la morte della stessa donna in seguito all'abbondante emorragia causata dal parto, il disperato suicidio di Andrés e il ritrovamento del suo cadavere.

3.2. La traduzione di Toso

Al fine di condurre l'analisi contrastiva tra TO (testo originale) e TT (testo tradotto), iniziamo dall'edizione di Toso, evidenziando soprattutto, tra tutte le altre peculiarità, i vari procedimenti traduttivi adottati, intendendo con l'espressione «procedimento traduttivo» un

⁶⁷ Ivi, p. 84.

⁶⁸ Cfr. J.J. Lanz, *Baroja, Azorín y la teoría de la novela orteguiana*, cit., p. 67.

⁶⁹ P. Baroja, *La nave de los locos*, cit., p. 93.

⁷⁰ Ivi, p. 91.

⁷¹ R. Alvitì, *Il romanzo barojiano dalla prassi alla teoria*, cit., pp. 109-110.

«trasferimento linguistico degli elementi portatori di senso del testo di partenza applicato dal traduttore nel momento in cui formula un'equivalenza»⁷². Mentre le strategie traduttive «orientano l'approccio globale del traduttore nei confronti del testo da tradurre, i procedimenti traduttivi riguardano segmenti di testo a livello di macrocontesto»⁷³. Ce ne sono diversi: l'adattamento, il calco, la compensazione, la formulazione ad hoc, il prestito, la perifrasi, la ricategorizzazione, ecc.

La prima cosa che salta all'occhio è la totale assenza delle note a piè di pagina. In una traduzione, le note «spesso si riferiscono a enunciati, fatti culturali o usi e costumi giudicati intraducibili o considerati sconosciuti ai destinatari della traduzione. Alcune note si presentano come giustificazione delle scelte operate dal traduttore, altre mettono in evidenza particolarità del testo di partenza»⁷⁴. Non vi è unanimità circa l'utilità delle note nella traduzione di un testo. Ortega, ad esempio, in nome della sua idea di “traduzione brutta”⁷⁵, sostiene che il traduttore deve riempire il testo di note, in modo tale che al lettore della lingua d'arrivo giunga un testo esplicativo, persino pesante e per niente piacevole, ma che sia in grado di far cogliere al lettore il senso del testo fonte. Inoltre, «alcuni ritengono che esse siano la dimostrazione dei limiti della traduzione; altri le considerano come una soluzione di comodo dettata dalla pigrizia o addirittura una vergogna per il traduttore che ammette così il proprio fallimento»⁷⁶. Secondo Cordonnier, la nota del traduttore dà al traduttore la possibilità di informare il destinatario sulla cultura dell'Altro⁷⁷; secondo Hermans, la nota fa sentire la voce del traduttore, che in questo modo appare come “co-produttore” del discorso⁷⁸.

Dopo aver accennato, seppur brevemente, alla questione delle note, andiamo adesso a vedere quali tipi di procedimenti traduttivi sono stati adoperati, iniziando dal primo che notiamo leggendo il romanzo: la “nominalizzazione”.

3.2.1. Nominalizzazione

La “nominalizzazione” è il «procedimento traduttivo consistente nella trasformazione di un verbo o aggettivo del testo di partenza in un sostantivo o sintagma nominale nel testo d'arrivo determinando così il passaggio da una classe grammaticale all'altra»⁷⁹. Tale procedimento verrà utilizzato a più riprese nella traduzione del romanzo, di cui qui vengono forniti alcuni esempi, così come per tutti gli altri, includendo, per garantire una maggiore comprensione, i segmenti dell'enunciato o paragrafo nei quali si verificano tali trasformazioni.

1. *Serían las diez de la mañana de un día de octubre. En el patio de la Escuela de Arquitectura, grupos de estudiantes esperaban a que se abriera la clase* (AC: 33).

⁷² J. Delisle, Lee-Jahnke, M.C. Cormier, *Terminologia della traduzione*, a cura di M. Ulrych, trad. it. di C. Falbo, M.T. Musacchio, Milano, Hoepli, 2002, pp. 117-118.

⁷³ Ivi, p. 118.

⁷⁴ Ivi, p. 109.

⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in Id., *Obras completas*, t. V, Madrid, Taurus, 2006, pp. 707-723, in part. p. 723.

⁷⁶ J. Delisle, H. Lee-Jahnke, M.C. Cormier, *Terminologia della traduzione*, cit., p. 109.

⁷⁷ Cfr. J.-L. Cordonnier, *Traduction et culture*, Parigi, Didier, 1995, p. 182.

⁷⁸ Cfr. T. Hermans, *The translator's voice in translated narrative*, in «Target» (1996), 8/1, pp. 23-48.

⁷⁹ J. Delisle, H. Lee-Jahnke, M.C. Cormier, *Terminologia della traduzione*, cit., p. 106.

Erano le dieci del mattino di un giorno di ottobre. Nel cortile della Facoltà di Architettura, diversi gruppi di studenti attendevano l'inizio delle lezioni (Toso: 11).

2. *Fermina Iturrioz, fue una víctima; pasó la existencia creyendo que sufrir era el destino natural de la mujer* (AC: 43).

Fermina Iturrioz, era stata una vittima; trascorse l'esistenza convinta che la sofferenza fosse il destino naturale per una donna (Toso: 21).

3. *Andrés, a pesar de que leía y leía el libro, no se enteraba de nada. Al comenzar a repasar vio que, excepto las primeras lecciones de Química, de todo lo demás apenas podía contestar*» (AC: 51).

Andrés leggeva e rileggeva il libro di chimica, ma non ne traeva alcun profitto. Quando iniziò il ripasso s'accorse che, a parte le prime lezioni, avrebbe a malapena potuto rispondere all'esame (Toso: 29).

4. *Es lo que tiene de bueno la filosofía – dijo Andrés con amargura –; le convence a uno de que lo mejor es no hacer nada*» (AC: 127).

Quel che c'è di buono nella filosofia – disse Andrés con amarezza – è che riesce a convincere la gente all'inazione (Toso: 102).

3.2.2. Verbalizzazione

La “verbalizzazione” è il procedimento traduttivo che consiste nella «trasformazione di un sostantivo o sintagma nominale del testo di partenza in un verbo o sintagma verbale nel testo d'arrivo»⁸⁰. Di seguito, gli esempi:

1. *¿Usted se figura que no va a abandonar a Niní? En seguida que acabe la carrera. Yo le conozco mucho a Julio. Es un egoísta y un canallita* (AC: 98).

Pensa che non abbandonerà Niní? Aspetti che si sia laureato. Io lo conosco bene, Julio. È un egoista, una canaglia (Toso: 73).

2. *Se hizo el ensayo con dos enfermos a quienes se les inyectó el nuevo remedio. La reacción febril que les produjo hizo concebir al principio algunas esperanzas; pero luego se vio que no sólo no mejoraban, sino que su muerte se aceleraba* (AC: 135).

Fu fatta una prova con due malati, cui venne iniettato il nuovo farmaco. Inizialmente, la reazione febbrile che produsse fece sorgere alcune speranze, ma poi si constatò che i soggetti non solo non miglioravano, ma morivano più in fretta (Toso: 109).

3. *La noticia le produjo un gran estupor. El alejamiento, el haber dejado a su marcha a Luisito sano y fuerte, le impedía experimentar la pena que hubiese sentido cerca del enfermo* (AC: 153).

La notizia suscitò in Andrés un grande stupore. Il fatto di essersi allontanato, di aver lasciato Luisito sano e forte alla partenza gli impediva di provare il dolore che avrebbe sentito vicino all'ammalato (Toso: 127).

4. *Don Blas era para Andrés un caso digno de estudio* (AC: 212).

Per Andrés don Blas era un caso degno di essere studiato (Toso: 184).

⁸⁰ Ivi, p. 158.

3.2.3. Amplificazione

L'amplificazione è un procedimento traduttivo che consiste nell'utilizzare nel testo d'arrivo un numero di parole maggiore di quello del testo di partenza per esprimere o chiarire il vero senso di una parte dell'enunciato del testo di partenza nel caso in cui, per motivi stilistici, non si possa utilizzare una corrispondenza letterale nella lingua d'arrivo⁸¹.

1. *España entera, y Madrid sobre todo, vivía en un ambiente de optimismo absurdo. Todo lo español era lo mejor* (AC: 39).

Tutta la Spagna, e Madrid in particolare, vivevano in un'atmosfera di assurdo ottimismo: tutto ciò che era spagnolo era quanto di meglio si potesse trovare (Toso: 17).

2. *Llegó mayo y Andrés se puso a devorar los libros a ver si podía resarcirse del tiempo perdido. Sentía un gran temor de salir mal, más que nada por la rechifla del padre, que podía decir: Para eso creo que no necesitabas tanta soledad* (AC: 50).

Venne infine maggio, e Andrés si mise a divorare i libri per tentare di recuperare il tempo perduto. Aveva una gran paura di essere bocciato, soprattutto per le prevedibili canzonature del padre, che avrebbe potuto dirgli: - "Per ottenere risultati come questi non era poi necessario tutto quell'isolamento" (Toso: 28).

3. *Massó, especial en todo, tenía los estigmas de un degenerado* (AC: 55).

Massó, individuo strano sotto ogni aspetto, aveva tutti i connotati tipici del degenerato (Toso: 34).

4. *Su biblioteca aumentaba con desechos; varios libros ya antiguos de Medicina y de Biología, le dio su tío Iturrioz; otros, en su mayoría folletines y novelas, los encontró en casa; algunos los fue comprando en las librerías de lance* (AC: 57).

La sua biblioteca si arricchiva degli scarti altrui: lo zio Iturrioz gli diede diversi libri di medicina e biologia ormai superati; altri, per lo più *feuilletons* e romanzi, li trovò in casa; altri ancora li comprava nelle librerie che vendevano volumi usati (Toso: 35).

Un caso particolare di "amplificazione" è l'"esplicitazione", procedimento traduttivo «in base al quale nel testo d'arrivo vengono introdotte, per maggiore chiarezza o a causa dei vincoli imposti dalla lingua d'arrivo, precisazioni che non sono contenute nel testo di partenza, ma che si evincono dal contesto cognitivo»⁸². Anche questo procedimento viene adoperato nella traduzione di Toso e, a seguire, ne riportiamo alcuni esempi:

1. *La madre de Andrés, navarra fanática, había llevado a los nueve o diez años a sus hijos a confesarse* (AC: 45).

La madre di Andrés, una navarrese fanatica, aveva portato i figli a confessarsi per la prima volta all'età di nove o dieci anni (Toso: 23).

2. *Entre ellas llamaba la atención una rubia muy guapa, acompañada de su madre* (AC: 58).

Tra queste ultime richiamava particolarmente l'attenzione una bionda assai vistosa, sempre accompagnata dalla madre (Toso: 36).

3. *Fermín, resignado, le oía con gran curiosidad* (AC: 60).

Fermín, rassegnato, alla propria condizione, lo ascoltava con grande curiosità (Toso: 38).

4. *Andrés afirmaba que tal estado de injusticia podía cambiar; pero esto para la señora Venancia era una fantasía* (AC: 118).

⁸¹ Ivi, p. 44.

⁸² Ivi, p. 82.

Andrés affermava che un simile stato d'ingiustizia avrebbe potuto cambiare, ma tutto ciò per la signora Venancia era pura e semplice fantasia (Toso: 93).

In 1, il traduttore opta per l'aggiunta "per la prima volta" in base a ciò che viene detto dopo: «*Llevaba en la memoria el día de la primera confesión, como una cosa trascendental, la lista de todos sus pecados*» (AC: 45). In 5, il traduttore esplicita a che cosa quel «resignado» si riferisce, richiamando, ancora una volta, alla memoria del lettore lo stato di salute di Fermín.

3.2.4. Economia

Un procedimento inverso all'"amplificazione" e, di conseguenza, all'"esplicitazione", è l'"economia"; nel testo, è stato possibile rilevare due casi: la concisione e l'implicitazione. La concisione è un «caso particolare di economia che deriva dalla formulazione più sintetica di un'idea del testo d'arrivo grazie all'uso di un numero minore di parole rispetto alla lingua di partenza»⁸³. Di solito questo metodo consiste nell'«eliminazione di ripetizioni inutili o involontarie, di pleonasmii o altre inadeguatezze redazionali del testo di partenza»⁸⁴.

1. *La Estrella bailaba como hubiese podido hacerlo la diosa Venus* (AC: 97).
Estrella ballava come una Venere (Toso: 72).

2. *Una de las cosas características de Lulú era que tenía reconcentrada su atención en la vecindad y en el barrio de tal modo que lo ocurrido en otros puntos de Madrid para ella no ofrecía el menor interés* (AC: 119).

Lulú aveva l'abitudine di dedicare tutta la sua costante attenzione ai vicini e al quartiere, tanto che quel che accadeva in altre zone di Madrid non offriva per lei il minimo interesse (Toso: 94).

3. *Unos días después nombraban a Hurtado médico titular de Alcolea del Campo. Era éste un pueblo del centro de España, colocado en esa zona intermedia donde acaba Castilla y comienza Andalucía* (AC: 183).

Qualche giorno dopo Hurtado fu nominato medico titolare di Alcolea del Campo. Si trattava di una località della Spagna centrale, situata tra la Castiglia e l'Andalusia (Toso: 155).

4. *¿Que no es posible? ¿Que el hombre no puede ser independiente como una estrella de otra? A esto no se puede decir más sino que es verdad, desgraciadamente* (AC: 239).

Non è possibile? Un uomo non può essere indipendente come una stella dall'altra? Questa purtroppo è una verità (Toso: 209).

Per quanto riguarda l'"implicitazione", invece, essa è, come abbiamo detto, un altro caso particolare di economia, «che si ottiene non riformulando esplicitamente nel testo d'arrivo informazioni del testo di partenza quando risultano evidenti dal contesto, dalla situazione descritta o sono desumibili in base alle presupposizioni dei parlanti della lingua d'arrivo»⁸⁵.

1. *De la puerta de la calle de los Estudios que daba a este patio, iban entrando muchos jóvenes que, al encontrarse reunidos, se saludaban, reían y hablaban* (AC: 33).

I giovani entravano dalla porta di calle de los Estudios; ritrovandosi insieme si salutavano, ridevano e discorrevano tra loro (Toso: 11).

⁸³ Ivi, p. 59.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 88.

2. *Al principio de otoño y comienzo del curso siguiente, Luisito, el hermano menor, cayó enfermo con fiebres* (AC: 73).

In autunno, all'inizio del successivo anno accademico, Luisito, il fratello minore, si ammalò di febbre (Toso: 49).

3. *Una noche llamaron a Andrés del molino de la Estrella, un molino de harina que se hallaba a un cuarto de hora del pueblo* (AC: 197).

Quella notte chiamarono Andrés dal mulino della Estrella, a un quarto d'ora dal villaggio (Toso: 169).

4. *A Hurtado no le preocupaban gran cosa las cuestiones de la forma, y no tuvo ningún inconveniente en casarse en la iglesia, como quería doña Leonarda* (AC: 280).

Hurtado non si curava troppo della forma e non ebbe quindi alcuna difficoltà a sposarsi in chiesa, come voleva doña Leonarda (Toso: 250).

3.2.5. Modulazione

Si definisce “modulazione” il «procedimento traduttivo che consiste nel ristrutturare un enunciato del testo d'arrivo introducendo una variazione di punto di vista che si verifica quando si usa a) la parte per il tutto, b) l'astratto per il concreto, c) l'attivo per il passivo, d) la forma negativa per quella affermativa»⁸⁶.

1. *Pasaban por ella una porción de tipos extraños del hampa y la pobretería madrileña. Una inquilina de las guardillas, que daba siempre que hacer, era la tía Negra, una verdulera ya vieja* (AC: 119).

Vi si incontrava tutta una serie di tipi caratteristici della malavita e della plebaglia madrilenica. Tra quella gente vi erano persone che davano qualche preoccupazione, come la zia Negra, una vecchia verduraia (Toso: 94).

2. *La señora Benjamina [...] decía que era viuda de un general; que acababa de morirle un hijo de veinte años, el único sostén de su vida; que no tenía para amortajarle ni encender un cirio para alumbrar su cadáver* (AC: 120).

La Benjamina [...] diceva di essere la vedova di un generale, che le era appena morto un figlio di vent'anni e che non aveva i soldi per seppellirlo e accendere un cero alla sua memoria (Toso: 95).

3. *Los agentes de seguridad la tenían por blasfema, y la llevaban de cuando en cuando a la sombra a pasar una quincena, pero al salir volvía a las andadas* (AC: 119).

Era ritenuta blasfema dalla polizia, e di quando in quando la portavano a trascorrere una quindicina di giorni al fresco. Ma quando usciva riprendeva le vecchie abitudini (Toso: 94).

4. *La familia de Hurtado las conocía por las del Moñete* (AC: 49).

Dalla famiglia di Hurtado erano conosciute come *las del moñete*, quelle con la crocchetta (Toso: 27).

In 1, il traduttore ha scelto di utilizzare l'astratto («tra quella gente vi erano persone») per il concreto («una inquilina de las guardillas»), così come in 2 utilizza l'astratto «alla sua memoria» per il concreto «para alumbrar su cadáver». In 3 e in 4, invece, la modulazione avviene con il passaggio dalla forma attiva a quella passiva. Nell'ultimo caso, inoltre, compare un prestito seguito dalla traduzione.

⁸⁶ Ivi, p. 105.

3.2.6. Controsenso

Il “controsenso” è un «errore di traduzione che consiste nell’attribuire a un segmento del testo di partenza un senso contrario a quello espresso dall’autore»⁸⁷.

1. *El encadenamiento de causas y efectos es la ciencia. Si ese encadenamiento no existiera, ya no habría asidero ninguno; todo podría ser verdad* (AC: 164).

Il concatenamento di cause ed effetti costituisce la scienza. Se questo concatenamento non esistesse, non ci sarebbe alcun appiglio, tutto potrebbe essere vanità (Toso: 138).

2. *Andrés siguió los preparativos de la guerra con una emoción intensa. Los periódicos traían cálculos completamente falsos. Andrés llegó a creer que había alguna razón para los optimismos* (AC: 236).

Andrés seguì i preparativi di guerra con intensa emozione. I giornali riportavano dati completamente falsi. Andrés finì per convincersi che quell’entusiasmo fosse del tutto immotivato (Toso: 206).

3. *La fecundidad no puede ser un ideal social. No se necesita cantidad, sino calidad* (AC: 279).

La fecondità può anche essere un ideale sociale. Non c’è bisogno di quantità, ma di qualità (Toso: 249).

Oltremodo chiari appaiono i controsensi del primo e del terzo frammento, nel terzo poi il controsenso è reso ancor più chiaro dall’enunciato immediatamente successivo. Vale la pena di soffermarsi sul secondo esempio di controsenso. Siamo nel I capitolo della VI parte: Andrés, rientrato a Madrid, scopre della dichiarazione di guerra agli Stati Uniti. Il narratore critica i giornali che riportavano solo sciocchezze circa la presunta vittoria spagnola, e di questo Andrés ne ha piena coscienza. Ma in questa frase specifica il senso espresso da Baroja è che tutte quelle fanfaronate fecero credere ad Andrés, anche solo per un momento, che forse c’era una qualche ragione per essere ottimisti, e non che «quell’entusiasmo fosse del tutto immotivato».

3.3. La traduzione di Grasso

Trascorsi ventisette anni dall’edizione di Toso, il lettore italiano assiste all’uscita della seconda traduzione di *El árbol de la ciencia*. È solo nel mese di marzo 2018⁸⁸, infatti, che l’opera viene pubblicata per conto dell’associazione Marchese editore (Napoli) e inserita all’interno della collana «Moderno oltre Moderno», diretta da Giuseppe Merlino e Ornella Tajani. La traduzione è a cura di Ida Grasso.

Il confronto con la prima versione può prendere le mosse dalle note, che nella versione di Toso, come già detto, non ne compaiono di nessun genere. Eppure, in questa di Grasso non abbiamo il tipo di traduzione auspicato da Ortega, un testo cioè che il traduttore riempie di note, giacché queste sono limitate a quei casi in cui, senza di esse, il lettore italiano difficilmente potrebbe capire quanto si sta dicendo. Avverte Grasso: «Ho scelto altresì di non appesantire la traduzione di note in calce, limitandomi a fornire brevi indicazioni su personalità storiche, artistiche e scientifiche europee, oltre che su luoghi e aspetti culturali

⁸⁷ Ivi, p. 63.

⁸⁸ Sull’«accoglienza parziale e disordinata dell’autore basco in Italia», cfr. M. Lefèvre, *Stelle distanti. Una nota sulle traduzioni italiane di Pío Baroja*, in G. Fiordaliso, L. Selvaggini (a cura di), *Sguardi sul Novecento. Intorno a Pío Baroja*, cit., pp. 331-355, in part. p. 331.

specifici del mondo ispanico, di cui un lettore italiano potrebbe non essere a conoscenza» (Grasso: 36).

Si riportano a seguire esempi di procedimenti traduttivi già rilevati nella versione di Toso. Per ogni metodo, se ne fornirà un esempio (e non altri per non appesantire la lettura), sempre utilizzando lo stesso criterio; vale a dire, sottolineando le parti in cui si verificano le mutazioni e indicando alla fine il tipo di procedimento utilizzato. Inoltre, per far notare il contrasto, per ogni esempio sarà riportato il corrispondente tradotto da Toso.

1. *La casa era grande, con esos pasillos y recovecos un poco misteriosos de las construcciones antiguas* (AC: 49).

La casa era grande, con quei corridoi e quelle sinuosità un po' misteriose che è facile incontrare nelle vecchie abitazioni (Toso: 27).

La casa era grande, con quei corridoi e quei meandri un poco misteriosi delle vecchie costruzioni (Grasso: 57).

2. *Aquel ambiente de inmovilidad, de falsedad, se reflejaba en las cátedras. Andrés Hurtado pudo comprobarlo al comenzar a estudiar Medicina* (AC: 39).

Quell'ambiente immobile, falso, si rifletteva sull'attività accademica: Andrés Hurtado poté verificarlo quando iniziò a studiare medicina (Toso: 17).

Il clima di stasi e d'ipocrisia si rifletteva sulle cattedre universitarie. Andrés Hurtado poté verificarlo quando incominciò gli studi di Medicina (Grasso: 47).

3. *Sin gran brillantez, pero también sin grandes fracasos, Andrés Hurtado iba avanzando en su carrera* (AC: 78).

Andrés Hurtado continuava i suoi studi senza infamia e senza lode (Toso: 54).

Andrés Hurtado continuava il percorso di studi senza eccellere, ma nemmeno senza grandi insuccessi (Grasso: 82).

4. *En las guardias, los internos y los señores capellanes se dedicaban a jugar al monte, y en el Arsenal funcionaba casi constantemente una timba en la que la postura menor era una perra gorda* (AC: 83).

Durante i turni, gli interni e i signori cappellani si dedicavano al gioco d'azzardo, e nel deposito funzionava quasi costantemente una bisca in cui la puntata minore era fissata a una perra gorda (Toso: 59).

Nelle guardie mediche gli interni e i cappellani giocavano d'azzardo; nel deposito dell'ospedale, vera e propria bisca, la puntata minore era una perra gorda (Grasso: 87).

5. *Todo lo que fuera deforme en un sentido humano la regocijaba* (AC: 107).

Tutto ciò che in un sentimento umano risultasse anomalo la rallegrava (Toso: 82).

La rallegrava tutto ciò che fosse irregolare (Grasso: 111).

6. *El secreto de Lamela era que estaba enamorado, pero enamorado de verdad, de una mujer de la aristocracia, una mujer de título, que andaba en coche e iba a palco al Real* (AC: 75).

Il galego era segretamente innamorato, ma innamorato per davvero, di una signora dell'aristocrazia, una donna intitolata che girava in carrozza e manteneva un palco al Real (Toso: 50).

Il segreto di Lamela era che era innamorato, ma innamorato per davvero, di una donna dell'aristocrazia, una nobile, che girava in carrozza e aveva un palco al Teatro Real (Grasso: 78).

7. *Andrés contemplaba el pueblo, dormido bajo la luz del sol y los crepúsculos esplendorosos* (AC: 149).

Andrés contemplava i crepuscoli luminosi e la città addormentata alla luce del sole (Toso: 123).

Andrés contemplava il paese addormentato nella luce del sole e nel crepuscolo splendente (Grasso: 153).

8. - Coged a ese gato y matarlo – dijo el idiota de las patillas blancas al practicante. El practicante y una enfermera comenzaron a perseguir al animal por toda la sala; la enferma miraba angustiada esta persecución (AC: 79-80).

- Prendete questo gatto e ammazzatelo, disse l'idiota dai favoriti bianchi al suo assistente. L'assistente e un'infermiera cominciarono a rincorrere la bestiola per tutta la camerata; l'ammalata assisteva spaventata all'inseguimento (Toso: 56).

- Acciuffate questo gatto e uccidetelo – disse l'idiota dalle basette bianche al praticante, che con l'aiuto di un'infermiera cominciò a inseguire l'animale per tutta la sala, mentre la malata osservava angosciata l'inseguimento (Grasso: 83).

In 1, a differenza di Toso, Grasso non opta per l'amplificazione. I procedimenti rilevabili nella versione di Grasso sono nominalizzazione (2); verbalizzazione (3); concisione (4); implicitazione (5); esplicitazione (6); ricategorizzazione (7) e compensazione (8).

Grasso cerca di evitare le continue ripetizioni presenti nell'opera barojiana, compensandole con elementi equivalenti, come ad esempio il pronome relativo “che”, o eliminando i soggetti delle varie frasi quando risultano inutili e troppo ripetitivi.

Nella traduzione di Grasso, così come in quella di Toso, vengono utilizzati dei prestiti: *duros, pesetas, muleta, adiós, azulejos, hidalgos, migas, zarzuela, desastre*. L'unica differenza è che, dotando il testo di note, la traduttrice provvede a fornire, per la maggior parte di essi, una spiegazione a piè di pagina.

Diverso è il caso dei “forestierismi”, che sono pochissimi nella prima versione e frequenti, invece, nella seconda.

1. *A Hurtado no le importaba nada la cuestión de los métodos y de las clasificaciones, ni saber si la Sociología era una ciencia o un ciempiés inventado por los sabios* (AC: 71).

A Hurtado non importava affatto il problema dei metodi e delle classificazioni, né sapere se la sociologia è una scienza o un tipo di millepiedi ideato da sapienti (Toso: 47).

A Hurtado non interessava per nulla la questione dei metodi e delle classificazioni, né sapere se la Sociologia fosse una scienza o un nonsense inventato dai sapienti (Grasso: 75).

2. - *Claro que hay cosas malas en la sociedad – decía Aracil –. ¿Pero quién las va a arreglar? ¿Esos vividores que hablan en los mítings?* (AC: 80).

È vero che ci sono cose che non vanno nella società – diceva –. Ma chi potrà sistemarle? Quei maneggioni che parlano ai comizi? (Toso: 56).

- È ovvio che ci siano cose brutte nella società – diceva Aracil. – Ma chi le mette a posto? Questi viveur che parlano nei meeting? (Grasso: 84).

3. *Este hombre, que no se sabía de dónde había venido, andaba vestido con una blusa negra, alpargatas y un crucifijo colgado al cuello. El hermano Juan cuidaba por gusto de los enfermos contagiosos. Era, al parecer, un místico, un hombre que vivía en su centro natural, en medio de la miseria y el dolor* (AC: 85-86).

Quest'uomo di cui si ignorava la provenienza portava una blusa nera, dei sandali e un crocifisso appeso al collo. Fratello Juan si prendeva cura degli ammalati contagiosi per puro diletto. Apparentemente era un mistico, un uomo che viveva in mezzo alla miseria e al dolore come in un ambiente a lui particolarmente idoneo (Toso: 61-62).

Quest'uomo, del quale non si conosceva la provenienza, andava vestito con una camicia nera, espadrillas ai piedi e un crocifisso appeso al collo. Fratello Juan si prendeva cura per diletto dei malati contagiosi. Era, all'apparenza, un mistico, un uomo che viveva in mezzo alla miseria e al dolore, come se fossero il suo habitat naturale (Grasso: 89).

Merita particolare menzione la scelta di Grasso, in 1, di restituire attraverso il forestierismo “nonsense” il significato figurato di *ciempiés*: «2. m. coloq. Obra o trabajo desatinado o incoherente»⁸⁹.

Altra caratteristica che spicca nella versione di Grasso è la riduzione a uno di una coppia di verbi o di aggettivi, come nei seguenti casi:

1. *Tenía Hurtado dos amigos a quienes veía de tarde en tarde. Con ellos debatía las mismas cuestiones que con Aracil y Montaner, y podía así apreciar y comprobar sus puntos de vista* (AC: 57).
Hurtado aveva due amici che vedeva ogni tanto. Con loro discorreva delle stesse questioni che dibatteva con Aracil e Montaner e poteva così confrontare i loro punti di vista (Grasso: 64).

2. *La imaginación de Andrés le hacía ver peligros imaginarios que por un esfuerzo de voluntad intentaba desafiar y vencer* (AC: 59).

L’immaginazione di Andrés gli faceva vedere pericoli inesistenti, che cercava di vincere con uno sforzo della volontà (Grasso: 65).

3. *La dama obligaba a su hija mayor a vestirse de una manera pobre y ridícula, con el objeto de que nadie se fijara en ella* (AC: 117).

Vestiva in modo ridicolo la figlia maggiore per farne una zitella (Grasso: 121).

4. *Contaba un crimen ocurrido hacía cinco años en el pueblo, y le daba tales variaciones y lo explicaba de tan distintas maneras, que el crimen se desdoblaba y se multiplicaba* (AC: 208).

Raccontava di un crimine avvenuto in paese cinque anni prima, e lo ricamava con così tante varianti, e lo spiegava in modi così differenti, che il crimine si moltiplicava (Grasso: 207).

Nella versione di Grasso, inoltre, è stato possibile rilevare tre casi di “perifrasi”, assenti nella traduzione del 1991.

1. *Una vez Hurtado decidió no volver más por allá. Había una mujer que guardaba constantemente en el regazo un gato blanco* (AC: 79).

Ci fu un giorno preciso nel quale Hurtado decise di non tornare mai più in quel posto. In ospedale c’era una donna che teneva sempre in grembo un gatto bianco (Grasso: 83).

2. *Doña Leonarda y Niní, al saber lo ocurrido, se escandalizaron. Doña Leonarda echó una chillería a Lulú por mezclarse con aquella gente* (AC: 113).

Quando vennero a sapere l’accaduto, Donna Leonarda e Niní restarono di stucco per la vergogna. Donna Leonarda sgridò Lulú per essersi mischiata con quella gente (Grasso: 117).

3. - *En eso estoy conforme – dijo Andrés –. La voluntad, el deseo de vivir, es tan fuerte en el animal como en el hombre. En el hombre es mayor la comprensión. A más comprender, corresponde menos desear* (AC: 166).

In questo sono d’accordo – disse Andrés –. La volontà, il desiderio di vivere, è tanto forte nell’animale quanto nell’uomo. Nell’uomo è più grande la capacità di comprendere le cose. Quanto più comprende, meno desidera (Grasso: 169).

Nonostante questi casi di perifrasi e qualche altro caso di amplificazione e di parafrasi, che creano un effetto di espansione della lunghezza del testo d’arrivo in relazione al testo di partenza, in realtà, la tecnica che ricorre con più frequenza in questa traduzione de *El árbol de la ciencia* di Ida Grasso è la “concisione”. Quest’ultima si oggettiva spesso nella scelta di

⁸⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [30.05.2019].

riassumere in un'unica frase quelle che erano, in origine, due frasi distinte e separate (cosa che non si verifica mai nel testo di Toso).

Conclusione

Il presente lavoro ha cercato di illustrare, sotto vari aspetti, le tecniche e i metodi traduttivi utilizzati nelle due versioni italiane del capolavoro barojiano *El árbol de la ciencia*, ponendo soprattutto in rilievo le notevoli discrepanze che sono state ravvisate.

Innanzitutto, in merito ai procedimenti traduttivi, si è potuto constatare come alcuni di questi ricorrano con frequenza in entrambe le traduzioni, seppur in diversi segmenti del testo. Tra questi abbiamo la nominalizzazione, la verbalizzazione, l'amplificazione, la concisione, l'esplicitazione, l'implicitazione e la ricategorizzazione. Frequente è, inoltre, la trasformazione delle frasi dalla forma attiva a quella passiva, l'utilizzo di forestierismi e le omissioni delle continue ripetizioni, soprattutto dei soggetti, a cui si ovvia ricorrendo spesso a delle compensazioni.

Ma, se queste sono le corrispondenze riscontrate, altrettanti sono i casi in cui, come si è visto, alcune di queste tecniche vengono utilizzate solo in una delle due versioni. La perifrasi è presente nella traduzione italiana del 2018, ma assente in quella del '91. Caso contrario è quello della modulazione, presente in quest'ultima versione ma assente nel testo di Grasso.

Alla luce di tutte le differenze osservate finora, appare plausibile l'ipotesi che la traduzione del 2018 sia molto più "libera" rispetto a quella del 1991. Chiaramente, non è dato di conoscere i motivi che hanno spinto i due traduttori a fare determinate scelte anziché altre, a tradurre in un modo anziché in un altro. Ma, quel che è certo è che a giocare un ruolo fondamentale in queste discrepanze traduttive tra le due versioni, è stato l'intervallo di tempo intercorso tra la pubblicazione della prima traduzione e quella della seconda. Stiamo parlando, infatti, di un arco temporale di trent'anni ed è quindi plausibile che Grasso abbia voluto offrire al pubblico italiano una nuova versione dell'opera barojiana, meno ripetitiva e più adatta ai gusti e alle esigenze del lettore contemporaneo.

Alla domanda se le due traduzioni qui analizzate siano *source oriented* o *target oriented*, conviene appellarsi a Eco, che afferma la necessità di ricorrere ai due criteri alternativamente⁹⁰. Nondimeno, la conclusione alla quale giungono queste pagine è che, eccetto qualche porzione di testo in cui si rispecchia quasi la lettera del testo di partenza ed eccetto anche il ricorso, nelle due traduzioni italiane, a dei prestiti lessicali, tutti gli altri indizi puntano al fatto che i due testi non presentano nel loro complesso le caratteristiche di una traduzione letterale, anzi, attraverso l'utilizzo di tutt'una serie di procedimenti e di riformulazioni, finiscono col produrre due traduzioni vicine alla cultura d'arrivo e, dunque, *target oriented*, seppur diverse tra loro.

Ci troviamo quindi dinanzi a due testi diversi e relativamente autonomi. Del resto, come ebbe a osservare Octavio Paz, «tutti i testi sono originali perché ogni traduzione è diversa. Ogni traduzione è, fino ad un certo punto, un'invenzione e in questo modo costituisce un testo unico»⁹¹.

⁹⁰ Cfr. U. Eco, *Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione*, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 121-146.

⁹¹ O. Paz, *Traducción: literatura y literalidad*, Barcellona, Tusquets, 1971, pp. 2-3.

LOS MARCADORES DEL DISCURSO EN *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*: UN ESTUDIO CONTRASTIVO ESPAÑOL-ITALIANO

Francesca Panajo

Abstract: The work is divided into three parts. The first part consists of presenting an analysis of the functioning of discourse markers that occur most frequently in *Meditaciones del Quijote*. Secondly, and based on the methodological assumptions proposed by metaoperational grammar, an attempt will be made to offer a representation of the central values of each operator which are the object of study. Finally, a contrastive analysis will be carried out in order to reflect on the translators' choices and the role that dictionaries play in the search for equivalents in the target language.

Keywords: Discourse Markers, Contrastive Analysis, Communicative Dimension, Theory of Phases.

* * *

Torna il tema centrale della circostanza che è tale perché offre all'individuo un largo e infinito spettro di possibilità e ciò che rende complicato e terribile il mondo della vita è la facoltà di esercitare la nostra libertà, di decidere ciò che vogliamo essere, di andare a caccia del sentiero giusto¹.

«¿No es esto ilusorio? –me permití insinuar. ¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico?»². Con estos interrogantes Ortega y Gasset abre paso a lo que se convertiría en una etapa obligada en la historia de la traducción para «cuantos en España e Hispanoamérica han escrito sobre este tema»³. Y no es baladí recordar que la recepción de un texto clave en el ámbito traductológico, cual es *The Translator's Invisibility. A History of Translation*⁴, convirtiera a su autor, Lawrence Venuti, en el heredero, aunque parcial, de una afortunada visión extranjerizante de la traducción⁵. Aun así, el de traductor no resulta ser el único oficio digno de mención. En un trabajo metatraductivo emprendido por Maria Lida Mollo, *Ortega y la traducción*, la autora nos insta a reflexionar sobre otro aspecto que configura y conforma la labor de Ortega, a saber, el de neólogo⁶. La predisposición a la creación léxico-semántica y su relación con una necesidad, la de la “vivencia”⁷, lleva a la autora, a la hora de trazar las conclusiones de su investigación, al establecimiento de una línea de

¹ G. Cacciatore, *Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio*, en G. Cacciatore, C. Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Nápoles, Guida Editori, 2016, pp. 31-48, p. 45.

² J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, en Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, tomo V, pp. 705-724, p. 707.

³ J.C. Santoyo, *En torno a Ortega y Gasset. Miseria y esplendor de la reflexión traductora*, en Id., *Historia de la traducción: quince apuntes*, León, Universidad de León, 1999, pp. 237-250, p. 239.

⁴ L. Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Londres, Nueva York, Routledge, 1994.

⁵ M. Montezanti, *La justicia de Ortega*, en «Vasos Comunicantes. Revista de ACE Traductores» (2000), 16, pp. 37-44, p. 39.

⁶ M.L. Mollo, *Ortega y la traducción*, en «Philologica Jassyensia», XVI (2020), 1, pp. 129-145, p. 137.

⁷ La traducción del alemán *Erlebnis* condujo a Ortega, reseñista de Heinrich Hofmann, a acuñar el término ‘vivencia’, «meno cacofonico o meno esotico –avverte in un eccesso di zelo, senza sapere di avere così segnato un solco nel pensiero in lingua spagnola» (M.L. Mollo, Introducción a J. Ortega y Gasset, *Sistema di psicologia e altri saggi*, Roma, Armando Editore, 2012, p. 21).

demarcación común entre la labor filosófica orteguiana y la lengua de especialidad, «en la que los mecanismos de composición y de derivación, los arcaísmos, los préstamos y los tecnicismos se maridan con la vocación para pensar por imágenes, siendo estas últimas entendidas, pragmáticamente, como “verdades por hacer”»⁸.

Por ello, no sería paradójico afirmar que hay una incoincidencia de fondo entre lenguas y visiones del mundo distintas, debida, por lo menos en parte, a la polisemia y polivalencia⁹ del vocablo traducción. Las cosas parecen volverse aún más complicadas si, dentro del paradigma de la traducción, decide uno posicionarse en el campo de la traducción filosófica y, por lo que toca a este estudio, en el del análisis contrastivo. El primero de estos retos corresponde a dos problemas inherentes a la traducción de los textos filosóficos, a saber, la intraducibilidad de términos altamente herméticos, tal es el caso de creaciones léxico-semánticas que acabamos de citar, y su vertiente estilística por lo que concierne al plan sintáctico-textual¹⁰. El segundo tiene que ver con la insatisfacción teórico-metodológica lamentada por la escuela de gramática de la enunciación debida a las fallas detectadas por el mayor representante del paradigma metaoperacional en lengua española, a saber, Francisco Matte Bon, en el sistema de análisis contrastivos como los casos de usos y abusos de la traducción en los manuales de gramática y la tendencia a elaborar listas desordenadas y asistemáticas de los efectos expresivos contextuales, entre otras¹¹.

Intento de esta investigación será detectar el funcionamiento de los marcadores del discurso en otra obra capital de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, para sacar a relucir el sistema de inferencia que guía el proceso de descodificación de un texto filosófico. A partir de la confección de un corpus dedicado, se presentarán hipótesis sobre el valor central de esos marcadores que presentan una alta frecuencia de uso dentro del texto objeto de análisis, puesto que la búsqueda del valor invariante representa uno de los parámetros metodológicos de la gramática comunicativa. Es así como el último objetivo será aproximarnos al estudio contrastivo en el terreno discursivo, al presentar, este, una mezcla de elementos estructurales y pragmáticos¹², y deslindar el funcionamiento de los distintos operadores conversacionales en español e italiano.

A partir del texto fuente, *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset, en su edición crítica y purificada del 2004 por la editorial Taurus¹³, se llevará a cabo un análisis contrastivo de la susodicha obra, primeramente aparecida en 1914, y sus cuatro traducciones italianas, a saber:

1. la primera traducción al italiano de Bruno Arpaia fechada en 1986¹⁴;
2. la edición de Gianni Ferracuti, disponible en la web¹⁵;

⁸ M.L. Mollo, *Ortega y la traducción*, cit., p. 141.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 129 y F.L. Lisi, *Transmisión y recreación: La traducción de los textos filosóficos clásicos*, en «Ordia Prima - Revista de Estudios Clásicos» (2010), 10, pp. 159-186, p. 162.

¹⁰ F.C. Rico, *La traducción del texto filosófico: entre la literatura y la ciencia*, en «Castilla. Estudios de Literatura» (2015), 6, pp. 94-112, p. 97.

¹¹ F. Matte Bon, *El análisis contrastivo en algunos manuales de gramática española publicados en Italia en los últimos años*, en C. Preite, L.T. Soliman, S. Vecchiato (eds.), *Esempi di multilinguismo in Europa. Inglese lingua franca e italiano lingua straniera. La contrastività nella codificazione linguistica*, Milán, Egea, 2007, pp. 261-292.

¹² M.V. Calvi, *Didattica di lingue affini. Spagnolo e italiano*, Milán, Guarini Scientifica, 1995, p. 74.

¹³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, tomo I, pp. 747-825.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. de B. Arpaia, introducción de O. Lottini, Nápoles, Guida, 1986.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. de G. Ferracuti <http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiPDF/OrtegaYGasset/MeditazioneChisciotte.pdf>

3. la traducción de Armando Savignano aparecida en 2014¹⁶;

4. bajo el título *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, la edición crítica de la traducción de Bruno Arpaia por parte de Maria Lida Mollo y premisas de Giuseppe Cacciatore, publicada en 2016, con unos ensayos inéditos (*Pío Baroja: anatomia de un'anima dispersa, Variazioni sulla circum-stantia, La volontà del Barocco y Finale*)¹⁷.

1. Algunas notas sobre el análisis comunicativo

Antes de seguir con el análisis propiamente dicho, parece oportuno proporcionar algunas clarificaciones sobre la metodología a emplear. Siguiendo el modelo metaoperacional proporcionado por Henri Adamczewski, deudor, en parte¹⁸, de la teoría de la enunciación primeramente formulada por Emile Benveniste¹⁹ y de la teoría de las operaciones predicativas y enunciativas de Antoine Culioli²⁰, la tradición gramatical tendría el gran defecto de prestar demasiada atención a la relación que la lengua experimenta con el mundo extralingüístico. Al centrar el foco en las operaciones metalingüísticas desempeñadas por cada operador en cada lengua, Adamczewski actualiza la tarea del lingüista en tanto que responsable de «découvrir, à partir des énoncés observés (à partir du discours donc) LA GRAMMAIRE qui a permis de construire les énoncés en question. Autrement dit il faut remonter aux OPÉRATIONS dont l'énoncé est le produit»²¹. En la estela de una perspectiva en la que los movimientos que se realizan en el mundo de la enunciación constituyen el producto de operaciones metalingüísticas emprendidas por el enunciador, Adamczewski abre paso a una nueva forma de entender el entramado lingüístico, que cobra el nombre de “Teoría de las fases”²².

El modelo promete un cambio de rumbo con respecto a la tradicional visión extralingüística, a favor de una estructura vectorial, el principio del “doble teclado”, en la que el enunciador se desplaza constantemente desde un paradigma al otro para configurar su enunciado. En este proceso, el contexto desempeña un rol sumamente importante, puesto que la doble codificación de los datos resulta ser subordinada a su presencia: en el caso de

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. e introducción de A. Savignano, Milán-Údine, Mimesis, 2014.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, introducción y revisión de M.L. Mollo, premisa de G. Cacciatore, Nápoles, Guida, 2016.

¹⁸ En la “génesis” del modelo metaoperacional trazado por I. Solís García y F. Matte Bon, muchos son los lingüistas que influyeron, implícita y explícitamente, en la gestación de la teoría adamczewskiana. Entre ellos, cabe mencionar la teoría del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, el modelo estructuralista de Ferdinand de Saussure, el reconocimiento, por parte de Emile Benveniste, de un vínculo primordial en todo acto enunciativo, a saber, la relación entre enunciador y co-enunciador y la estructuración del discurso de Antoine Culioli, entre otros. Cfr. I. Solís García, F. Matte Bon, *Introducción a la gramática metaoperacional*, Florencia, Firenze University Press, 2020, pp. 15-19.

¹⁹ Cfr. E. Benveniste, *L'appareil formel de l'énonciation*, en «Langages», 5e année (1970), 17, pp. 12-18, p. 12: «L'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation», y p. 14: «En tant que réalisation individuelle, renonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation».

²⁰ Cfr. A. Culioli, *La formalisation en linguistique*, en «Cahiers pour l'Analyse» (1968), 9, pp. 106-117.

²¹ H. Adamczewski, *La genèse de l'énoncé ou les opérations de mise en discours*, en «La Tribune internationale des langues vivantes» (1997), 21, <http://www.linguistique.org/genese.htm>

²² Resulta clara en términos léxicos la herencia de Culioli, su director de tesis, en cuyos textos acude a la terminología de la mecánica. Así Tullio De Mauro: «Antoine Culioli nei suoi scritti a volte fa ricorso a paragoni tratti dalla meccanica. E così non gli dispiacerà troppo se, per cominciare, a chi legge diciamo che Culioli con la sua opera e il suo pensiero realizza un regime di coppia massima: massima profondità e originalità del suo contributo alla linguistica teorica e [...] massima adesione e talvolta vera devozione di quanti ne hanno pazientemente penetrato il pensiero e massimo distacco da chi, scorsa qualche pagina, se ne è poi tenuto lontano» (T. De Mauro, Introducción a A. Culioli, *L'arco e la freccia. Scritti scelti*, trad. it. de F. la Mantia, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 9).

encontrarse con elementos nuevos, es decir, que no forman parte del contexto, el enunciador se posiciona en la Fase I, o perspectiva remática; diversamente, si los elementos ya forman parte del contexto, en tanto que compartidos o consabidos, el enunciador se desplaza al lado opuesto del teclado, en la Fase II, o perspectiva temática. En el primer caso, pues, el enunciador elige qué dato seleccionar, operando dentro de un paradigma abierto; en el segundo, casi de forma consecucional, y en virtud de la elección previamente cumplida, el enunciador se encuentra en un paradigma cerrado dentro del cual se presenta todo lo ya contextualizado.

De entre los distintos ámbitos que ofrece una aplicación de la doble posibilidad de codificación –remática y temática– y como venía señalándolo Adamczewski en su “principio di ciclicidad”, según el cual cada mecanismo está sometido a un proceso explotativo, de valor invariante, que sería responsable de los múltiples efectos expresivos de cada operador, este trabajo quiere ahondar en el ámbito de los marcadores del discurso.

Los problemas metodológicos que plantean estos operadores, aparte de las dificultades en términos de disimetría que el estudio contrastivo entre dos lenguas tan próximas como el español y el italiano conlleva²³, serían debidos a que

Los marcadores del discurso son elementos lingüísticos que pueden llegar a ser un obstáculo para la comprensión de un texto en lengua extranjera y para su traducción a la lengua materna y, en ocasiones, ni siquiera el diccionario bilingüe, que para muchos es el único instrumento en estas tareas, puede ser un apoyo válido. Esto sucede porque los marcadores son elementos que rebasan el mero contexto oracional y se insertan en un ámbito más amplio: el discurso²⁴.

2. El análisis contrastivo

La forma como se ha estudiado el conjunto de marcadores que componen los tres textos de *Meditaciones del Quijote* ha sido por medio del análisis de frecuencia de los operadores que aparecen en el corpus. El propósito de este trabajo es triple y consiste, en primer lugar, en presentar un análisis del funcionamiento de esos elementos que más ocurrencias presentan en el corpus. Secundariamente, y con base en las premisas metodológicas planteadas por la gramática metaoperacional, se intentará ofrecer una representación de los valores centrales atribuibles a cada operador objeto de estudio. Finalmente, se realizará un análisis contrastivo²⁵ para reflexionar sobre las elecciones de los traductores y el papel que los diccionarios desempeñan en la búsqueda de los equivalentes en la lengua meta.

²³ F. Matte Bon, *Usos de proprio en italiano y sus traducciones al español: la bilógica como clave para el análisis contrastivo y el estudio de las interferencias*, en G. Benelli, G. Tonini (eds.), *Studi in ricordo di Carmen Sánchez Montero*, 2 voll., Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, vol. 1, 2006, pp. 219-245.

²⁴ M.V. Calvi, G. Mapelli, *Los marcadores bueno, pues, en fin, en los diccionarios de español e italiano*, en «Artifara» (2004), 4, pp. 52-63, p. 61. <https://ojs.unito.it/index.php/artifara/article/view/4687/4271>

²⁵ Sobre el empleo de los marcadores del discurso en lenguas distintas, cfr. R. Simone, *Fondamenti di linguistica*, Bari, Laterza, 2005, p. 419: «Per quel che riguarda l'uso che fanno dei connettivi, le lingue differiscono tra loro. Alcune ne usano più largamente di altre, e può trattarsi di connettivi che trovano difficilmente corrispondenza da una lingua all'altra. Buona parte dei connettivi non hanno un significato facilmente rappresentabile, perché servono ad indicare i RAPPORTI TRA LE CLAUSOLE o le loro parti».

2.1 Pues

A partir de las apariciones detectadas en el texto fuente, el marcador discursivo *pues* es el que más apariciones cuenta, con 38 *tokens* que llegan a ser 46 si a este se suman la secuencia *pues bien*. Los análisis tradicionales²⁶ suelen posicionar este marcador dentro de la categoría de los estructuradores de la información, con la función específica de comentador y en la de conectores, dentro de la que desempeña la función de conector consecutivo. A continuación, se presenta una tabla en la que se recoge, de forma comparativa, las traducciones que han sido adoptadas en las cuatro versiones al italiano.

	ORTEGA	ARPAIA	FERRACUTI	SAVIGNANO	MOLLO
1	Se trata <i>pues</i> , lector (p. 747)	Si tratta <i>quindi</i> , o lettore (p. 31)	<i>Dunque</i> , lettore, si tratta	Si tratta <i>quindi</i> , o lettore (p. 27)	Si tratta <i>quindi</i> , o lettore (p. 39)
2	No se opone, <i>pues</i> , en mi alma la comprensión a la moral (p. 751)	Nel mio animo, <i>quindi</i> , la comprensione non si oppone alla morale (p. 37)	<i>Dunque</i> nella mia anima la comprensione non si oppone alla morale.	Nel mio animo, <i>quindi</i> , la comprensione non si oppone alla morale (p. 32)	Nel mio animo, <i>quindi</i> , la comprensione non si oppone alla morale (p. 45)
3	Ocupa, <i>pues</i> , la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos (p. 752)	L'erudizione occupa, <i>quindi</i> , la periferia della scienza, perché si limita ad accumulare fatti (p. 38)	<i>Dunque</i> l'erudizione occupa la periferia della scienza, perché si limita ad accumulare fatti	L'erudizione occupa, <i>quindi</i> , la periferia della scienza, perché si limita ad accumulare fatti (p. 33)	L'erudizione occupa, <i>quindi</i> , la periferia della scienza, perché si limita ad accumulare fatti (p. 46)
4	él, <i>pues</i> , en virtud de su íntima y leal experiencia (p. 753)	egli stesso <i>poi</i> , in virtù della sua intima e leale esperienza (p. 34)	egli, <i>dunque</i> , in virtù della sua intima e leale esperienza	egli stesso, <i>poi</i> , in virtù della sua intima e leale esperienza (p. 39)	egli stesso, <i>poi</i> , in virtù della sua intima e leale esperienza (p. 47)
5	<i>Pues</i> no hay cosa en el orbe (p. 757)	[...] Nel mondo non esiste cosa (p. 44)	<i>Infatti</i> non c'è cosa al mondo	[...] Nel mondo non esiste cosa (p. 39)	[...] Nel mondo non esiste cosa (p. 53)
6	Todo lo contrario, <i>pues</i> , de lo que hace Sainte-Beuve (p. 759)	Tutto il contrario, <i>quindi</i> , di ciò che fa Sainte-Beuve (p. 47)	<i>Dunque</i> l'esatto contrario di ciò che fa Sainte-Beuve	Tutto il contrario, <i>quindi</i> , di ciò che fa Sainte-Beuve (p. 42)	Tutto il contrario, <i>quindi</i> , di ciò che fa Sainte-Beuve (p. 56)
7	<i>Pues</i> de igual suerte que lo profundo (p. 766)	[...] Come la profondità (p. 55)	<i>Infatti</i> , come il profondo	[...] Come la profondità (p. 51)	[...] Come la profondità (p. 65)
8	<i>pues</i> son de nuestro mismo tejido y condición (p. 808)	<i>perché</i> sono della nostra stessa pelle e condizione. (p. 108)	<i>perché</i> sono della nostra stessa stoffa e condizione.	<i>perché</i> sono della nostra stessa pelle e condizione. (p. 101)	<i>perché</i> sono della nostra stessa pelle e condizione. (p. 122)

²⁶ Nos referimos a la clasificación largamente consolidada y elaborada por M.A. Martín Zorraquino, J. Portolés Lázaro, *Los marcadores del discurso*, en I. Bosque, V. Demonte (eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, 2 voll., Madrid, Espasa, 1999, vol. 1, pp. 4051-4213, pp. 4083 y 4099.

Muchos son los investigadores²⁷ que han vertido sus esfuerzos en dar cuenta de las propiedades de un elemento tan polifuncional como *pues*. Y muchas son las dificultades, como las señaladas por Calvi y Mapelli que, a partir de la falta, en algunos diccionarios bilingües español-italiano, de una función unitaria que rebase el nivel contextual, surgen a la hora de poner de manifiesto la explicación última de los elementos en su vertiente comunicativa²⁸. A este respecto, no se puede prescindir del trabajo de Matte Bon²⁹ y de su intento de descifrar el valor invariante del operador *pues* a través de una función global, tal es el «árbol de las muñecas rusas de la doble codificación»³⁰, que muestre su colocación dentro del sistema lengua y la relación con otros operadores que parecen compartir el mismo espacio enunciativo³¹. Con ello, *pues* introduce un dato en Fase I cuyo matiz de novedad le sirve al enunciador para informar a su interlocutor sobre algo que ya formaba parte del contexto.

En 1 “Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata *pues*, lector, de unos ensayos de amor intelectual”, Ortega guía³² al lector, medio y destinatario de su reflexión sobre un problema central de su época, la circunstancia española, en el proceso de interpretación del texto para «llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado»³³. En este esquema, y en tanto que propulsor de una nueva teoría filosófica para España, Ortega expone la necesidad de apelar a unos escritos “de amor intelectual” presentando el germen de «la negación de la España caduca»³⁴. Y puesto que «las causas son siempre lo que hay antes»³⁵, el filósofo revela un dato con estructura informativa remática, presentándolo como si fuese nuevo para su interlocutor, a pesar de que, formando parte de la experiencia del enunciador, se trate de informaciones pertenecientes al contexto.

La elección de traducir *pues* con *dunque*, en la versión de Ferracuti, y *quindi*, en las demás versiones, responde a las entradas proporcionadas por el diccionario de Laura Tam, en el que se recogen, además de cinco distintas acepciones, seguidas, cada una, por una nota

²⁷ Para una visión global de los usos y valores de este marcador, cfr. M.J. Flores, *Los marcadores del discurso II: a propósito de los comentadores pues y pues bien. Aproximación a un análisis contrastivo español-italiano*, en G. Cacciatore, A. Scocozza (eds.), *Cultura Latinoamericana*, Pagani, La città del sole, 2004, pp. 137-169; J. Portolés, *El conector argumentativo pues*, en «Dicenda» (1989), 8, pp. 117-134 y M.R. Uribe Mallarino, *Conectores y contrastividad: el caso de pues*, en L. Blini, M.V. Calvi, A. Cancellier (eds.), *Lingüística contrastiva entre el italiano y las lenguas ibéricas*, 2 voll., Roma-Madrid, Instituto Cervantes, 2005, vol. II, pp. 563-578.

²⁸ M.V. Calvi, G. Mapelli, *Los marcadores bueno, pues, en fin*, en *los diccionarios de español e italiano*, cit., p. 60.

²⁹ F. Matte Bon, *Cómo construimos las relaciones en la interacción: preposiciones, conjunciones, marcadores*, en E. Sainz González, I. Solís García, F. del Barrio de la Rosa, I. Arroyo Hernández (eds.), *Geométrica explosión. Estudios de lengua y literatura en homenaje a René Lenarduzzi*, Venecia, Ed. Biblioteca di Rassegna iberistica - Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 2016, pp. 289-312.

³⁰ Ivi, p. 305.

³¹ Será este el motivo para abordar, en el párrafo siguiente, la secuencia *pues bien*.

³² Cfr. M.A. Martín Zorraquino, J. Portolés Lázaro, *Los marcadores del discurso*, cit., p. 4057: «Los marcadores del discurso son unidades lingüísticas invariables, no ejercen una función sintáctica en el marco de la predicación oracional y poseen un cometido coincidente en el discurso: el de guiar, de acuerdo con sus distintas propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas, las inferencias que se realizan en la comunicación» y A. Briz Gómez, *Al hilo del español hablado. Reflexiones sobre pragmática y español coloquial*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018, p. 47: «Los conectores pragmáticos constituyen en el texto verdaderos trazos de toda la actividad argumentativa mencionada y de la actividad comunicativa en general, a la vez que son instrucciones para el oyente de la orientación argumentativa de los enunciados que articulan».

³³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 747.

³⁴ Ivi, p. 762.

³⁵ F. Matte Bon, *Cómo construimos las relaciones en la interacción: preposiciones, conjunciones, marcadores*, cit., p. 306.

gramatical entre paréntesis, una función consecutiva (la número dos), una unitiva (la número tres) y una continuativa (la número cuatro).

pues

\pwes\ [conj]

1 (causal) perché, poiché, dato che, giacché • | *déjala hablar, pues tiene derecho*: lasciala parlare perché ne ha il diritto **2 (consecutiva)** dunque, allora, ebbene • | *si no quieres ir al cine, pues no vayas*: se non vuoi andare al cinema, allora non ci andare **3 (unitiva)** dunque, e allora, allora • | *pues, como os estaba diciendo*: dunque, come vi dicevo **4 (continuativa)** quindi, dunque • | *repito, pues, que no me interesa*: vi ripeto dunque che non mi interessa **5 (enfática)** ma! • | *¡pues no faltaba más!*: ma ci mancherebbe! | *¡pues claro!*: ma certamente! | *¡pues qué tarde es!*: ma che tardi si è fatto!
Locuciones= así pues: perciò pues ...: ma ..., beh ..., no ...¿pues?: perché?, come mai? pues bien: orbene ¡pues, nada!: non è niente! pues, no te arriendo la ganancia: non vorrei essere al tuo posto pues que: perché ¡pues qué!: macché! pues, señor: c'era una volta ¡pues te has equivocado!: ebbene ti sei sbagliato! vamos, pues: su, andiamo ¿y, pues?: e allora?³⁶

En lo que respecta a la traducción proporcionada por Ferracuti, en la que el operador discursivo asume una posición inicial en el enunciado, el marcador *dunque* desempeñaría una función unitiva, esto es, la de enlazar un miembro del discurso con lo dicho anteriormente. Diversamente, en las traducciones de Arpaia, Savignano y Mollo, la elección recae sobre *quindi* al desempeñar, este, una función consecutiva o continuativa. En ambos casos, parece predominar un matiz explicativo para que con ello se logre justificar la elección de referirse a “unos ensayos de amor intelectual” y concluir, de esta forma, el primer párrafo del ensayo.

Si por un lado la misma estrategia parece guiar a los traductores en 2, 3 y 6, vale la pena señalar un cambio de perspectiva en 4, donde *pues* se traduce con *dunque* en la versión de Ferracuti y *poi* en las demás versiones, elección, esta última, que parece no estar incluida entre las acepciones proporcionadas por Laura Tam: “Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, *pues*, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error”. Con ello, si en la versión de Ferracuti asistimos a una conclusión de un razonamiento, en el caso de elegir *poi* se atribuye un sentido más próximo a *en fin*, haciendo coincidir el miembro del discurso que le sigue, “probará su verdad o su error”, con una conclusión a la que el mismo lector podrá llegar.

Otra tendencia interesante es la detectable en 5 y 7, en los que se asiste a dos casos de omisiones. Al ocupar *pues* una posición inicial y al no estar seguido por pausa, Ferracuti ha optado por traducir con *infatti*, señalando el paso a otra argumentación, mientras que en las demás traducciones se señala una tendencia a la omisión. En estos casos no parece existir ningún equivalente léxico en italiano que motive la traducción de lo que Flores Requejo señala como «constatación de un hecho evidente»³⁷. La introducción de un elemento semánticamente vacío, probablemente debido a su naturaleza metalingüística, y cuya función resulta ser la de apoyo, ha impulsado al grupo de traductores formados por Arpaia, Savignano y Mollo a optar por una omisión del mismo.

En 8, en cambio, el valor causal parece poner a todos de acuerdo: “Nada nos impide entrar en este aposento: podríamos respirar en su atmósfera y tocar a los presentes en el hombro, *pues* son de nuestro mismo tejido y condición”. La naturaleza causal-explicativa de *pues* conduce a traducir con *perché*, tal y como aparece en la entrada 1 del diccionario Tam,

³⁶ L. Tam, *Grande Dizionario Hoepli Spagnolo spagnolo-italiano italiano-spagnolo*, Milán, Hoepli, 2009.

³⁷ M.J. Flores, *Los marcadores del discurso II: a propósito de los comentadores pues y pues bien. Aproximación a un análisis contrastivo español-italiano*, cit., p. 155.

para subrayar que lo dicho ya forma parte del contexto, estos es, del conocimiento que se tiene del cuerpo (“tejido”) y vivencia (“condición”), pero que, al representar una revelación por parte del enunciador, permite presentar el dato en paradigma abierto.

2.1.1 Pues bien

Dentro del espacio comunicativo ocupado por *pues*, parece interesante interrogarnos sobre su interacción con otro marcador discursivo, es decir, *bien*. En la ya citada clasificación operada por Martín Zorraquino y Portolés, esta secuencia forma parte de la categoría de los estructuradores de la información y, en específico, de los comentadores³⁸. Diversamente a la movilidad posicional detectada en los usos de *pues*, la secuencia *pues bien* siempre se encuentra al comienzo del miembro discurso y seguida por una pausa, lo cual permite anclar sus usos en un nivel recapitulativo o conclusivo³⁹.

	ORTEGA	ARPAIA	FERRACUTI	SAVIGNANO	MOLLO
9	<i>Pues bien</i> , la tercera dimensión de la naranja (p. 769)	[...] La terza dimensione dell'arancia (p. 59)	<i>Ebbene</i> , la terza dimensione dell'arancia	[...] La terza dimensione dell'arancia (p. 54)	[...] La terza dimensione dell'arancia (p. 69)
10	<i>Pues bien</i> , las cosas trabadas en una relación (p. 782)	<i>Quindi</i> , le cose connesse in una relazione (p. 74)	<i>Ebbene</i> , le cose intrecciate in una relazione	<i>Quindi</i> , le cose connesse in una relazione (p. 69)	<i>Quindi</i> , le cose connesse in una relazione (p. 86)
11	<i>Pues bien</i> : esta claridad nos es dada por el concepto (p. 788)	[...] Questa chiarezza ci è data dal concetto (p. 82)	<i>Ebbene</i> , questa chiarezza ci è data dal concetto	[...] Questa chiarezza ci è data dal concetto (p. 76)	[...] Questa chiarezza ci è data dal concetto (p. 95)
12	<i>Pues bien</i> , yo creo que es mucho más difícil (p. 792)	<i>Bene</i> , io credo che sia molto più difficile (p. 87)	<i>Ebbene</i> , io credo che sia molto più difficile	<i>Bene</i> , io credo che sia molto più difficile (p. 81)	<i>Bene</i> , io credo che sia molto più difficile (p. 101)

Nuevamente, la traducción operada por Ferracuti se revela constante y fiel, en cierta medida, al valor recapitulativo señalado por Fuentes Rodríguez. Al elegir *ebbene* se presenta una adquisición del miembro discursivo anterior y, a partir de este, se asigna una estructura informativa remática al miembro que le sigue. Un posicionamiento a la derecha del operador *pues*, si quisiéramos operar una representación del macroárbol elaborado por Matte Bon, que permitiría visualizar *pues* como dato de Fase I de Fase II, esto es, introducción de un dato nuevo para el interlocutor, pero ya contextualizado por el enunciador; mientras *pues bien* se localizaría como Fase II de Fase II, puesto que lo que presenta el enunciador es un comentario de una situación previamente explicitada.

³⁸ M.A. Martín Zorraquino, J. Portolés Lázaro, *Los marcadores del discurso*, cit., p. 4084.

³⁹ C. Fuentes Rodríguez, *Comportamiento discursivo de Bueno, Bien, Pues Bien*, en «ELUA Estudios de Lingüística Universidad de Alicante» (1993), 9, pp. 205-221, p. 210.

FASE I	FASE II	
Introducción de datos nuevos	Presentación de datos consabidos	
	FASE I	FASE II
	Dato nuevo que ya formaba parte del contexto	Comentario de un dato que estaba en el contexto
	<i>PUES</i>	<i>PUES BIEN</i>

Contrariamente a la elección de Ferracuti, y análogamente a los casos previos, se asiste a unos casos de omisiones en 9 y 11, y a una distinta estrategia de traducción en 10 y 12.

En 10, *dunque* podría explicarse, a raíz de la estructura textual del párrafo, como presentación de una conclusión después de una digresión; en este caso, los traductores han preferido traducir *pues bien* con un elemento que les permitiera retomar el hilo narrativo. Situación distinta a la que presenta 12, donde el enunciador se sirve de la secuencia *pues bien* para presentar una respuesta a una pregunta retórica: “¿Cuán difícil no será encontrar una gota de pura sangre helénica? *Pues bien*, yo creo que es mucho más difícil encontrar ni hoy ni en otro tiempo verdaderos españoles”. Con ello, las dos formas *bene* y *ebbene* encarnan el segmento comentativo del segundo miembro, en tanto que se le presenta al interlocutor un dato en paradigma cerrado.

2.2 Es decir

El segundo marcador objeto de análisis será el operador *es decir*, que tiene 19 ocurrencias en los tres textos analizados. Comúnmente clasificado entre los reformuladores explicativos⁴⁰, se trata de presentar, bien como paráfrasis, bien como consecuencia⁴¹, un sistema de equivalencia a través de una recapitulación de un miembro discursivo previo aclarando, explicando, rectificando, en fin, todo lo abarcado por la reformulación y con vistas a asegurar «la continuidad secuencial textual»⁴².

	ORTEGA	ARPAIA	FERRACUTI	SAVIGNANO	MOLLO
13	<i>Es decir</i> , que no podemos vivir sin ello (p. 748)	<i>vale a dire</i> che non potremmo vivere senza di esso (p. 33)	<i>Cioè</i> non possiamo viverne senza	<i>Cioè</i> che non potremmo vivere senza di esso (p. 29)	<i>vale a dire</i> che non potremmo vivere senza di esso (p. 41)
14	La preocupación política, <i>es decir</i> , la conciencia y actividad de lo social (p. 754)	La preoccupazione politica, <i>vale a dire</i> la coscienza e l'attività del sociale (p. 41)	La preoccupazione politica, <i>cioè</i> la coscienza e l'attività del sociale	La preoccupazione politica, <i>vale a dire</i> la coscienza e l'attività del sociale (p. 36)	La preoccupazione politica, <i>vale a dire</i> la coscienza e l'attività del sociale (p. 49)
15	<i>Es decir</i> , buscar el sentido de lo que nos rodea (p. ...)	cercare, <i>cioè</i> , il senso di ciò che ci circonda (p. ...)	<i>Cioè</i> cercare il significato di quanto ci circonda (p. ...)	nel cercare, <i>cioè</i> , il senso di ciò che ci circonda (p. 39)	cercare, <i>cioè</i> , il senso di ciò che ci circonda (p. 52)

⁴⁰ M.A. Martín Zorraquino, J. Portolés Lázaro, *Los marcadores del discurso*, cit., p. 4124.

⁴¹ Acerca de la posibilidad de referirse al valor consecucional de esta clase de marcadores Gaviño Rodríguez señala que sería erróneo hablar de consecuencia en términos de reformulación, pues de ser así los marcadores reformulativos formarían parte de la categoría de “conectores consecutivos”. Cfr. V. Gaviño Rodríguez, *La negociación de las informaciones y la relación enunciador-enunciado como mecanismos descriptivos de los marcadores de reformulación es decir y o sea*, en «Boletín de Filología», XLIV (2009), 1, pp. 125-140, p. 130.

⁴² C. Fuentes Rodríguez, *La sintaxis de los relacionantes supraoracionales*, Madrid, Arco/Libro, 1998, p. 59.

	757)	44)		circonda.		
16	<i>es decir</i> , descubrimiento, revelación 769)	<i>vuol</i> scoperta, rivelazione (p. 58)	<i>dire</i> (p.	<i>cioè</i> scoperta, rivelazione	<i>vuol dire</i> scoperta, rivelazione (p. 54)	<i>vuol dire</i> scoperta, rivelazione (p. 68)

En 13, Ferracuti y Savignano han optado por traducir *es decir* con *cioè* debido, probablemente, al carácter explicativo del enunciado: “Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! *Es decir*, que no podemos vivir sin ello”. Ortega explica, de hecho, reformulando con palabras distintas⁴³, lo que quiere decir “imprescindible”. Elección ligeramente distinta la de Arpaia y Mollo que han empleado *vale a dire* con un sentido locucional, tal y como se recoge en Sabatini Coletti⁴⁴, de *significa* y motivado, tal vez, por un menor carácter coloquial que presentaría *vale a dire* frente a *cioé*.

Misma estrategia, aunque con algunas diferencias, en 14 y 15 donde los traductores se han desplazado, alternativamente, entre *cioè* y *vale a dire*. Sin embargo, en 16 el valor de marcador discursivo en las traducciones de Arpaia, Savignano y Mollo ha quedado reducido a la forma impersonal *vuol dire* en la que los dos verbos actúan juntamente con el sentido de «significare»⁴⁵.

Así las cosas, no podemos concluir este párrafo dedicado al operador *es decir* sin antes aclarar una cuestión fundamental concerniente a su valor central dentro del sistema lengua. Según los presupuestos de la gramática metaoperacional, el término “equivalencia” por sí solo no basta para esclarecer el verdadero funcionamiento de este marcador, pues es el enunciador, y el papel que desempeña en la construcción del enunciado, quien cumple las elecciones comunicativas, desplazándose continuamente de un lado al otro de los dos ejes, temático y remático, que constituyen la base de toda comunicación. Por tanto, y como venimos defendiendo en este trabajo, se hace necesario deslindar el valor último del elemento en cuestión y exponer la actitud del enunciador y su compromiso con lo dicho.

A partir de la actitud de «altruismo intellettuale»⁴⁶ que manifiesta Ortega; y conforme a la estructura que asume el texto –la de diálogo con el lector–, la reformulación se configura como «una necesidad comunicativa orientada a facilitar la comprensión por parte de su interlocutor»⁴⁷. Tiene cabida pues la posibilidad de enmarcar dicho operador en una Fase II del análisis metaoperacional, cuya naturaleza informativa temática le permite presentar un segundo miembro del discurso que sirve de reformulación de elementos consabidos, compartidos. Lo cual es verificable en los casos de explicación de “imprescindible”, “preocupación política” y “*alétheia*”. En palabras de Gaviño Rodríguez:

el enunciador introduce por medio de *es decir* y *o sea* un segundo miembro que reformula una información ya conocida o que podría ser directamente inferida a partir del primer miembro del enunciado –o del contexto verbal o extraverbal–, pero que, por diversas circunstancias (en líneas

⁴³ A pesar de lo explicitado por Gaviño Rodríguez, en este caso, además de aclarar el significado del sintagma “imprescindible”, la expresión *es decir*, que sí se usa para expresar las consecuencias. Cfr. F. Matte Bon, *Gramática comunicativa del español*, t. 2: *De la idea a la lengua*, Madrid, Edelsa, 1995, p. 301.

⁴⁴ F. Sabatini, V. Coletti, *Il Sabatini Coletti - Dizionario della lingua italiana*, 2018 https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/

⁴⁵ *Vocabolario Treccani online* [accedido el 15 de julio de 2023] <https://www.treccani.it/vocabolario/volere2/>

⁴⁶ O. Lottini, Introducción a J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. de B. Arpaia, Nápoles, Guida Editori, 1986, p. 6.

⁴⁷ V. Gaviño Rodríguez, *La negociación de las informaciones y la relación enunciador-enunciado como mecanismos descriptivos de los marcadores de reformulación es decir y o sea*, cit., p. 135.

generales, por una necesidad comunicativa orientada a facilitar la comprensión por parte de su interlocutor), quiere hacer explícita y por ello la presenta “como si fuese nueva”⁴⁸.

En todos estos casos se deduce que Ortega recurre a la reformulación no para dar lugar a un sistema de negociación de las informaciones –de haber sido así, hubiéramos tenido que codificar dichas informaciones dentro de un paradigma abierto, o Fase I–, sino para presentar un dato cuya existencia ya se conoce y que le permite intervenir explícitamente en lo dicho.

2.3 Sin embargo

Finalmente, se presenta aquí un análisis del conector contraargumentativo *sin embargo*⁴⁹, con 12 ocurrencias detectadas. El Diccionario de la RAE proporciona la siguiente entrada: «1. loc. adv. Sin que sirva de impedimento» y alega los siguientes ejemplos: «Resulta verosímil y, sin embargo, hay que ponerlo en duda. Jugó bien, pero no logró ganar, sin embargo»⁵⁰.

	ORTEGA	ARPAIA	FERRACUTI	SAVIGNANO	MOLLO
17	<i>Sin embargo</i> , yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias (p. 753)	[...]	<i>Tuttavia</i> io ringrazierei il lettore se non entrasse nella loro lettura con troppe esigenze	[...]	<i>Tuttavia</i> , sarei grato al lettore se ne iniziasse la lettura senza troppe pretese (p. 47)
18	<i>Sin embargo</i> , esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos (p. 766)	<i>Senza dubbio</i> , non possiamo né vedere né toccare questa terza dimensione (p. 50)	<i>Tuttavia</i> questa terza dimensione non la vediamo né la tocchiamo	<i>Senza dubbio</i> , non possiamo né vedere né toccare questa terza dimensione (p. 55)	<i>Eppure</i> , non possiamo né vedere né toccare questa terza dimensione (p. 65)
19	Lo mismo, <i>sin embargo</i> , podía haber comenzado en cualquier otro punto de esta (p. 775)	<i>Ma</i> tutto avrebbe potuto cominciare in qualunque altro punto (p. 66)	<i>Tuttavia</i> avrebbe potuto ugualmente cominciare in qualunque altro punto della costa.	<i>Ma</i> tutto sarebbe potuto cominciare in qualunque altro punto (p. 61)	<i>Ma</i> tutto avrebbe potuto cominciare in qualunque altro punto (p. 76)

Por lo que concierne al análisis contrastivo, en 17 hemos detectado dos casos de omisión total del enunciado concernientes a las traducciones de Arpaia y Savignano. Diversamente, las traducciones proporcionadas por Ferracuti y Mollo resultan estar en línea con las entradas del diccionario Tam: «sin embargo: nonostante, tuttavia»⁵¹. Una vez informado el

⁴⁸ V. Gaviño Rodríguez, *Relaciones metaoperacionales en la descripción de marcadores discursivos en español*, en H. Aschenberg, Ó. Loureda Lama (eds.), *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2011, pp. 139-168, p. 152.

⁴⁹ M.A. Martín Zorraquino, J. Portolés Lázaro, *Los marcadores del discurso*, cit., p. 4115.

⁵⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <https://dle.rae.es> [17 de julio de 2023].

⁵¹ L. Tam, *Grande Dizionario Hoepli Spagnolo spagnolo-italiano italiano-spagnolo*, cit.

lector acerca del contenido de las *Meditaciones* —«son simplemente unos ensayos»⁵²— Ortega “sin embargo” pide “que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias”. Lo que se desprende del análisis comunicativo es la ausencia de un sistema de jerarquización de los hechos⁵³, con lo cual el operador *sin embargo* otorga la misma importancia a los dos enunciados: «Estas Meditaciones [...] van empujadas por filosóficos deseos» y, “sin embargo” «yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias»⁵⁴.

En 18, asistimos a tres traducciones distintas para *sin embargo*: *tuttavia* en la edición de Ferracuti, constante, eso sí, a lo largo de todo el texto; *senza dubbio* en Arpaia y Savignano y *eppure* en Mollo. En el primer caso, tal y como en 17, con *tuttavia* se indica la presencia de otra información en continuidad respecto a la anterior. En Arpaia y Savignano *senza dubbio* adquiere casi un valor aseverativo, desligado, en cierto sentido, de ese contenido procedimental que permite al interlocutor posicionarse dentro de la dimensión metalingüística, es decir, el nivel en el que la lengua habla de sí misma⁵⁵. En fin, *eppure* mantiene ese valor de equilibrio respecto del contenido enunciativo previo, permitiendo reservar la misma importancia a “esta tercera dimensión”.

El último caso que parece interesante para confirmar, ulteriormente, la relevancia que el análisis de los operadores gramaticales puede arrojar a la interpretación del sistema de oposición binaria de toda lengua, está constituido por 19. A parte de la elección de Ferracuti, el frente ocupado por las demás traducciones y, probablemente guiado por una distinta posición ocupada por *sin embargo*, que ya no aparece al comienzo del enunciado, ha optado por traducir el operador con la conjunción adversativa *ma*. El nacimiento de la cultura mediterránea, que no latina, tendría que ser rastreado en Roma; “sin embargo, podía haber comenzado en cualquier otro punto”. Con ello, parece indudable la presencia de una segunda información⁵⁶ a la que Ortega atribuye la misma importancia de la primera, y que, al ser introducida en Fase I, esto es, en paradigma abierto, le permite seguir operando en el mismo eje de las informaciones, el remático, para presentar lo dicho de una forma objetiva y conseguir, de esta forma, que el lector la tome en cuenta.

3. Conclusiones

El intento de este estudio ha sido presentar hipótesis sobre el valor central de los tres marcadores del discurso que más ocurrencias presentan en *Meditaciones del Quijote*, a saber, *pues* —y la secuencia *pues bien*—, *es decir* y *sin embargo*. Para cada operador se ha ofrecido su catalogación tradicional, las posibles razones que motivaron las traducciones italianas y,

⁵² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 754.

⁵³ F. Matte Bon, *Criterios para el análisis de la lengua desde la perspectiva de la comunicación*, en M. Gómez del Estal Villarino (ed.), *Antologías de textos de didáctica del español: La descripción comunicativa de la lengua en el aula de ELE*, Instituto Cervantes, 2005, https://cvc.cervantes.es/Ensenanza/Biblioteca_Ele/antologia_didactica/descripcion_comunicativa/matte01.htm

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 754.

⁵⁵ F. Matte Bon, *Gramática Comunicativa del español*, t. 1: *De la lengua a la idea*, Madrid, Edelsa, 1995, p. XIV.

⁵⁶ Acerca de este operador Matte Bon afirma que «se utiliza *sin embargo* cuando se trata de dos informaciones a través de las cuales el hablante se está refiriendo a algo más amplio. En estos casos, la segunda información —que se quiere contrastar con la primera— no tiene un valor por sí misma, sino que viene a constituir una manera de matizar o completar lo que ya se ha querido expresar a través de la primera información (que ya se ha dado)». Cfr. F. Matte Bon, *Gramática comunicativa del español*, t. 2: *De la idea a la lengua*, cit., p. 119.

con vistas a poner de manifiesto el valor central de cada marcador, un análisis desde el modelo metaoperacional proporcionado por Adamczewski.

Los ejemplos extraídos del corpus han permitido sacar a colación un modelo de elaboración de la comunicación suplementario que tiene la ventaja de investigar los dos ejes entre los que debería realizarse cualquier tipo de análisis que centre su atención en el papel del enunciador y en su postura acerca de lo que dice. Es así como han sido formuladas tres funciones diferenciadas para cada operador. En el primer caso, *pues* se configura como introductor de informaciones de Fase I que permite al enunciador presentar un dato con estructura informativa remática, como si fuese nuevo para su interlocutor, a pesar de que se trate de informaciones pertenecientes al contexto. Además, y en virtud de ese principio de oposición contrastiva –otro paradigma perseguido por la gramática de la enunciación–, se ha presentado una aplicación del “árbol de las muñecas rusas” elaborado por Matte Bon, aplicado a la interacción entre *pues* y *pues bien*.

Diversamente, el análisis metaoperacional del operador *es decir* ha permitido esclarecer, a partir de su valor central, a saber la presentación de un miembro discursivo con estructura informativa temática, los usos relacionados con este marcador. Su función es presentar una reformulación de un primer miembro del discurso indicando que lo que sigue contribuirá a una mejor enunciación de lo dicho, respondiendo de esta forma a la estrategia comunicativa esbozada por Gavino Rodríguez.

Finalmente, con *sin embargo* nos posicionamos nuevamente dentro de la perspectiva remática, dada la posibilidad intrínseca a este marcador de introducir una segunda información que, tal y como la anterior, constituye un dato en Fase I. Por lo visto, el enunciador emplea *sin embargo* para seguir operando en el mismo eje de las informaciones, el remático, asumiendo una postura objetiva que le permite tomar distancia de lo dicho y centrarse, simplemente, en su intento de informar.

De lo anterior se desprende que la tendencia comunicativa que sale a la luz de la expresión orteguiana, ese movimiento oscilatorio entre una actitud objetiva, casi pausada del filósofo, y una subjetiva, en la que se ve claramente el respaldo de sus conocimientos, «si manifesta così non solo a livello di un esercizio espositivo o didascalico, ma soprattutto a quello della conquista di una progressiva coscienza di sé, di una autoconsapevolezza dietro la quale si legge in filigrana “un nuovo concetto e metodo della filosofia”»⁵⁷.

⁵⁷ G. Cacciatore, *Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio*, cit., p. 32.

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 intellettuale concreto, bensì un atto che agisce, sempre implicitamente, all'interno di ogni atto intellettuale 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 intellettuale 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 intellettuale, 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 *voũs*, 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 *ëpyov* de ese *voũs*, 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 intellesione, 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.

LA FENOMENOLOGÍA DESDE MACHADO. IDEALISMO Y REALISMO*

Javier San Martín

Abstract: In this essay, I want to take advantage of Antonio Machado's famous poem about the traveler and the road, from the poet's time in Baeza to illustrate the meaning of both the phenomenological epoché and the phenomenological transcendental reduction. With this poem, it becomes clear, first, what is the meaning of the epoché and then that of the reduction, thereby illustrating the meaning of the so-called transcendental idealism, at the same time that it shows that this word does not accurately capture the meaning of Husserlian phenomenology. In the first section, the ecdotic context of the poem is studied, in order to, in the second, proceed to the interpretation in the sense explained in the introduction. The third section draws the consequences to understand transcendental idealism and its conceptual inadequacy because Husserl's phenomenology expressly distances itself from neo-Kantian idealism.

Keywords: Idealism, Epoché, Reduction, Belief, Reality.

* * *

El título de mi ensayo, *La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo*, puede resultar para algunos oportunista¹ y, en todo caso, sorprendente, pero con ello quiero llamar la atención sobre el objetivo fundamental que persigo. En efecto, la cuestión del idealismo y del realismo es una de las cuestiones en la que se decidió el futuro de un tipo de fenomenología, en concreto, la de Husserl, que fue abandonada en gran medida cuando Husserl se definió como idealista trascendental en las *Ideas I* de 1913, una adscripción que casi siempre mantuvo. Con esa definición en aquel momento se generó el primer cisma de la fenomenología, porque no se asumió la propuesta de Husserl, que venía de ser considerado un adalid del realismo por aquello de que la fenomenología tenía como lema volver “a las cosas mismas”. El idealismo trascendental rompía, así se entendió, totalmente ese lema del método fenomenológico. Husserl asumió siempre esa posición, manteniendo la necesidad del idealismo trascendental, aunque en 1934 asegura que él es el más realista de los realistas y aunque, por otro lado, “ser idealista” es una denominación que ya no utiliza. Así se lo escribe al abate Baudin en una carta del 8 de junio de 1934. Por la importancia de la frase la ofrezco en el texto:

Ningún “realista” usual ha sido nunca tan realista y concreto como yo, el “idealista” fenomenológico (por cierto, una palabra que ya no uso). El método de la epojé y reducción fenomenológica presupone la existencia del mundo, exactamente como valía y sigue valiendo para nosotros, y nosotros

* El presente ensayo procede de la conferencia con la que el autor abrió el VII Coloquio de Fenomenología “Retos y perspectivas actuales”, celebrado en la Universidad Popular de Puebla (México) en abril del año 2021. Agradezco al profesor y amigo Dr. Rubén Sánchez Muñoz por haberme concedido el honor de abrir el Coloquio, así como al Comité Organizador por haber dado el *placet* a esa propuesta. También agradezco sinceramente a la profesora y también amiga Dra. Cintia Robles la generosa presentación que hizo del autor. En la actual redacción he ampliado algunos aspectos y aclarado otros.

¹ Según algunos estas aproximaciones se harían para aprovechar el prestigio de autores consagrados y así dignificar o elevar al comparado con ese prestigio, y de paso encumbrarse también el que lo hace. Es una argumentación muy retorcida, que no aclara nada, sino solo el carácter retorcido de la mente que la concibe y expresa.

reflexionando en este método —siempre yo, el que reflexiona— estamos en la tenencia plenamente consciente del mundo².

Sin embargo, el estigma del idealismo ha pesado siempre sobre la fenomenología husserliana, y más todavía en la actualidad por el desafío que supone lo que se llama el nuevo realismo. Yo no voy a centrarme en estas discusiones, sino sencillamente en verlo desde Machado, para intentar hacer comprender que, si se entiende ese presunto “idealismo” como lo entendería Antonio Machado de acuerdo con el famoso poema sobre el caminante y el camino, no es ningún disparate, por más que a alguno pueda resultar desagradable hasta rechazar a Husserl por el hecho de que este se llama idealista trascendental, al margen de que la palabra ‘idealismo’ pueda no ser adecuada para la filosofía que Husserl pone en marcha de modo efectivo.

Teniendo esta idea presente, con este título mi objetivo es que ese presunto idealismo sea entendido, resignificado, asociado o comprendido con el verso de Machado «caminante no hay camino», un verso mundialmente conocido, pero que creo que pasa desapercibido en el sentido profundo que tiene³. Quiero que quienes lean este ensayo en adelante se queden con el verdadero sentido de esa frase que desde hace ahora ya más de cien años se ha convertido en un verso mundialmente conocido, sin que suscite ninguna excentricidad, sino admiración por la profundidad del poeta cuando escribe o pronuncia este verso.

Mi ensayo será relativamente breve y lo más claro posible para que pueda ser asimilado sin ninguna dificultad. Glosaré el poema de Machado refiriéndome también a algunos textos de Juan de Mairena, que como se sabe es el autor de escritos apócrifos⁴ del propio Machado; y lo mismo, de Abel Martín, maestro de Juan de Mairena, que es también autor de otro apócrifo del propio Machado, que se desdobra en estos dos personajes. Si me diera tiempo

² E. Husserl, *Briefwechsel VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, ed. de K. Schuhmann, E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 16: «Kein gewöhnlicher "Realist" ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische „Idealist“ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche). Die Methode der phänomenologischen Epoche und Reduction setzt die Existenz der Welt, genau als was sie uns jeweils galt und gilt, voraus, und wir in dieser Methode reflektierend – jeweils ich, der sich Besinnende – sind in der voll concreten Welthabe».

³ Quiero aclarar aquí que no pretendo ni remotamente un trabajo erudito sobre el poema de Machado. La bibliografía sobre el poeta sevillano es inmensa; en la edición de Oreste Macrì (1989) asciende a más de mil entradas, que abarcan toda la obra y vida de Antonio Machado desde todos los puntos de vista. Es de suponer que habrá también comentarios de estos versos, pero no es fácil saberlo. A mí me interesa solo en la medida en que en estos versos se poetiza el método fenomenológico, lo supiera o no Machado. Es más fácil lo segundo, pero eso no importa para que lo que en ellos se dice coincida con el modo de proceder en los dos pasos primeros de la fenomenología.

⁴ En la conferencia hablé del apócrifo, la verdad es que me entraron muchas dudas, porque parecería que lo utilizo como pseudónimo, pero no es el caso. Es cierto que en los primeros años utilizó pseudónimos —Cabellera, César Lucanor, Géminis y Tablante de Ricamonte, estos dos con su hermano Manuel (cfr. O. Macrì, *Introducción a A. Machado, Poesía y prosa*, 4 voll., Madrid, Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado, 1989, ed. de O. Macrì, con la colaboración de G. Chiappini, vol. I, pp. 258, 268)—, pero nada tienen que ver con los apócrifos, por eso en relación con Machado no se habla ya de pseudónimo, sino de sus «escritos apócrifos», porque él mismo los llama así tanto al *Cancionero apócrifo*, Abel Martín, publicado en 1926 en la «Revista de Occidente», como al *Cancionero apócrifo de Juan de Mairena*, que aparece en las *Poesías completas* de 1928 (C. Moreno, *Machado, Ortega y los apócrifos*, en «Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado», 2008). Jorge Brioso dice: «Lo apócrifo es un espacio desde el cual Machado reinventa la tradición y su propia obra. Concebir la propia obra desde lo apócrifo supone un desplazamiento radical de lo que es la actividad del escritor: no hay que inventar nuevas poesías, hay que inventar nuevos poetas que pudieron ser y no fueron» (J. Brioso, *Antonio Machado y la tradición apócrifa*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 2007, 24, pp. 215-236, p. 216). Recomendaría especialmente los dos textos de Pedro Cerezo, *La invención de los apócrifos*, ivi, pp. 99 sgg. y el bellissimo *Juan de Mairena: un Sócrates andaluz*, ivi, pp. 235 sgg.).

explicaría cómo la cuestión del idealismo y realismo se disuelve desde la consideración del verso de Machado.

Antes de seguir quisiera advertir que no pretendo hacer de Machado un fenomenólogo ni un pequeño Husserl, como, en alguna ocasión, se me ha dicho que quiero hacer de Ortega; con Machado no hace falta nada, como tampoco hace falta con Ortega, ni lo intento, ni lo he intentado nunca. Machado es un gran poeta que no necesita demostrar nada ni buscar influencias ni interpretaciones segundas. También se podría decir lo mismo en relación con Ortega, pero en este caso, como estamos en el terreno de la filosofía pura, ahí caben discrepancias sobre aspectos de la filosofía orteguiana. Por supuesto, solo quiero profundizar en ese verso para agotar, en la medida de mis posibilidades, su sentido, un sentido que ha solido pasar bastante desapercibido. Ni siquiera quiero decir que Machado con su verso pretendiera lo que voy a explicar. Solo quiero decir que ese verso describe perfectamente los dos pasos iniciales del método fenomenológico.

En el primer apartado, además de hacerme eco de los sentimientos que ese poema suscita, intentaré encuadrar el poema en la obra de Machado, mientras en el segundo interpretaré el poema como una ilustración del método fenomenológico. Como conclusión, en un tercer apartado, veremos qué nos aporta para entender la fenomenología husserliana.

1. Una primera vista sobre el caminante y datos ecdóticos

Si miramos en Internet y ponemos el poema de Machado, veremos que tiene una repercusión inmensa. Seguramente, también la canción de Juan Manuel Serrat le ha rodeado de un amplísimo eco, pues es una canción que se repite multitud de veces; pero ya el propio poema suscita por sí mismo sentimientos profundos. Encontré un foro en el que había decenas y decenas de comentarios sobre el poema, muy cortitos algunos, comentarios que hablan de que el poema suscita afectos profundos, honda melancolía, en todo caso también admiración. Casi todos tienen que ver con el acierto del poema en captar un rasgo fundamental de la experiencia humana que nos conmueve y afecta, el carácter irreversible y fugaz de la vida humana. En un chat se decía que ningún verso como los dos de «caminante no hay camino, se hace camino al andar» es capaz de suscitar sentimientos que penetran tan hondo en la vida humana.

¿Por qué suscita ese poema tantos sentimientos? ¿Qué es lo que dice? ¿Y dónde está el motivo fundamental de esos sentimientos, al principio del poema o al final? Y con esto vamos al tema. Lo primero es de cuándo es este poema. Después de consultar ediciones críticas, el segundo libro de poemas de Machado, *Campos de Castilla*, se publicó en 1912, pero ahí no aparece el poema sobre el caminante. La parte del libro en el que luego se añadirá este poema se titula «Proverbios y cantares» y constaba de veintinueve poemas: un prólogo y veintiocho poemas numerados con cifras romanas, como solía numerar Machado sus poemas. En 1917, publicó sus *Poesías completas*, que recoge *Campos de Castilla*, donde incorpora «los poemas escritos en Baeza»⁵, aunque algunos de los nuevos poemas incorporados están fechados antes de 1907, pero no es el caso de nuestro poema, por lo que debemos concluir que procede de la época de Baeza de Antonio Machado, en todo caso después de la muerte prematura de su esposa Leonor, que moriría en Soria en agosto de 1912, y antes de 1917.

⁵ A. Ramoneda, *Introducción a A. Machado, Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo. Poemas de Guerra*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 7-35, p. 22.

El poema tiene el número XXIX del apartado «Proverbios y cantares» (este, número CXXXVI), en el que se incluyen esos nuevos poemas de Baeza y aquellos anteriores. No hace falta recordar qué le supuso la prematura muerte de su esposa Leonor, y la profunda crisis en que se vio envuelto en los primeros años que pasó en Baeza⁶. De esa crisis, en parte también por razones pragmáticas, surge la idea de empezar a estudiar filosofía en 1915. En cierto sentido, entre los críticos, ya se sabe que, como dice Carlos Moreno Hernández, «entre *Campos de Castilla* (1912) y sus *Poesías completas* de 1917, abandona la “crisálida poética”, y busca otros derroteros»⁷, entre los que está la filosofía. De esta época debe de ser el poema, que se añade a «Proverbios y cantares» de *Campos de Castilla*, en *Poesías completas*.

En la edición de 1912, «Proverbios y cantares» termina en el número XXVIII, pero, si nos fijamos en los cambios para la edición de 1917, el Prólogo de 1912 se convierte en el número I, y el que era número I, se convierte en II, por el que empezaba la edición de 1912. El poema está constituido por cuatro versos ya muy relacionados con el nuevo poema XXIX de ese apartado, referido al tema de la fugacidad de la vida que ya ha cantado en el Prólogo, ahora el poema I, de «Proverbios y cantares»:

Nunca perseguí la gloria
Ni dejar en la memoria
De los hombres mi canción;
Yo amo los mundos sutiles,
ingrávidos y gentiles
como pompas de jabón.
Me gusta verlos pintarse
de sol y de grana, volar
bajo el cielo azul, temblar
súbitamente y quebrarse

En el siguiente, número II (I en la de 1912) de la edición de 1917, dice:

¿Para qué llamar caminos
a los surcos del azar?...
Todo el que camina anda,
Como Jesús, sobre el mar.

Ya está, pues, el tema presente. En esa primera edición, el número XXVIII es sobre dos mozos discutiendo:

Discutiendo están dos mozos
si a la fiesta del lugar
irán por la carretera
o campo atraviesa irán.
Discutiendo y disputando
empiezan a pelear.
Ya con las trancas de pino
furiosos golpes se dan;

⁶ Cfr. P. Cerezo, *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2012, pp. 359 sgg.

⁷ C. Moreno Hernández, *Antonio Machado, 1907-1917*, en «Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado», 1997, <http://www.abelmartin.com/critica/moreno.pdf>.

ya se tiran de las barbas,
que se las quieren pelar.
Ha pasado un carretero
que va cantando un cantar:
“Romero, para ir a Roma,
lo que importa es caminar;
a Roma por todas partes,
por todas partes se va”.

Por tanto, lo que importa es caminar. Pero en la nueva edición este poema pasa al número LII⁸ y en su lugar aparece un poema corto:

Todo hombre tiene dos
batallas que pelear:
en sueños lucha con Dios;
y despierto, con el mar.

Y aquí engarza nuestro poema, en el que se retoman, primero, los temas del II, «los surcos del azar»; segundo, un tema del suprimido, la necesidad de caminar para llegar a la meta; y tercero, el mar con el que luchamos, aunque la vida sea una pompa de jabón. Con esto ya podemos entrar en nuestro poema, número XXIX de «Proverbios y cantares», que a su vez tienen el número CXXXVI de los poemas generales:

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

Pedro Cerezo publicó un hermoso libro en el que se recopilan cinco artículos anteriores, a los que añade tres textos inéditos más, junto con un apéndice⁹, que estudia ese periodo de 1912 a 1919, por tanto, la época de Baeza, y que se titula «De la extrañeza al extrañamiento» que en realidad era la conferencia con la que había participado en un entonces reciente Congreso; como ya sabemos nuestro poema es de esos años. P. Cerezo lo menciona, indicando que concierne «al carácter itinerante y evanescente de la vida», y cita los dos primeros versos y los últimos¹⁰; pero, al subrayar la fugacidad de la vida, no cae en la cuenta de que los surcos del azar no son camino, y que en el poema hay mucho más que el canto a la fugacidad, porque hay una definición del camino que no son los surcos del azar. Mientras Pedro Cerezo se fija solo en los dos últimos versos, ignora que antes de la fugacidad el poema nos indica qué es la vida humana:

se hace camino al andar,

⁸ A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. II, cit., p. 581.

⁹ P. Cerezo, *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, cit., pp. 358-397.

¹⁰ Ivi, p. 391.

al andar se hace camino.

¿Será esta duplicación del verso puro estilismo poético? ¿O no tendrá más bien una importancia sustantiva? El verso describe qué ocurre después de la vida, que todo se disuelve en estelas en la mar. También Fernando Montero Moliner, ya gravemente enfermo pero muy lúcido, aunque sabe que le quedan pocos meses de vida, escribe una especie de autobiografía intelectual, eligiendo como título el último verso de otro poema del mismo apartado de *Campos de Castilla*, el XLIV:

Todo pasa y to queda,
Pero lo nuestro es pasar,
Pasar haciendo caminos,
Caminos sobre la mar¹¹.

Como indica Macri¹², este poema se publica en la revista *La lectura*, en 1913, y se añade a *Campos de Castilla* de 1917, en *Poesías completas*. A primera vista salta la cercanía con nuestro poema, que parecería ser una ampliación de esa segunda parte, pero también a la vida misma anterior a la desaparición, porque, antes de esta, está la vida, el hacer de la vida. Y aquí hay que recordar las

batallas que pelear:
en sueños lucha con Dios
y despierto, con el mar.

Según Arturo Ramoneda, en *Campos de Castilla*, de 1917, «incorpora una larga serie de «Proverbios y cantares», compuestos de pensamientos sueltos y de apuntes filosóficos, literarios» etc., en los que reflexiona sobre diversos temas propios de la vida humana: «el amor, la muerte, Dios, el sentido de la vida», en una «línea sentenciosa y filosófica»¹³. Este es el contexto de nuestro poema. No les quito la razón a los defensores de la fugacidad de la vida como un tema fundamental del poema. Y está bien fijarse en eso, pero no podemos olvidar el comienzo del poema.

Pedro Cerezo se ha fijado a lo largo de su vida profesional en Heidegger, al que le lleva la segunda parte del poema. Por su interés profesional es comprensible que le pasara desapercibido el principio que estaría más vinculado a Husserl que a Heidegger¹⁴. Cuando

¹¹ A. Machado, *Campos de Castilla*, en Id., *Poesía y prosa*, vol. II, cit., p. 579; F. Montero Moliner, *Caminos sobre la mar*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencia Montero, 1995, p. 11. Para Fernando Montero, los «Caminos sobre la mar» son los «que la filosofía ha ido trazando, esquivando enigmas que hacen problemática su marcha»; esos caminos existen, no son pura ficción porque las cartas de navegación son verdaderos caminos marcados en el mar. El itinerario filosófico que Fernando Montero nos quiso legar es un modo de afrontar la tradición como una línea que arranca en Parménides, pasa por la atención kantiana a la regularidad de la experiencia, y queda concentrada en la fenomenología. Es una especie de carta de navegación establecida en la tradición filosófica.

¹² A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. II, cit., p. 919, a xliii-xliv.

¹³ A. Ramoneda, *Introducción a A. Machado, Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo. Poemas de Guerra*, cit., p. 34 sg.

¹⁴ No es que reproche a P. Cerezo esa visión, por cuanto es el propio Machado el que hace esa aproximación de su fondo filosófico a Heidegger, pues en la *Miscelánea apócrifa*, de 1937, hablando retrospectivamente de una poesía de 1907 llega a decir que «estos versos, escritos hace muchos años y recogidos en tomo hacia 1907, pueden tener una inequívoca interpretación heideggeriana» (A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. IV, cit., p. 2363). Cfr. O. Macri, *Introducción a A. Machado, Poesía y prosa*, vol. I, cit., p. 139). Dice Pedro Cerezo: «Machado comprende, leyendo a Heidegger, que su lírica ha estado más cerca de éste que de Bergson» (P. Cerezo, *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, cit., p. 170).

escribe el poema, es seguro que Machado, que podría estar ya queriendo estudiar o estudiando filosofía, no había oído hablar nada de Heidegger, que no había entrado aún en escena, pero es muy posible que sí hubiera oído hablar de Husserl.

Además, aún hay otro punto que es preciso tener en cuenta. Si conocemos las doctrinas de Juan de Mairena y de su maestro Martín Abel, ciertamente posteriores al poema, podemos profundizar en estos versos en otra dirección; por eso voy a tener presente también un dicho de Juan de Mairena, que además lo he elegido como uno de los lemas del libro que estoy ultimando sobre las creencias: «Cuando el hombre deja de creer en lo absoluto, ya no cree en nada. Porque toda creencia es creencia en lo absoluto. Todo lo demás se llama pensar»¹⁵.

Es todo un trabajo interpretar esta frase, que por cierto está también en relación con la frase de Pío Baroja, en *Aurora roja*, de que «En todo lo que se cree, se cree lo mismo»¹⁶. Creer es siempre creer en lo absoluto, porque creer es creer en que algo existe y, si existe, es, y en esa medida, aunque solo sea en ella, es absoluto. Es una frase muy interesante para dar a la vida un anclaje sin el cual la vida no es vivible. Precisamente, el editor Macri¹⁷ remite esta reflexión de Juan de Mairena a la poesía de Narciso Alonso Cortés, en la que dice: «El alma vence ... al ángel de la muerte y al agua del olvido»¹⁸. Como la vida humana es ante todo creencia, quiere decir que estamos asentados en lo absoluto, y lo absoluto es consistente en sí mismo. Por tanto, la fugacidad de la vida, tema de la última parte del poema que vamos a interpretar, que seguramente estaba muy determinado por la experiencia trágica, ocurrida en Soria, de la muerte de su jovencísima esposa Leonor, quedará relativizada por esa característica de la vida humana de estar anclada en lo absoluto por las creencias¹⁹. Por eso, no se puede ignorar este contexto del poema.

2. Del «no hay camino» al «se hace camino»

Y dicho esto vayamos al poema. El conjunto de los ocho versos se puede dividir en tres partes con dos versos de transición:

1ª Parte: Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Transición: Al andar se hace camino
2ª Parte: y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Transición: Caminante, no hay camino,
Final: sino estelas en la mar.

Como hemos visto, normalmente se ha interpretado este poema por su desenlace, por la parte final, pensando, además, que no solo no hay camino, sino que solo hay estelas en la

¹⁵ A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. IV, cit., p. 1959.

¹⁶ P. Baroja, *La lucha por la vida*, III, *Aurora roja*, Madrid, Biblioteca El Mundo, 2001 [1904], p. 113.

¹⁷ O. Macri, en A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. IV, cit., p. 2500, a XIII.

¹⁸ A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. II, cit., p. 599.

¹⁹ En la conferencia mencioné esta presencia de las creencias en la vida, pero un tanto de pasada, sin desarrollarla, lo que motivó una pregunta del profesor Ignacio Quepons, que espero haya sido aclarada con esta explicación.

mar, señales de lo que pasa por el agua, pero que al poco se desvanece. Ni siquiera son los «caminos sobre la mar» que hemos visto antes²⁰. Incluso creo que los sentimientos que el poema suscita lo hace por la segunda y última parte, que es la que realmente queda y retumba en el oyente o lector del poema. La irreversibilidad de la vida, esa vida que pasa y nunca vuelve, esa senda que no se ha de volver a pisar, y que para colmo se disuelve como estelas en la mar, es lo que más pega del poema. La irreversibilidad de la vida se acentúa con su desenlace. Como esta segunda parte arranca del quinto verso de transición y resumen de la primera parte, esta entera pasa a segundo plano y prácticamente desaparece, de manera que la profundidad que la caracteriza ni siquiera es tenida en cuenta.

Es hora de repetir mi objetivo: que cuando oigan este poema, que se oye muchas veces a lo largo de la vida, este escrito les haga ir directamente a esa primera parte, en la que Machado describe —a todas luces, sin saberlo— lo que va a ser esencial de la fenomenología, lo esencial que describe la fenomenología, el modo de ser la vida humana mientras existe. Es decir, pretendo que, al escuchar este poema, sepan los lectores exactamente qué quería decir Husserl con esa palabra, para mí desafortunada, por la carga semántica que tenía de la filosofía moderna, de que su filosofía es un idealismo trascendental. Así lo que Machado dice en estos sencillos versos nos va a servir para entender qué significan el idealismo y su concepto conjugado, el realismo; y la opción de Machado frente a los dos y, por tanto, con él, la opción husserliana. La segunda parte del poema explorará qué pasa cuando termina, pero la primera es una descripción de cuando vivimos.

La primera parte tiene dos motivos básicos; Machado empieza en positivo, definiendo qué es el camino, qué es la vida: las huellas del caminante, lo que hacemos:

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;

pero el verso tiene dos afirmaciones, una, lo que es el camino, y otra, que no es nada más. No son lo mismo, una no implica a la otra, porque el camino puede ser las huellas, pero, además, otras cosas, por ejemplo, una realidad física. Veremos la importancia que esto tiene. Machado empieza diciendo que el camino son solo las huellas.

La segunda parte de este primer momento del poema es el desarrollo de ese «y nada más», que, por otro lado, supone un desafío tremendo, un desafío que, en mi opinión, es tan fuerte que es preferible dejarlo pasar de largo; pues, de decir que el camino son las huellas, Machado pasa a cantar:

caminante, no hay camino,

²⁰ El tema del mar ha sido muy estudiado, cfr. J. Merchán Alcalá, *La existencia de Heidegger y el mar de Antonio Machado*, en «Revista de Literatura», LXXVI (2014), 151, pp. 221-247. También el tema del camino ha sido investigado por Concepción Torres López. En su artículo se cita incluso nuestro poema: «En nosotros están resonando esos famosísimos versos de don Antonio». Pero se los interpreta en clave existencialista, que la vida está por hacer: «No encontramos el camino hecho, cada persona hace el suyo propio, que es irreplicable. Por tanto, se necesita un constante esfuerzo y una continua lucha. Estamos dentro de la filosofía existencial: el hombre no tiene una esencia dada, sino que se va creando su diario existir» (C. Torres López, *El tema del “camino” en la poesía de Antonio Machado*, en *Antonio Machado hoy*, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Cincuentenario de la muerte de Antonio Machado, vol. 1, Sevilla, Ediciones Alfar, 1990, pp. 513-528, p. 518).

¿Quién se para a pensar en qué se dice en ese verso?, al contrario, se pasa por él a toda velocidad, como si no tuviera importancia, como si en él apenas se dijera nada. Y Machado lo dice con fuerza: «Caminante [coma], no hay camino». Cuando se habla de que el poema es sobre la fugacidad de la vida, nunca se repara en esta frase. Se pasa por ella como si ahí Machado no dijera prácticamente nada. Como si fuera una ocurrencia irrelevante. Sin embargo, es impresionante cómo retumba en el espacio poético este verso, que contiene en sí mismo el mayor desafío a la actitud natural, al modo como siempre vivimos la vida, dando por hecho que el camino está ahí, que existen los caminos; que existe el mundo delante de nosotros como una realidad inquebrantable. Por eso, en la interpretación del poema desde la segunda parte, se oculta o ignora todo lo que se dice en este par de versos. En realidad, en esos versos se condensa en mi opinión lo que a la postre resultará esencial de la fenomenología, porque esta empieza justo con esa frase, ampliada al mundo, que Machado lo ha condensado en el camino, porque el camino es el mundo. En esos años de Baeza, posiblemente cuando ya ha empezado a estudiar filosofía o quiere estudiarla, tal vez incluso ha oído hablar algo de la fenomenología, en todo caso, está empezando a familiarizarse con la filosofía, que empieza por dudar de todo. Sabemos que lo que más le quedó del año que pasó en París oyendo a Bergson fue su crítica a la psicofísica: «lo mejor en la obra de Bergson, es la crítica de la psicofísica»²¹. La contrapartida es esa realidad física sin atributos humanos. Desde ahí nos va a espetar Machado una de las frases más escandalosas que se pueden decir en filosofía, además con una belleza insuperable en su sencillez:

caminante, no hay camino,

Al decir eso, Machado está anunciando la tesis fundamental del idealismo, la tesis fundamental de la filosofía moderna. Pensemos que el camino es la metáfora del mundo. No hay realidad exterior, no hay mundo. Llama mucho la atención que este verso tan radicalmente inquietante no haya llamado más la atención de los filósofos ¿Por qué Machado, primero, explica qué es el camino, las huellas nada más, pero para que se entienda eso, segundo, tiene que negar el camino? Y se pasa por este verso a toda velocidad, se corre raudo al verso cuatro, como si el tres diera miedo, y lo que ahí dice Machado no solo queda neutralizado, sino ignorado. Sorprende sobremanera que este verso no haya llamado la atención de los filósofos y que se lo repita como un sonsonete sin detenerse en él. El propio Machado se desliza también rápido al cuarto verso, que es un alivio para el lector, al que permite descansar de la cruel rudeza anterior, es que:

se hace camino al andar.

Pues bien, en esas dos sencillas frases: «Caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar», está condensado lo fundamental y esencial del método de la fenomenología husserliana. Cuando digo husserliana, lo digo en un sentido especial, no para señalar una fenomenología más entre otras, de la que el movimiento fenomenológico pudiera distanciarse: lo digo en sentido contrario, como el marco de aquella fenomenología en la que todo el que pertenece al movimiento fenomenológico está inmerso tal como es definido

²¹ A. Machado, *Los complementarios*, en Id., *Poesía y prosa*, vol. III, cit., p. 1158.

en esas dos frases; lo repito, no habría nadie que se adscriba al movimiento fenomenológico que pudiera no estar de acuerdo con estas dos frases. Esa es la importancia que tienen.

Ya nos ha dicho antes Machado que los surcos del azar no son camino. Está claro que en los surcos del azar no hay nada porque no son camino. Al principio nos ha dicho que el camino son las huellas y en el azar no hay huellas, por eso no son camino. Fijémonos aquí la contraposición del «NO HAY» camino, con el «SE HACE» del camino; hay que destacar la contraposición entre el «hay» y el «se hace»; en la realidad no *hay* camino, sino que se *hace* camino al dejar las huellas, es decir, al andar. En el primer y segundo verso nos dice qué es el camino: las huellas; en el tercero, que no hay camino; en el cuarto, que el camino se hace, porque hacer camino es depositar huellas haciendo el camino.

Vamos a intentar profundizar todo lo que podamos en esta frase. Lo normal es pasar con una considerable ligereza por todo esto. Se considera que puede ser una genialidad o algo sorprendente, pero ¿qué nos dice Machado?, que no hay camino, que en la realidad no hay camino. Mas ¿qué es el camino?, lo que hacemos al andar; el camino es algo que no hay, pero esta «cosa» de la que ha dicho que no la hay —pero la hay—, es porque *se remite al hacer*. El hay es algo estático, algo que es, y lo que es es; precisamente el rasgo de lo absoluto se incluye aquí. El hacer, por otro lado, es puro dinamismo, y el camino depende de este dinamismo, del hacer. Enseguida vendrá alguno a decirme que cómo es que no hay camino si el camino está ahí delante de mí, como está ahí el mundo para el realista ingenuo; el camino es algo marcado en el terreno; pero Machado nos ha dicho que el camino es algo que hacemos al andar. Ahora bien, el camino que está delante de mí, ¿por qué está delante de mí? Evidentemente porque alguien lo ha hecho. El HACER que se opone al hay conlleva lo HECHO, el camino que yo recorro es algo hecho, correlato del HACER; y así antes que yo alguien ha andado y ha hecho el camino. Cuando Machado dice que se hace camino al andar, no quiere decir que se haga camino al andar él, o yo, sino que, si ahí está el camino, es porque antes han andado otros y, por tanto, han marcado el camino.

Y ahora viene lo más importante. Cuando Machado dice que no hay camino está diciendo que el camino no es una realidad física que exista en la naturaleza, sino que es un indicio o algo HECHO por los caminantes; el camino son las huellas del caminante; no es una propiedad física de la tierra sino un indicio de los caminantes, en cuya senda anda el caminante que dice el poema.

Fijémonos ahora qué dirá más adelante Machado en boca de Abel Martín, que distingue cinco formas de objetividad. Ya se ha aclarado que Abel Martín es el maestro de Juan de Mairena, ambos autores en los apócrifos de Machado. Dice Abel Martín: de cinco formas de objetividad la segunda forma, «el llamado mundo objetivo de la ciencia, descolorido y descualificado», es decir, el mundo de la ciencia que no tiene color, ni cualidades, es un «mundo de puras relaciones cuantitativas, es el fruto de un trabajo de desobjetivación del sujeto sensible»²². A quienes conozcan *Ideas II* de Husserl les recordará la noción de actitud naturalista, como opuesta a la personalista; mientras esta es la actitud en la que las personas vivimos en un mundo cuajado de significados humanos, la actitud naturalista, la propia del científico de la naturaleza, consiste justo en obtener ese mundo que describe Machado mediante un trabajo de desobjetivación, que, sin embargo, «no llega —claro es— a plena realización»²³, es decir, incluso la actitud naturalista, jamás llega a plena realización, o sea,

²² A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. II, cit., p. 674.

²³ *Ibidem*.

no podemos eliminar el sujeto²⁴. Y ahora Abel Martín va a escribir cosas muy finas: y si se llegara a plena realización o, lo que es lo mismo, a la total desubjetivación o aparente eliminación del sujeto, solo conseguiría agotar el sujeto, pero sin llegar a objeto alguno, es decir, algo opuesto o distinto del sujeto. Son impresionantes estas ideas de Machado, sin conocer la definición husserliana de la actitud naturalista en *Ideas II*.

Esta definición de Machado, puesta en boca de Abel Martín, ya en 1925, es impresionante. Aparece en 1926 —en *Revista de Occidente*—, unos años después del poema. Según el verso, lo que el caminante tiene delante no es esa parte de la naturaleza física desubjetivada, descolorida y descualificada, porque el camino siempre son las huellas del caminante; lo mismo que cuando decía que los surcos del azar no son camino. ¿Qué estaba diciendo ahí? Que el camino, lo que llamamos camino en el habla ordinaria, es una realidad que solo es tal si o en la medida en que se *reconduce* —e insisto en esta palabra— a la actividad de los caminantes, a lo que hacen los caminantes. El camino es una realidad que debe ser *reconducida* a la actividad de los caminantes. Esta palabra: “reconducido” o “reconducción” es la clave. En alemán se dice *zurückgeleitet* o *zurückgeführt*; en latín diríamos *reducta*, participio de *reducere*, verbo que hay que traducir como *reconducir*. El camino no existe en la naturaleza, descolorida y descualificada, «mundo de puras relaciones cuantitativas»²⁵, sino que es algo que depende de los sujetos, de las personas, de los caminantes o de los animales que han creado ese camino. Las veredas del bosque son inicialmente la mayor parte de las veces caminos creados por los animales, como los caminos creados por las hormigas que llevan sus alimentos al hormiguero por sus sendas.

En la realidad no hay nada que haga al camino camino, si prescindimos de las huellas que remiten al caminante, sea humano o animal. Si quiero describir con precisión en la realidad física, en ese segundo sentido de objetividad que nos describe Machado, *perderé el concepto y la realidad del camino*. Podemos preguntar qué describiría en ese caso, en esa naturaleza; describiría elementos que están en una posición cuantitativa determinada, por ejemplo, en posiciones paralelas, puedo describir elementos que se sitúan en paralelo con otros elementos en una distancia siempre equivalente, y que se prolongan indefinidamente o hasta encontrar otros elementos que los cortan; pero, haciendo eso, estoy definiendo unas paralelas, mas el camino ha desaparecido. Al describir el camino como una superficie delimitada por unas paralelas, no estoy describiendo el camino porque paralelas puede haber muchas, en realidad, infinitas. Para que sea camino he de remitirlo a aquellos que al andar lo crean, a los caminantes. Y cierto, este poema es un poema, pero en realidad es un modelo de la vida humana, porque la vida es el caminar por un camino que vamos haciendo mientras vivimos.

Es preciso tomar nota del giro en la consideración de la naturaleza. Este verso de Machado sería probablemente una frase icástica para el comienzo de la fenomenología. El profesor napolitano Giuseppe Cacciatore emplea el adjetivo “icástico” para señalar frases icónicas²⁶, es decir, representativas de algo que es nuclear. Una frase icástica es una frase con la que se puede definir un elemento fundamental de una filosofía, en este caso de la

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch; *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, reimprección, editado por M. Biemel, La Haya, M. Nijhoff; trad. española de A. Ziriñ, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997, pp. 173 sgg.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bolonia, Il Mulino, 2013, p. 74.

fenomenología. Habitualmente se ha identificado a la fenomenología con la vuelta a las cosas mismas; y es cierto, no podemos decir que no sea eso; pero igualmente se puede decir que esa caracterización ha generado muchas incomprensiones y debates. Antonio Ziri6n es un experto en debates sobre el sentido de esa frase: la vuelta a las cosas mismas²⁷; pero la cuesti6n es determinar qu6 son las cosas a las que hay que volver y c6mo volver; el tema es tan complejo que ha generado un largo debate entre A. Xolocotzi y A. Ziri6n; cabe preguntar si el camino es una cosa, si es una cosa que hay o que es hecha, si es lo mismo haber algo que haber sido hecho. Por eso me parece que el verso de Machado puede ser m6s representativo de la fenomenolog6a que la f6rmula de vuelta a las cosas mismas.

La fenomenolog6a trascendental va a empezar en el momento en que nos demos cuenta del significado profundo que tiene este verso: «caminante no hay camino/ se hace camino al andar». En el primer verso se alude al resultado de la epoj6 fenomenol6gica; en el segundo, a la reducci6n fenomenol6gica como re(con)ducci6n. En tal verso, de esa manera, se abre con toda su fuerza y profundidad lo que desvela la experiencia fenomenol6gica

La segunda parte del poema trata de la parte heraclitana de la experiencia humana. El verso siguiente es un verso de transici6n, pues es el cuarto al rev6s: «al andar se hace camino». Y ahora viene una nueva idea: «y al volver la vista atr6s/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar». Esto es lo heraclitano, porque jam6s voy a volver a pisar la misma senda, pues ya habr6 cambiado en algo, pero sobre todo mi vida, cada paso de mi vida, es irreversible. La vida humana nunca puede volver a un estado anterior. Es muy posible que este sea un rasgo heraclitano procedente de la filosof6a de Bergson. En *Los complementarios*, Machado alude al elemento heraclitano de Bergson²⁸, pues, para Machado, «lo fundamental de su obra [de Bergson] es el antieleatismo, el motivo heraclitano de su pensamiento». El paso de la vida la va alterando continuamente, por eso no volver6 jam6s por los mismos caminos, pues yo ya soy otro. En *Ideas II*, con un lenguaje un poco complicado, viene a decir Husserl que la realidad material, pongamos por caso el agua, idealmente podr6a recuperar un estado anterior, por ejemplo, el agua impura puede volverse a purificar²⁹, pero esto no se puede hacer con la vida: «en el alma misma los cursos an6micos de los estados no podr6an ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior»³⁰. El tiempo deja huellas en la vida que no se pueden borrar, y por eso no se puede volver atr6s. Parece que Machado lo hubiera le6do.

Es obvio que en el poema tenemos evidentemente tambi6n una referencia a la fugacidad de la vida, a la huida de la vida, al no retorno del tiempo en la vida, porque la vida es una experiencia que siempre va hacia adelante y, aunque retorne por el recuerdo, el recuerdo siempre estar6 visto desde la altura de la experiencia del momento. Siempre vamos para adelante hasta el final. Este car6cter irremediablemente “ido” de la vida, como camino, como viaje, es lo que se subraya en esta parte que con otro verso de transici6n prepara ya el desenlace, que agudiza esa irreversibilidad, pero en una dram6tica desaparici6n que sume al oyente en una total perplejidad y melancol6a. El camino eran huellas que hace y deja el caminante, son estelas en la mar, como tambi6n aquellas pompas de jab6n que ve «volar/

²⁷ Cfr. . Xolocotzi, A. Ziri6n, *A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenolog6a*, Puebla-Morelia-M6xico DF, Porr6a-BUAP-UNAM, 2018. Hace poco a6n se public6 otro libro con el mismo tema, lo que indica la problematicidad de esa caracterizaci6n. Cfr. F. Johnson, P. Mena, S. Herrera (eds.), *Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problem6tica claridad del fen6meno*, Santiago de Chile, Universidad de la Frontera, 2018.

²⁸ A. Machado, *Poes6a y prosa*, vol. III, cit., p. 1158.

²⁹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y a una filosof6a fenomenol6gica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, cit., p. 137.

³⁰ *Ibidem*.

bajo el cielo azul, temblar/ súbitamente y quebrarse»³¹ —que canta Juan Manuel Serrat en su canción y que proceden del Prólogo a este poemario—³². Para el que muere desaparecen todos los caminos, pero también hay que decir que desaparece en todos los caminos que fue transitando y reconfigurando; por eso, desaparece, pero no para la sociedad, ni para la vida en general, para la que los caminos siguen, del mismo modo que siguen los «caminos sobre la mar»

3. Los versos de Machado y la fenomenología. A modo de conclusión

Vamos a detenernos ahora un poco más en la frase de Machado para verla como una representación magnífica de la posición en que se encuentra la fenomenología. El camino debe ser *reconducido* a la actividad de los caminantes. Sin ellos no hay camino; ya tenemos dos elementos, el caminante y el camino, la actividad del caminante y lo que esa actividad crea o configura como su resultado. Esta dualidad que vemos aquí es una característica fundamental de toda la fenomenología y es lo que llamamos la correlación intencional, que está configurada por esa dualidad, que siempre remite a esa dualidad.

Cuando nos encontremos en el contexto de las innumerables superaciones de Husserl, que los comentaristas están dispuestos a asumir como prueba de su progresía filosófica, habrá que volver aquí. Cuando alguno dice que en Fulanito hay una superación de los dualismos o dualidades, como si ambas fueran lo mismo, habrá que pensar en la dualidad mencionada, en el caminante y el camino, pues a todas luces no son lo mismo. No es tan fácil superar esta dualidad, que de cualquier manera es insuperable, porque no puedo superar la dualidad del camino y el caminante³³. Algunos dicen que hay que superar la dualidad del sujeto y el objeto. Esa dualidad solo se supera si entendemos el sujeto y el objeto como sustancias plenas y, por tanto, separadas, que, después, entran en contacto; pero si los entendemos como elementos formales, como elementos de una fórmula de manera que el sujeto siempre y solo es sujeto para un objeto, y viceversa, el objeto siempre y solo lo es de un sujeto, como el caminante lo es del camino, y al revés, esa dualidad no se puede superar.

En relación con esto, voy a citar otro texto de Machado, esta vez de Juan de Mairena, de 1936. También está en relación con el anterior. Está hablando de Demócrito, y en ese contexto de los átomos de Demócrito, dice Mairena:

Aunque sea cierto que nosotros no podemos ser sin los átomos, puesto que al fin estamos de ellos compuestos, no es menos cierto que ellos tampoco pueden ser sin nosotros, puesto que, al cabo, ellos aparecen en nuestra conciencia; nuestra conciencia los engloba, juntos con los colores del iris y las pintadas plumas de los pavos reales. ¿Qué sentido metafísico puede tener —decía mi maestro— el decretar la mayor o menor realidad de cuanto, más o menos descolorido, aparece en nuestra conciencia, toda vez que, fuera de ella, realidad e irrealidad son igualmente indemostrables? Cuando los filósofos vean esto claro y nos lo expliquen no menos claramente, tendremos esa metafísica para poetas con que soñaba mi maestro y de que tanto habemos menester³⁴.

³¹ CXXXVI, I.

³² Ya hemos dicho que en la edición de 1917 pasa a ser el número I de «Proverbios y cantares». Está claro que mantiene una relación con este poema, pues las pompas de jabón son como las estelas en la mar.

³³ Esta dualidad es la que me lleva a no asumir la interpretación de C. Torres López, de que en ese verso se alude a que la vida no está hecha, sino que hay que hacerla. El caminante no es el camino, sino el que hace el camino.

³⁴ A. Machado, *Juan de Mairena*, en Id., *Poesía y prosa*, vol. IV, cit., p. 1952.

Hay que tener en cuenta que, al hablar de caminante, estoy tomando en consideración una actividad corporal en la que la dualidad se ve relativamente fácil, pues no se puede separar el camino del andar del caminante. En el momento en el que se separen, el camino desaparece, y puesto que no hay camino, no habrá caminante. No se puede superar esa dualidad. La fenomenología siempre va a operar con esa dualidad. Si ahora tomáramos como modelo de la vida humana el ser siempre caminantes, veríamos que la vida humana no se deja sustantivizar, porque siempre estará en relación con el proyecto del camino, que es un proyecto de mundo. Eugen Fink, el que fuera ayudante de Husserl, terminó su actividad docente en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1970, con una frase, su última frase académica, que tuve la suerte de oírsele: «Der Weg ist alles», «El camino es todo», o todo es camino. La vida es camino, pero siempre porque hay caminante, por eso habría que decir mejor: la vida es caminar. Si no hay caminante no hay camino. La vida es este flujo de experiencia en el que siempre estamos inmersos en el fluir del tiempo hacia adelante. La correlación intencional entre lo puesto en la parte objetiva y lo puesto en la parte subjetiva es lo que hace que no se pueda hablar de ninguno de los términos al margen del otro.

La realidad, como decía Machado, fuera del ser consciente es indemostrable. ¿Qué significa esto?, que carece de sentido; pero para el ser consciente, lo real se presenta con el atributo de ser real al margen del ser consciente, como efectivamente independiente de él, hasta el punto de que hay que *contar con* las propiedades que eso real tiene por sí. Esa realidad se nos da como siendo antes de su encuentro con el sujeto, y seguirá, si no tenemos experiencia de su desaparición, después de cancelado el encuentro. No es otra cosa el idealismo trascendental, porque es preciso tener en cuenta que lo real se nos presenta con el carácter de ser real independientemente de nosotros. Otra cosa es que la palabra “idealismo” sea la más adecuada; yo creo que no lo es, porque al decir que el camino depende del caminante, no hay ninguna “idea” por medio, sino más bien movimientos corporales. La palabra idealismo es inadecuada porque en la correlación solo hay idea cuando se piensa en ideas, cuando estas son los correlatos; pero no las hay en la mayor parte de las vivencias: percibir, recordar, esperar, desear, sentir dolor, etc. A todos estos casos se aplica la correlación intencional, pero no hay ninguna “idea”. Por eso, la palabra “idealismo” es totalmente inadecuada; además arrastra multitud de deformaciones procedentes de la historia de la filosofía, lo que hubiera exigido a Husserl una prudencia a la hora de utilizarla. Pero, sobre todo, porque alude a la “idea” como si el sujeto y sus correlatos fueran solo “ideas”. Hasta qué punto es inadecuada se ve en el ejemplo mismo de Machado, el camino y el caminante, la determinación de camino por el caminante, aquí no hay ninguna “idea” sino solo el andar material.

Toda o cualquier realidad solo se hace presente en la experiencia; sin ella, ni la ciencia ni los átomos tienen sentido; sin el caminante no hay camino; tampoco sin el que estima, habría valores; porque lo que hay son valores valorados, de manera que sin la valoración no hay valores; pero el valor es captado como siendo valor por sí mismo, el valor estaba ahí para ser captado en el valor. Lo mismo pasa con el conocimiento, que es a lo que se refiere Machado también. La realidad es el correlato de donaciones originales del mundo y sus elementos. Esta donación originaria del mundo es lo fundamental que hace que podamos decir que no hay mundo, porque lo que hay es experiencia o tenencia del mundo y el mundo tenido en esa experiencia. Fuera de esa experiencia del mundo y del mundo dado en esa experiencia, pero con los rasgos que se dan en la experiencia, de ser por sí mismo, es decir,

una realidad, no podemos decir nada más; fuera de la vida que tiene experiencia del mundo, este es indemostrable.

Ahora bien, en esa experiencia del mundo se demuestra, mediante experimentos o mediante la inducción generalizada que rige la experiencia, que nuestra misma experiencia implica aspectos que en ella solo tienen presencia por los efectos que en ella causan, pero en este caso incluso esa realidad descubierta por la ciencia termina siendo reconducida a las operaciones de los científicos. Así la experiencia descrita por Husserl nunca se opone a la ciencia. Jamás Husserl despreció la ciencia llevada a cabo con los métodos científicos. No hay alternativa entre la fenomenología o la ciencia. En absoluto. Es uno de los más flagrantes errores cometidos por ignorantes que piensan que con una pequeña incursión en la fenomenología ya la dominan. Pero Husserl sí dice una cosa: la ciencia depende de la noción de verdad y de la ejecución de actos racionales, y estos son propios de la experiencia del científico que describe la fenomenología, no para invalidar la ciencia, sino para comprenderla y, así, comprender su lugar en la vida humana. Por eso, epistemológicamente, la ciencia, con toda su fuerza y validez, depende de la experiencia científica. En ese sentido la pone Husserl en su lugar, pero nunca ni para desafiarla ni para negarla.

Aún hay otro punto que quiero subrayar y que queda claro tomando el verso de Machado como modelo. Normalmente, a la hora de exponer el método fenomenológico, que nos lleva a la correlación intencional, se empieza por el mundo cognitivo, por la percepción como el acto fundamental de apertura del mundo. Tanto es así que la discusión fundamental a partir de ahí es si existe o no el mundo. Pero también podríamos empezar de cara al mismo resultado por los actos valorativos, o la presencia afectiva en el mundo, por tanto, bien por el acto de estimar una cosa, bien por una situación de estar por ejemplo alegre. Cuando estoy alegre, no solo estoy alegre yo, es que el mundo refulge como con una luz especial. También podríamos fijarnos en una acción, por ejemplo, la acción de andar, cumplir un proyecto, digamos, ir al cine. El ejemplo de Machado es un caso de este último estilo. La correlación se da en el terreno práctico: el andar. Ese es el mayor valor de este caso. En el del cumplimiento de un proyecto, aún tendría el proyecto como diseño —o idea— previo que determina los movimientos. En realidad, la acción casi siempre es de este estilo, determinada por un elemento cognitivo, un elemento valorativo, que conlleva un elemento desiderativo y la formulación del proyecto para conseguir el valor o el bien deseado. En todos ellos está en juego la correlación intencional. Pues bien, el ejemplo de Machado es más puro aún, pura acción, andar, al margen de la idea. Y ahí se ve a la perfección la correlación intencional en un acto práctico al margen de cualquier idea³⁵.

De este modo he explicado desde el texto de Machado los dos conceptos más importantes del método fenomenológico³⁶; primero debemos convencernos de que no hay camino, es

³⁵ Con esto creo que respondo a la precisa intervención de la profesora Livia Bastos Andrade, que me preguntaba cómo en Husserl se compagina la vertiente teórica y la práctica. Me gustaría añadir, por otro lado, que según Husserl la teoría, es decir, el conocimiento en sentido estricto, él mismo tiene una raíz práctica, porque se basa en el desarrollo posible o real de la percepción mediante la puesta en marcha de las series de movimientos corporales a los que corresponden las diversas perspectivas. En ese sentido el mismo conocimiento es una acción.

³⁶ El profesor de Puebla Ignacio Rojas comentó en una intervención posterior que este modo de ver el método fenomenológico lo aproximaba a Paul Natorp, para quien la palabra 'método' no vendría de μέθοδος, que significa «procedimiento de acuerdo con un camino», sino del verbo, creo haber oído, μεθίεναι —de μεθίημι—, que es liberar, dejar ir (Platón, *Leyes* 7, 811e), pero pienso que debía de aludir a μεθιστάναι —de μεθίστημι—, que es cambiar, andar, mudar de sitio. También aludió a los diversos idealismos, pero de todas maneras el husserliano está tan lejos del idealismo neokantiano, que es difícil hablar de la fenomenología husserliana como un idealismo, porque el principio del idealismo husserliano es la intuición directa, por lo que es difícil identificarlo con otros idealismos. Más bien, esta palabra es inadecuada, y llevó a engaño en relación con la característica global de la fenomenología, una filosofía muy

decir, la visión realista del camino debe ser superada, debemos practicar una epojé del camino como entidad física autosubsistente. Y segundo, el camino debe ser reconducido a la actividad del caminante. Esto es lo que se llama en fenomenología la reducción fenomenológica, como reconducción de todos los elementos objetivos de la vida humana a la actividad de esta vida cuyos correlatos son.

Valgan estas reflexiones desde los maravillosos versos de Machado como una invitación a la práctica de la fenomenología en cuanto estudio de la experiencia de la vida humana en la que se da, se valora y se configura el mundo, que, además, nos permite asegurar que «no hay mundo», porque el mundo es lo que se da en la experiencia, lo que Ortega llama «mundo vital» y Husserl «mundo de la vida», lo que el viajero va descubriendo a lo largo de su vida, que, por otro lado, mediante otro tipo de experiencias, nos permite descubrir el mundo científico desde el que creamos la maravillosa y a la vez peligrosa técnica.

distante del neokantismo. Sobre este punto convendría leer la impresionante y clarificadora conferencia del joven Ortega de junio de 1913 «Sensación, construcción e intuición» (J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. I, Madrid, Taurus, 2004, pp. 642-652), en la que claramente abandona el neokantismo por ser este constructivista.

LA CATEGORIA FILOSOFICA DELLA *SUJETIVIDAD* IN ARTURO ANDRÉS ROIG

Tommaso Sgarro

Abstract: Arturo Andrés Roig (1922-2012) introduces in the text *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (*Theory and criticism of Latin American thought*) of 1981 the neologism *sujetividad* in opposition to the term *subjetividad* (subjectivity); at the same time, starting from the rereading of Kant and Hegel, he defines the category of *anthropological a priori* as an element necessary for the construction of the Latin American philosophical identity. Articulating these two categories, the Argentine philosopher elaborates his personal critical theory for the construction of objectivity starting from subjectivity, aiming to give a new meaning to words such as experience, temporality, and historicity within a redefined normativity of philosophical practice. Through an in-depth analysis of the historiographical-philosophical passages within Roig's work, this essay analyses the main problematic elements concerning the reflection on the term *sujetividad*.

Keywords: Roig, *Sujetividad*, *Anthropological a priori*, Kant, Hegel.

* * *

Il filosofo argentino Arturo Andrés Roig, su una copia personale del suo testo *La filosofía latinoamericana ante el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto: una respuesta a la problemática de la “identidad” y la “alienación”* edito nel 1996 per la rivista “*Intersticios: Filosofía, Arte, Religión*”¹ scrive a margine, «gli editori non hanno rispettato il termine “*sujetividad*”, a quanto pare lo hanno inteso come un errore di ortografia»². Come indica Carlos Pérez Zavala nel *Diccionario del pensamiento alternativo*, opera curata dallo stesso Roig, «la parola *sujetividad* non compare nei dizionari; è un termine utilizzato da Arturo Roig, come il più appropriato per indicare la forma di essere soggetto come volontà di perseverare nell'essere. *Sujetividad* è il termine con cui si riassume la dottrina di Roig sull'argomento»³. La parola assume un ruolo specifico nella riflessione dell'autore argentino per la prima volta in *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) in opposizione al termine *subjectivum*; mentre quest'ultimo indicherebbe l'individuo nella sua mera dimensione sostanziale, la *sujetividad* rimanderebbe all'atto del porsi come soggetto nella costruzione dell'oggettività. La genesi del neologismo sta all'interno della più complessiva riflessione sullo statuto della filosofia latinoamericana e sul problema della sua identità, che Roig conduce a partire dalle tesi di Leopoldo Zea⁴, in relazione al tema del

¹ A.A. Roig, *La filosofía latinoamericana ante el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto: una respuesta a la problemática de la “identidad” y la “alienación”*, in «*Intersticios: Filosofía, Arte, Religión*», II (1996), 4, pp. 9-33. Conferenza tenuta in occasione del conferimento del titolo di professore onorario presso l'Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 30 settembre 1994.

² E. Roig, *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*, Buenos Aires, CLACSO, 2022, p. 334. La traduzione dei testi in lingua spagnola è a cura dell'autore dell'articolo, salvo quando diversamente indicato.

³ C. Pérez Zavala, *Sujetividad*, in H.E. Biagini, A.A. Roig (a cura di), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 514.

⁴ Cfr. G. Cacciatore, *Leopoldo Zea. Una filosofía para América Latina*, in G. Cacciatore, *El búho y el cóndor: ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Bogotá, Planeta, 2011, pp. 53-78; M. del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizado*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2012, pp. 21-56.

soggetto (*sujeto*). Come scrive Yamandú Acosta «mentre la “*subjetividad*” si riferisce alle modalità di soggettivazione del soggetto, la “*sujetividad*” si riferisce alle modalità della sua oggettivazione [...], in relazione al “soggetto latinoamericano”»⁵.

Per comprendere dunque pienamente la portata del neologismo di Roig, occorre recuperare il ruolo che ha nella ricostruzione della funzione storica che viene assegnata alla filosofia del continente Sudamericano, a partire dal confronto con l’idea di “soggetto” della filosofia europea. A tal proposito risulta essere decisiva l’idea di *a priori antropologico* «filosoficamente fondato ed esercitato da Roig discorsivamente, socialmente e politicamente [...] a partire dalla “nostra America”, quella di un “nosotros” storico ed empirico, come soggetto la cui soggettività è ridimensionata come “*sujetividad*”, in continuità e in rottura con l’“*a priori antropologico*” espresso nella filosofia di Kant ed Hegel, che rappresentano paradigmaticamente la modernità eurocentrica del XVIII e XIX secolo»⁶.

Con questi due autori Roig apre un confronto che sta dentro la questione della definizione di una storia delle idee latinoamericana, da realizzarsi metodologicamente «sempre al di là dell’interesse puramente erudito; [...] uno strumento di auto-conoscenza, legato alla consapevolezza della propria identità e al desiderio di liberazione nazionale e continentale. In questo senso, la storia delle idee latinoamericane fa parte di una lunga ricerca di identità iniziata con l’indipendenza e proseguita in diversi momenti storici, di cui il programma di liberazione emerso negli anni ’60 del XX secolo è l’erede»⁷. All’interno di questa traiettoria, e nella rilettura che Roig fa della tradizione europea, trova la propria ragion d’essere il neologismo *sujetividad*. Nella ricostruzione che proporrò delle motivazioni che hanno reso necessaria l’introduzione del termine nel linguaggio filosofico dell’argentino, proveremo anche a mettere in risalto come lo stesso autore colga solo parzialmente la sua portata emancipatrice, inscritta in una particolare fase del proprio percorso intellettuale, e di come nella sua riflessione l’attenzione si sposti progressivamente più sulla valorizzazione dell’*a priori antropologico* inteso come il *ponernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos*, affermazione dell’empiricità e della storicità del soggetto (*sujeto*).

1. Kant e l’*a priori antropologico*

Per intendere il valore dell’*a priori antropologico* e in che rapporto sta con la *sujetividad* nell’opera di Roig, occorre vedere come esso si vada definendo mediante il confronto, la critica, la messa in discussione della storia della filosofia europea e dei suoi principali protagonisti, in particolare Kant ed Hegel. Nel 1974 si tiene a Morelia, in Messico, un incontro per il lancio della Filosofia della Liberazione in tutta l’America Latina; in quella occasione Roig presenta un intervento dal titolo *Función actual de la filosofía en América Latina*⁸, dove sostiene la necessità di sviluppare la filosofia alla luce dell’*a priori storico*,

⁵ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2009, n. 90, p. 61.

⁶ Y. Acosta, *Un humanismo crítico desde nuestra América*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad*, Mendoza, EDIFYL, 2020, p. 29.

⁷ D. Rawicz Morales, *Arturo A. Roig y la ampliación metodológica de la historia de las ideas*, in «Cuadernos Americanos 173» (2022), 3, p. 54.

⁸ Il testo è edito come A.A. Roig, *Función actual de la filosofía en América Latina*, in A. Ardao et al. (a cura di), *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152.

termine già utilizzato da Foucault⁹ ma che egli ripensa in senso kantiano come trascendentale.

In *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* del 1981 scrive che «la storia della filosofia può essere intesa come un lungo processo in cui l'essere umano è stato ripetutamente costretto a smascherare la permanente ambiguità del termine stesso "filosofia", che ha implicato e implica forme di conoscenza sia critiche che ideologiche»¹⁰. La filosofia è un tipo di pensiero che si auto-interroga, e per sua stessa natura è un sapere critico già prima della riflessione kantiana, anche se solo con essa si è giunti a una chiara consapevolezza del suo carattere e della sua necessità. Come "critica" essa deve presupporre una *filosofia della filosofia*, ovvero un'indagine che non si fermi a ricercare i limiti e le possibilità della ragione umana, e che non si interessi solo della conoscenza ma anche del soggetto della conoscenza; essa «si propone quindi di avere una portata più ampia della tradizionale critica della ragione; è, infatti, un tipo di critica più ampia che mira a rispondere a una problematica che include questioni riguardanti la vita filosofica stessa»¹¹. Per Roig è lo stesso Kant che all'interno dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* (1783) avrebbe considerato, seppur non sviluppato compiutamente, l'idea per cui la critica «presupponga il regolativo e faccia della filosofia un sapere normativo, in cui la norma non è qualcosa di esterno alla filosofia, ma qualcosa di derivato dalla sua stessa struttura, che si preoccupa non solo dei limiti della ragione, ma anche del modo di essere dell'essere umano, che spesso è incompatibile con quei limiti posti dal kantismo»¹². Nel paragrafo 57 della citata opera kantiana, il filosofo tedesco così scrive:

Quando noi connettiamo il precetto di evitare tutti i giudizi trascendenti della ragion pura con il precetto – che apparentemente vi contraddice – di risalire fino ai concetti che giacciono al di là dell'uso immanente (empirico) della ragione, noi ci avvediamo che ambedue possono coesistere, ma appunto solo rimanendo sulla linea limite dell'uso legittimo della ragione, perché questa linea appartiene egualmente al campo [357] dell'esperienza come a quello della realtà intelligibile; ed apprendiamo allora per questo mezzo come quelle così eccelse idee servano puramente a determinare il limite della ragione umana, affinché da una parte non si pensi solo ad estendere indefinitamente la conoscenza empirica, come se al nostro intelletto non restasse altro compito che di conoscere il mondo empiricamente dato, e d'altra parte non si pensi tuttavia di voler trascendere i limiti dell'esperienza e di giudicare delle cose che sono al di là di essa come cose in sé¹³.

In Kant ci sarebbe dunque, secondo Roig, un atteggiamento solo apparentemente (per sua stessa ammissione), contraddittorio per cui la normatività della filosofia tiene conto non solo della natura della ragione, ma anche della natura dell'essere umano che la usa. In questa direzione, la nozione di "critica" si allarga, non riducendosi a una scienza dei giudizi sintetici a priori che agiscono solo sul piano logico-formale ed epistemologico, ma andando

⁹ Cfr. M. Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie* (1957), in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, n. 3, pp. 137-158.

¹⁰ A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 100. Il testo completo del libro è liberamente disponibile online al link <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/index.htm>

Una seconda edizione del testo di Roig è stata pubblicata nel 2009 a Buenos Aires per l'editore "Una Ventana"; nel riferimento alle pagine però noi seguiremo la numerazione della prima edizione.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² *Ibidem*.

¹³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Milano, Rusconi, 1995, p. 229.

ad interrogare un altro tipo di *a priori*, secondo Roig già apertamente individuato da Kant¹⁴, che è l'*a priori antropologico*. La normatività della filosofia è dunque qualcosa di interno ad essa e può essere garantita solo dalla possibilità di una critica, kantianamente intesa, sul duplice livello logico-trascendentale e antropologico. Se dunque Kant definisce i giudizi sintetici a priori di tipo formale per stabilire i limiti della ragione e delimitare il campo della conoscenza, per Roig si tratterà di definire l'*a priori* del soggetto conoscente nella sua realtà umana e storica, di superare l'orizzonte del soggetto per come inteso dalla filosofia europea da Cartesio in poi, a partire dai criteri dell'evidenza logica e dalla razionalità pura.

Kant e Hegel della tradizione cartesiana furono eredi, non arrivando mai a dubitare del trionfo della coscienza grazie al potere dell'evidenza, che consentiva alla filosofia di fondarsi su una presunta conoscenza pura, una coscienza trasparente e incontaminata, quello che per Hegel sarà il regno dello Spirito. La radicalità del concetto logico ne faceva qualcosa di precedente alla realtà stessa, e il presupposto essenziale per la definizione di qualsiasi forma di esperienza; Kant poteva così, scrive Roig, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* entusiasinarsi del fatto che la logica da Aristotele in poi «non ha dovuto fare alcun passo indietro [...] e sino ad oggi non ha potuto fare un sol passo innanzi, e quindi, secondo ogni apparenza, è da considerarsi compiuta e completa»¹⁵. La logica è una scienza che espone le regole formali del pensiero «sia questo a priori o empirico», volerne estendere i confini inserendo in essa elementi preconconcettuali vuol dire secondo Kant storpiarla e non accrescerla. La realtà così nient'altro sarebbe che una rigorosa manifestazione dei concetti logici, e lo stesso Hegel «concepisce la possibilità di raggiungere il concetto nella sua purezza, staccato da tutto ciò che può essere inteso come aggregato pre-concettuale»¹⁶. Verrebbe così ad essere fraintesa quella che è l'idea stessa di *esperienza*, termine che indica il rapporto “essere umano-mondo”, tutta schiacciata sull'*a priori* logico-formale; è il motivo che secondo Roig condurrebbe Kant a considerare ma non approfondire l'*a priori antropologico*. Quest'ultimo è da intendersi «come la condizione di possibilità di un tipo di conoscenza filosofica radicata in una soggettività storico-temporale e non trascendentale»¹⁷; al contempo però si può parlare di un “*a priori*” in senso kantiano perché riguarda le forme logiche su cui il pensiero si organizza, non perché il soggetto si affermi nella sua “purezza”, quanto nella sua autovalorizzazione storica. L'esperienza diventa dunque il campo in cui si manifesta la pratica filosofica stessa, e non la vuota affermazione di “asettiche” forme logiche: «filosofare è una funzione della vita e [...] la vita umana non è qualcosa di dato, ma qualcosa da fare, da parte di chi la vive, e che implica forme di dover-essere in relazione alla natura eminentemente teleologica della vita stessa»¹⁸.

Come sottolinea Acosta, «l'elaborazione di Roig della questione del soggetto avviene all'interno dello spazio teorico aperto da Kant e, allo stesso modo, non è confinata né nei suoi limiti, né in quelli della modernità che egli stesso fonda, ma li trascende in un altro esercizio di critica trascendentale, sia della modernità che della postmodernità»¹⁹.

¹⁴ Cfr. J.H. Alvarado, *Kant desde el “A priori antropológico” de Arturo Roig*, in «Podium» (2014), 25, pp. 81-94.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 2005, p. 39.

¹⁶ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 101.

¹⁷ C. Pérez Zavala, *A priori antropológico*, in *Diccionario del pensamiento alternativo*, cit., p. 38.

¹⁸ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 13.

¹⁹ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad Editorial, 2008, p. 159.

2. Il confronto con Hegel

Il fatto che la filosofia sia un sapere in sé critico porta a riconoscerne la sua dimensione strutturalmente pratica, ma questo è possibile solo attraverso il riconoscimento dell'*a priori antropologico* «la cui evidenza restituisce alla filosofia il suo valore di “sapere della vita”, piuttosto che la sua pretesa di “sapere scientifico”, e dà alla scientificità della filosofia la sua vera portata»²⁰. La filosofia è una pratica che *emerge* a partire da necessarie determinazioni storiche; sta qui la sua dimensione normativa. La normatività della filosofia non può essere di carattere logico perché implicando l'essere umano deve avere a che fare con la dimensione dell'azione, della pratica. A tal proposito è Hegel, figlio della tradizione razionalista ed eurocentrica, ad indicare al filosofo argentino la strada da seguire, assumendo con lui concretezza l'inizio della filosofia che cessa di essere un mero dato storico di natura erudita per «essere fondamentalmente un “re-inizio”, e le norme o le linee guida che egli indica sono chiaramente ed evidentemente la formulazione dell'*a priori antropologico*, che a suo modo abbiamo già visto in Kant»²¹.

Nell'“Introduzione” alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive che se la determinazione generale per la quale il “pensiero pone se stesso” è da considerarsi come l'inizio del filosofare; essa tuttavia rimane astratta, fin tanto che con tale inizio non concorre anche un elemento storico, nello specifico un *popolo* particolarmente dotato e animato dal quel principio astratto, e che ha coscienza della propria libertà:

Un popolo, che posseda la coscienza della libertà, fonda su questo principio la propria esistenza, poiché la sua legislazione e tutta la sua struttura procedono soltanto dal concetto, che lo spirito si fa di se stesso, dalle categorie ch'esso ha. Il che dal lato pratico coincide col fiorire della libertà effettiva, della libertà politica; e questa fiorisce soltanto dove l'individuo per sé sa d'essere come individuo qualcosa di universale ed essenziale, dov'esso ha valore infinito, dove il soggetto ha conseguito la coscienza della personalità, e quindi vuol avere senz'altro valore per sé²².

La filosofia ha dunque bisogno non di un mero soggetto, perché l'individuo è tale in quanto si riconosce nell'universale, e ha bisogno della forma concreta di un *popolo* per emergere. Roig è alla ricerca non di una soggettività astratta, fondata su una normatività formale, ma di una normatività che definisca l'essere umano come l'atto del suo porsi e non come puro pensiero, come una determinazione storica: «l'*a priori antropologico*, nella misura in cui è fondamentalmente un “porre”, esige il salvataggio della vita quotidiana, all'interno dei quadri di quest'ultima, ed è una funzione contingente e non necessaria»²³. Roig fa risalire storiograficamente questo “porsi della volontà” soggettiva al platonismo dove «è possibile rintracciare la necessità di un *a priori antropologico* come condizione del filosofare»²⁴; è con Hegel tuttavia che l'*a priori antropologico* assume una sua precisa fisionomia.

Del resto, facendo il filosofo tedesco ruotare il problema dell'inizio della filosofia intorno alla questione del soggetto, e presentando di fatto l'essere umano come la mediazione più

²⁰ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 11.

²¹ *Ibidem*.

²² G.F.W. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 111.

²³ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 12.

²⁴ *Ibidem*. Roig nel testo del 1972 su Platone riconosce nel *bene l'a priori máximo*, «una realidad ontológica, primera tanto en el orden trascendental como en el fundante, y tanto en relación con el ser como con el valor» (A.A. Roig, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1972, p. 83).

importante e al tempo stesso l'unica vera mediazione che lo Spirito incontra nel suo autosviluppo, la sua filosofia si presta bene al superamento delle aporie della soggettività noetica kantiana. Pur ammettendo infatti che Kant abbia riconosciuto un qualche tipo di *a priori antropologico* e non lo abbia posto in contraddizione con la norma che definisce i limiti della ragione, esso «appare solo a partire da Hegel [...], inteso nella sua natura di sapere storico e radicato in una *sujetividad* la cui categoria fondamentale è la temporalità come storicità»²⁵. Questo comporta che l'*a priori antropologico* generi codici di comprensione del reale a partire non da vuoti e astratti concetti logico-epistemici ma da determinazioni storico-sociali; «in questo senso, l'*a priori antropologico*, rispetto alle forme logiche del pensiero, si presenta potenzialmente o effettivamente come una *natura naturans* in cui il teleologico, imposto o assunto a partire da un'autovalorizzazione, è la categoria decisiva»²⁶. Se il tema per Kant era determinare i limiti della ragione umana rispetto al campo dell'esperienza, per Roig è proprio quest'ultima che non può essere definita come un campo neutro:

il fatto che ogni essere umano sia definito dalla storicità implica l'esistenza di una coscienza storica, cioè di una certa esperienza di sé, che è possibile solo se esiste innanzitutto una potenza o una capacità di esperienza. La storicità è, quindi, un'insistenza e l'essere umano, in quanto soggetto storico, un soggetto empirico, il che non significa che ha elaborato e accumulato questa o quella esperienza, ma che è in grado di farlo. L'empiricità così intesa, come manifestazione immediata della storicità, ci porta a parlare di un soggetto empirico che non ha nulla a che vedere con l'"io empirico" disincarnato, ridotto al somatico²⁷.

La normatività a cui l'*a priori* di Roig si riferisce non potrà essere quella formale dell'*a priori* kantiano, ma è assiologicamente orientata, e «la vera portata della critica può essere indicata, quindi, solo nella misura in cui si tiene conto della presenza dell'assiologico, a tal punto che non c'è "critica della ragione" che possa essere estranea a una "critica del soggetto", dalla cui *sujetividad* si costituisce ogni possibile oggettività»²⁸. La vita del soggetto conoscente e ciò che si conosce non possono essere scissi, perché si incontrano sul campo dell'esperienza storica; l'inizio di ogni filosofia è la generazione di un *discorso* nuovo che sta all'interno della storia del popolo dove esso emerge. Se per Hegel si può fare filosofia solo di quanto già accaduto (*saber vespertino*), per Roig la filosofia ha una dimensione *aurorale* (*saber auroral*), programmatica, che definisce la sua normatività nella comunicazione e nel discorso, nella relazione tra soggetti reali, vivi, che appartengono a un popolo, alla sua storia. Si tratta sicuramente di una forma di storicismo, ma nuovo, aperto, che poggia la sua narrazione sulla *sujetividad*, giacché «le sue radici risiedono nel riconoscimento dell'essere umano come attore e autore della propria storia, [...] che ci indica, come idea regolatrice, un dover essere, un obiettivo, che non è estraneo all'atteggiamento che mobilita il pensiero utopico, all'interno delle varie forme di conoscenza congetturale, riconosciute all'interno di una filosofia del mattino come legittime o almeno legittimabili»²⁹.

I problemi che si pone Roig sono quelli del re-inizio della filosofia in America latina e delle sue implicazioni al livello della filosofia della storia; il soggetto non è più l'individuo,

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ Ivi, p. 14.

²⁷ Ivi, p. 76.

²⁸ Ivi, p. 14.

²⁹ Ivi, p. 15.

l'egoità trascendentale della modernità europea, ma una soggettività composita e plurale che riafferma la necessità di una ricomprensione filosofica a partire dall'*a priori antropologico*, ovvero «l'atto di un soggetto empirico per il quale la temporalità non si fonda, né sul movimento del concetto, né sullo spostamento logico da un'essenza all'altra»³⁰.

3. Il rapporto tra *a priori antropologico* e *sujetividad*

È la crisi della soggettività europea, la messa in discussione di quella tradizione a rendere necessaria agli occhi di Roig la riflessione sullo statuto della filosofia Latino Americana;

la nostra epoca ha aperto nuovi orizzonti. Le grandi filosofie di denuncia post-hegeliane del XIX secolo, quelle di Nietzsche, Marx e Freud, sono state riprese nel loro messaggio più profondo e hanno provocato la crisi definitiva della filosofia del "soggetto" o del "concetto", provocando un radicale ribaltamento, un nuovo cambiamento copernicano, che ha portato all'elaborazione di una filosofia dell'"oggetto" o della "rappresentazione", all'interno della quale il problema della libertà raggiunge una formulazione certamente rivoluzionaria³¹.

Si tratta di guardare alle questioni poste dalla filosofia con occhi nuovi e nuove categorie. *L'a priori antropologico* pur traendo la sua cornice teorica dalla storia della filosofia europea se ne distacca nel momento in cui non presuppone un "soggetto puro" della conoscenza, ma si fonda sulla comprensione della *sujetividad*; quello che si realizza è un ribaltamento tra teoretico e realtà storica. Se partiamo dal superamento del "soggetto" inteso come concetto logico-formale, non si tratterà di rinunciare alla normatività della filosofia, alla sua capacità cioè di stabilire gli schemi entro cui si realizza il rapporto "essere umano-mondo", ma riconoscere che la validità di quella normatività è internamente condizionata dalla *sujetividad* che ne è portatrice e creatrice, inserendosi insieme ad essa stessa nella realtà storica. Alla base di questo ragionamento c'è l'esigenza, che è conseguenza del re-inizio della filosofia nel continente sudamericano, di superare la sovrapposizione tra soggettività e individuo come elemento originario del pensiero. Un re-inizio è possibile solo a partire da una soggettività pensata al plurale, quella che caratterizza l'*essere* del continente latino, come pensato già da Simon Bolivar³², un "nosotros" (noi) che superi la logica dell'"io penso" della tradizione europea.

L'a priori antropologico dunque non ha più a che fare con la necessità noetica del singolo che mira alla universalità della conoscenza, ma con una universalità che si realizza concretamente nel modo di essere di un popolo. Se la matrice del ragionamento è evidentemente di marca hegeliana, l'ancoraggio alla storia quotidiana evita qualsiasi scivolamento nel campo del concetto; «è un compito dialettico, quello di porre l'uno di fronte a una data molteplicità, a cui non si deve rispondere, come pretendeva la metafisica tradizionale, ricorrendo a un mondo di essenze»³³. Il punto di partenza errato di questa tradizione metafisica stava nell'aver proiettato astrattamente le relazioni tra unità e molteplicità sugli *enti culturali*. Se da un lato è riconosciuta la necessità della dialettica nel ragionamento filosofico, dall'altro si impone come necessario il superamento del concetto di *ente* per come pensato dalla tradizione occidentale. Un costrutto logico-formale non può

³⁰ Ivi, p. 12.

³¹ Ivi, p. 101.

³² Cfr. A.A. Roig, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984, pp. 71-72.

³³ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 20.

essere in grado di mettere in evidenza il mondo delle relazioni unità-molteplicità della storicità; sono gli *enti culturali* a «rivelarci la vera portata di ciò che è stato chiamato “oggettività” o “mondo oggettivo”, che non è sinonimo di “realtà” nel senso di un’esteriorità estranea al soggetto, ma è l’inevitabile mediazione che costituisce il referente di ogni discorso e lo integra come una delle sue parti»³⁴. Gli *enti culturali* consentono la mediazione del *sujeto* con il “nosotros”, elemento ontologicamente primo, e per questo potenzialmente attivo e trasformante, che si rivela nella *sujetividad*.

Secondo Roig l’individuo in quanto integrato in una totalità sociale non è un “io”, ma un “noi” che presuppone un «principio fattuale di universalità», così che se non c’è oggettività senza soggettività, non c’è individualità senza universalità; per questo «la *sujetividad*, l’atto di porsi come soggetto, non si risolve in una soggettività, ma è, inoltre, la radice di ogni oggettività senza la quale la soggettività stessa non sarebbe possibile»³⁵. Se infatti la modernità europea ha sviluppato una teoria della soggettività, è pur vero che l’atto costitutivo dell’essere umano come soggetto è precedente a ogni stessa filosofia, e «l’*a priori* antropologico affonda le sue radici nella coscienza storica, che, nella sua forma originaria, è un’esperienza propria dell’essere umano in quanto tale, e quindi identificabile in tutte le epoche e in tutte le culture»³⁶.

Il filosofo argentino non può fare a meno di sottolineare come, finché al “soggetto” compete il campo della mera coscienza come preconditione logico-formale dell’esperienza, sia la *sujetividad* ad attuare l’oggettività della coscienza storica. Per la *sujetividad* la temporalità non è una categoria trascendentale ma il luogo della realizzazione stessa del soggetto rispetto a se stesso per mezzo di quei fatti, di quelle azioni, che gli permettono di percepirsi come tale: la coscienza storica implica la comprensione della temporalità dell’essere umano. È chiaro come per Roig la *sujetividad*, dunque, risulti essere la manifestazione storico-sociale dell’*a priori antropologico*. Quest’ultimo è sempre qualcosa di immediato per l’essere umano, e se è vero che le risposte date dall’età moderna al problema dei rapporti tra soggettività e oggettività hanno aperto le porte alla sua scoperta teorica, è altrettanto vero che ne hanno complicato la sua autentica comprensione perché «la riduzione della realtà al “mondo oggettivo” porterà all’impossibilità di quella consapevolezza storica»³⁷ che ne è alla base. Da qui la necessità di una *storia delle idee*, perché «la storicità, separata dall’empiricità, non sarà ciò che costituisce l’essere dell’essere umano dall’interno, ma solo ciò in cui egli “cade”, e la temporalità stessa dell’essere umano sarà depotenziata dall’affermazione di ogni futuro come “ritorno”»³⁸. Attraverso la *storia delle idee* si comprende come la filosofia europea sia la storia dell’affermazione illegittima dell’*a priori antropologico*, giacché “*porsi come valore*” non deriva da un fondamento epistemologico corretto o scorretto su cui si pretende di aver raggiunto la scientificità del discorso ma, sostiene Roig, da qualcosa che sta più indietro, prima di ogni discorso: la *fatticità sociale*. In particolare la storia delle idee latinoamericana permette di chiarire il rapporto tra l’autocoscienza di un popolo e la sua *sujetividad* mostrando l’itinerario di quest’ultima attraverso «il viaggio zigzagante nei diversi momenti in cui questo soggetto, negato nella sua capacità storica e trasformativa, emerge, resiste e afferma il suo valore e la

³⁴ Ivi, p. 19.

³⁵ Ivi, p. 198.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 200.

³⁸ *Ibidem*.

sua identità, diventando un agente capace di modificare il presente e proiettarsi nel futuro»³⁹.

L'autocoscienza che sta alla base della *sujetividad* è pensata da Roig come forma di normatività incarnata⁴⁰ che si manifesta in un soggetto plurale; questo perché ogni autocoscienza ha bisogno di un'altra autocoscienza e l'esercizio stesso della *sujetividad* implica la sua irriducibilità a soggetto individuale e astratto, ma necessita di un "noi" (*nosotros*) capace di darne un corpo. Laura Aldana Contardi fa opportunamente notare come il concetto di *emergencia* assuma un carattere decisivo nella riflessione di Roig, ma aggiungiamo non solo sotto il profilo della proposta morale avanzata nel suo ultimo testo *Ética del poder y moralidad de la protesta: respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (2002). La parola, infatti, rimanda tanto all'atto dell'urgenza, della necessità, tanto a quella dell'emersione, del venire dal basso. Il porsi della *sujetividad* è infatti al contempo una necessità della coscienza storica, e qualcosa che si afferma in quel *nosotros* che è soggettività filosofante, dunque popolo. Yamandù Acosta evidenzia come il tema della costituzione di un soggetto che abbia come obiettivo la liberazione latinoamericana si produca attraverso varie mediazioni tra il soggetto (collettivo) della prassi e il soggetto (individuale) del discorso. È il tema irrisolto di ogni prassi rivoluzionaria che tiene dentro immanenza del singolo e collettività del soggetto storico che la pone in essere.

Il filosofo uruguayano coglie il pensiero di Roig che «rifiuta espressamente la tesi secondo cui il soggetto individuale può semplicemente diventare il rappresentante o l'interprete del soggetto collettivo. [...] L'articolazione di una *sujetividad* emergente relativizza ogni possibile pretesa di *rappresentazione* in relazione alla *partecipazione* come idea regolatrice di questo processo di autoaffermazione collettiva»⁴¹. Mentre Acosta prova a tenere insieme *subjetividad* e *sujetividad*⁴², Roig abbandona definitivamente la pretesa di articolare la pratica di liberazione filosofica a partire dal soggetto inteso trascendentalmente. Non potrà mai essere l'astratto concetto hegeliano, né l'egoità della filosofia eurocentrica a offrire la normatività necessaria per fare della filosofia latinoamericana un re-inizio liberatorio; questo compito spetta alla *sujetividad* come sua sussunzione al livello della vita, della pratica, del quotidiano della normatività filosofica. La connessione tra soggetto e oggetto determina il criterio di tutta l'oggettività e del discorso su di essa, così che «la formulazione del discorso e il suo carattere oppressivo o liberatorio dipendono dalla costruzione di questa oggettività. In altre parole, la soggettività sottolinea il carattere sociale del soggetto, [...] un soggetto collettivo e plurale, che si definisce in opposizione ad altri soggetti con i quali si trova in conflitto, in una data società e in una data congiuntura storica»⁴³.

Questo mostra con evidenza ciò che anche accreditati commentatori della filosofia di Roig come Carlos Paladines hanno avuto modo di indicare, e cioè che «sottoporre la modernità a una dura critica non significa passare dalla parte della post-modernità [...]. Il soggetto non è una semplice "invenzione" destinata a scomparire [...] anche se è il frutto di

³⁹ E. Fernández Nadal, *El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», XVII (2012), 59, p. 19.

⁴⁰ Cfr. G. Oviedo, *Filosofía latinoamericana como ancilla emancipationis. Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*, cit., p. 71.

⁴¹ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, cit., p. 69.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 132-134.

⁴³ L. Aldana Contardi, *Territorios de emergencia en nuestra América: recorridos en la obra de Arturo Andrés Roig*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*, cit., p. 133.

una “costruzione”. La lotta di liberazione dei popoli – uno dei temi centrali di questo filosofare impegnato – ci mette di fronte alla validità di questo atto costruttivo»⁴⁴. Come è noto, Castro-Gómez legge il tentativo di Roig sulla scorta di Zea, considerandolo un tentativo di adattamento del pensiero latinoamericano ai canoni della filosofia e in particolare della filosofia della storia europea, dove «il kantiano “dover essere” si mescola alla dialettica storica di Hegel per costruire una meta-narrazione in cui l’utopia bolivariana rappresenta l’asse centrale attorno al quale si ordina l’intera storia del pensiero latinoamericano. [...] Il lento ma sicuro avvicinamento a una “lega delle nazioni” kantiana – in cui l’unità latinoamericana sarebbe solo un passo preliminare e necessario – acquisisce le caratteristiche di un imperativo morale»⁴⁵. La costruzione di questo soggetto collettivo che è il “nosotros” sarebbe il segno del progetto umanista di Roig che non si muoverebbe oltre la visione europea dell’essere umano razionale al centro del mondo; una sorta di ripresa dell’umanesimo rinascimentale adattato al XX secolo. Se tuttavia si analizza la riflessione di Roig sulla *sujetividad* ricostruendo storiograficamente genesi ed elaborazione di questo lemma, si può meglio delineare la questione e notare come proporre un nuovo umanismo non sia la prima istanza dell’argentino.

4. Conclusioni

All’inizio degli anni ’80, attraverso l’introduzione del termine *sujetividad* in contrasto con *subjetividad*, Roig mira a definire un orizzonte più umanizzatore, che umanista. Nell’“Introduzione” di *Teoría y crítica* scrive che è «il riconoscimento dell’altro come soggetto, ovvero la comprensione della storicità di ogni essere umano, che ci porta a rivisitare il problema dell’umanesimo»⁴⁶; questa “rivisitazione” risulta essere nel testo, più che una ripresa di temi umanistici, l’affermazione della necessità di un progetto filosofico, liberatore, ed emancipatore per il continente Latinoamericano, e da lì per il mondo, che faccia dell’essere umano la mediazione necessaria per la sua realizzazione storica⁴⁷.

Sarà solo nella fase finale del suo pensiero, abbandonato il progetto di una *sujetividad* storica, plurale e politica, che l’essere umano verrà rimesso al centro di un processo dove la dignità torna ad essere individuale, come è evidente dal saggio contenuto in *Ética del poder* dal titolo *Las morales de nuestro tiempo y las necesidades a partir de la lección de Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva*. Se nel testo del 1981 l’emergenza della discorsività come elemento della normatività filosofica era affidata al “nosotros”, affermazione storica della dignità di un popolo filosofante, il cambio di prospettiva si definisce compiutamente alle soglie del nuovo millennio a partire dal desolante panorama morale contemporaneo. Dall’egoismo razionale (*egoísmo racional*) si è sviluppata una serie di dottrine che costituiscono quello che Roig chiama *umanesimo di principio* (*humanismo principista*). Attraverso la figura di Pico della Mirandola egli può appellarsi all’emergenza di una dignità individuale ma al contempo universale che ponga non più una soggettività emancipatrice ma l’essere umano, la persona, al centro dei processi di riscatto socio-storici. Progressivamente Roig, dunque, rinuncia alla *sujetividad* (termine che sostanzialmente

⁴⁴ C. Paladines, *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Ecuador, Academia Nacional del Historia, 2013, p. 29.

⁴⁵ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, p. 120.

⁴⁶ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 16.

⁴⁷ Cfr. C. Pérez Zavala, *Mediaciones*, in *Diccionario del pensamiento alternativo*, cit., pp. 327-328.

scompare nel testo del 2002) ma non all'*a priori antropologico* senza del quale non sarebbe ontologicamente possibile nessun processo di liberazione.

Questo progressivo abbandono è spiegabile con la connotazione preminentemente etico-politica data alla categoria di *sujetividad*; con essa Roig rimanda alla matrice sociale dei soggetti, all'insieme degli atti che emergono storicamente dalla critica al potere ideologicamente dominante e che rendono visibile la dimensione etica dell'*a priori antropologico*⁴⁸ sul piano della storia. Non è un caso che la categoria di *sujetividad* venga elaborata negli anni dell'esilio (1974-1984), quando a causa dall'attuazione della cosiddetta "Missione Ivanissevich", con l'obiettivo di eliminare il disordine e promuovere la "purificazione ideologica" delle Università a partire dal 14 agosto 1974, furono costretti a lasciare l'Argentina molti intellettuali, tra questi lo stesso Roig⁴⁹.

L'*a priori antropologico*, ponendosi come l'atto di autovalorizzazione del *sujeto*, va tuttavia assumendo nella sua riflessione una dimensione preminentemente morale, perché ha a che fare con un soggetto che sta con gli altri, che costituisce la sua soggettività in mezzo a gruppi, comunità. Il primo è il soggetto attuatore della prospettiva di liberazione sul piano della pratica filosofica, il secondo lo è sul campo della filosofia della storia. I due termini sono evidentemente contigui e Roig prova attraverso la loro articolazione a tenere insieme singolarità e pluralità della prassi per la trasformazione, e superamento della oggettività costruita dalle ideologie dominanti. Il neologismo *sujetividad*, usato con il preciso scopo di mettere in discussione l'idea della soggettività moderna europea, pare tuttavia funzionale a una precisa fase dell'itinerario intellettuale del filosofo argentino che sta dentro alla necessità di affermazione della filosofia della liberazione e il riconoscimento del popolo latinoamericano come soggetto attuatore dello sviluppo storico dell'*a priori antropologico*. Resta il dubbio, quindi, che lo stesso Roig non si sia reso pienamente conto di aver dato nuova dignità ai movimenti sociali di liberazione, avendo riconosciuto in loro non solo una prospettiva meramente politica, ma avendoli resi elementi di una proposta teoretica più complessiva che investe il modo in cui l'uomo sta nel proprio mondo. Nel tentativo di ribaltamento tra teoretico e pratico da lui compiuto, tutti i discorsi di contropotere trovano legittimità ontologica nel dispiegarsi storico della normatività dell'*a priori antropologico*; se è a partire da quest'ultimo che si definisce l'orizzonte naturale e di vita dell'essere umano, senza la categoria della *sujetividad* quell'orizzonte stesso non potrebbe essere nemmeno compreso.

⁴⁸ Cfr. L. Aldana Contardi, *Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: a priori antropológico, condición humana y dignidad*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», XXII (2018), 81, pp. 58-72.

⁴⁹ A.M. Arpini, *Historicidad y utopía: los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio*, in «Cuadernos Americanos 173» (2020), 3, pp. 27-42.

EL LENGUAJE ECOLOGISTA EN EL DISCURSO LATINOAMERICANO ACTUAL

Marcella Solinas

Abstract: This article explores the evolution of Environmental Discourse in Latin America through neological processes observed in publications from the Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES). Analyzing language in the region, it highlights ecological aspects addressing environmental, political, and social issues. Utilizing the Sketch Engine for quantitative analysis and drawing on critical discourse analysis, the paper shows how Latin American environmental language shapes social practices, acting as a critical bridge between common and specialized languages.

Keywords: Environmental Discourse, Latin America, Neologisms.

* * *

1. Introducción

En las últimas décadas, América Latina ha experimentado transformaciones significativas en su paisaje discursivo, particularmente en el ámbito de la ecología. La creciente preocupación relativa a la situación ambiental global y a los desafíos que las sociedades actuales deben enfrentar, ha generado la necesidad de nuevas palabras o la reinterpretación de términos existentes para describir una realidad en constante evolución.

El éxito de movimientos globales como *Friday for Future* ha contribuido a una mayor visibilidad también del discurso ecologista del subcontinente americano. Este ha cobrado fuerza gracias a la afirmación de importantes movimientos autóctonos¹ caracterizados por una fuerte connotación juvenil, femenina e indígena, que asume en sus reivindicaciones un enfoque decolonial². Este fenómeno revela, por lo tanto, la urgencia de un discurso ecologista que haga hincapié en el lugar de enunciación y en las peculiaridades históricas, políticas y sociales de la realidad americana.

No obstante, la preocupación por el medioambiente no es un fenómeno nuevo en esas latitudes y presenta además características particulares que se remontan a los proyectos latinoamericanistas de la segunda mitad del siglo XX calificados por Ana María Vara como «discurso proto-ambientalista de origen latinoamericano» y «contra-discurso neocolonial de los recursos naturales»³. Este enfoque se centra en algunos conceptos recurrentes relacionados con la explotación de la naturaleza, la injusticia social, la resistencia al estatus quo, las reivindicaciones territoriales y el respeto de los derechos humanos, configurando un

¹ Ya a partir de los años Ochenta del siglo pasado empiezan a surgir numerosos grupos activistas que irán aumentando a lo largo de los años. Algunos de ellos son el Instituto de Ecología Política en Chile, Censat en Colombia, Acción Ecológica en Ecuador, REDES en Uruguay, FASE en Brasil. Movimientos de mujeres campesinas en Brasil, Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Argentina, Colectivo Con-spirando Chile, CASA (Colectivo de Coordinación de Acciones Socio Ambientales) en Bolivia, CMTF (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo) Ecuador-México, Mujeres de zona de sacrificio Quintero-Puchuncaví (Chile), CLOC-La Vía Campesina (que agrupa a mujeres de toda América Latina). Para más informaciones, cfr. <https://fes-transformacion.fes.de/escazu/mapa-de-activistas-y-organizaciones-defensoras>.

² Cfr. M. Alfie, *Discursos ambientales: viaje a la diversidad*, en «Sociológica», XXXVIII (2015), pp. 81-119; H. Alimonda, *La naturaleza colonizada*, Buenos Aires, CLACSO, 2012; R. Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

³ A.M. Vara, *Un discurso latinoamericano y latinoamericanista sobre los recursos naturales en el “caso papeleras”*, en «Iberoamericana», XIII (2013), 52, pp. 7-26, p. 8.

cuadro de desigualdad estructural y formas de exclusión que siguen vigentes especialmente en las comunidades indígenas.

El desarrollo de las reivindicaciones ecologistas y la evolución del lenguaje en este contexto proceden en paralelo con las transformaciones culturales y las luchas por el medioambiente, modificando la forma en que se percibe el mundo natural y su relación con los seres humanos.

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso ecologista latinoamericano actual⁴ destacando aquellos aspectos lingüísticos y conceptuales que lo caracterizan y que están vinculados no sólo con temáticas estrictamente ambientales sino también con cuestiones de índole política, social y cultural.

2. El lenguaje de la ecología

La caracterización de la lengua de la ecología presenta numerosos desafíos para los estudiosos debido a la diversidad de disciplinas, funciones comunicativas, tipos de textos y a los numerosos factores extradiscursivos que intervienen en su discurso. Según la definición de Hajek, se trata de un ámbito de estudios que «debe entenderse como un sistema global complejo, con múltiples y variadas funciones, cambiante, dinámico y evolutivo en el tiempo, y formado por los sistemas físico, biológico, social, económico, político y cultural en que vive el hombre y demás organismos»⁵.

Se configura, además, como un área de especialidad relativamente reciente con un carácter multidimensional y de gran impacto social. Dado el interés que hoy suscitan las temáticas ambientales, el lenguaje del medio ambiente se ha convertido en un verdadero campo de estudio interdisciplinar. Sin embargo, la heterogeneidad que caracteriza el sector, dificulta la fijación de límites para un análisis sistemático de dicha especialidad de la lengua. De hecho, el mismo término ecología ha sufrido, a lo largo del tiempo, un proceso de extensión semántica que le ha otorgado cierto grado de polisemia.

En su primera acepción, tal y como registra el DRAE, la ecología es definida como la «ciencia que estudia los seres vivos como habitantes de un medio, y las relaciones que mantienen entre sí y con el propio medio»⁶. Una disciplina que posee rasgos propios y que se inscribe completamente entre las lenguas de especialidad, se caracteriza por un elevado número de tecnicismos, un bajo índice de polisemia y una terminología muy formalizada, destinada a producir textos muy vinculantes⁷.

Por otro lado, el término ha llegado a designar también un conjunto de actividades humanas destinadas a la protección del medio ambiente entendido como movimiento político y social, caracterizado por un mayor índice de polisemia, por la aportación de términos

⁴ En este trabajo seguimos la distinción entre ambientalismo y ecologismo propuesta por Dobson. Para este autor el “medio ambientalismo” se ocupa de abordar los problemas ambientales sin alterar significativamente el modelo actual de producción y consumo. En cambio, el ecologismo aboga por transformaciones radicales en la manera en que los seres humanos se relacionan con el entorno natural, lo cual implica una evolución del pensamiento social y político vigente. Cfr. A. Dobson, *Green Political Thought*, Londres, Routledge, 2007.

⁵ Citado en A. Alonso, *El léxico del medio ambiente en los diccionarios generales*, en L. Ruiz, A. Muñoz, C. Álvarez (eds.), *Actas – I, X Simposio Internacional de Comunicación Social*, Santiago de Cuba, Centro de Lingüística Aplicada, 2006, pp. 68-72.

⁶ RAE: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>>.

⁷ M.T. Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, Barcelona, Antártida-Empúries, 1993; M.V. Calvi, *Las lenguas de especialidad*, en Ead. et. al, *Las lenguas de especialidad en español*, Roma, Carocci, 2009, pp. 15-38.

prestados de otras disciplinas (sociología, derecho, biología, economía etc.) y por la producción de textos moderadamente vinculantes que tienen como objetivo ofrecer una lectura política de cuestiones técnicas.

En esta segunda acepción, desde un punto de vista funcional-textual, el lenguaje ecologista se refiere a un campo específico del saber caracterizado por una ideología con rasgos claramente reconocibles: la oposición entre una visión antropocéntrica del mundo, típica de las sociedades industrializadas, y una visión más biocéntrica, centrada en la defensa y protección del entorno natural y de todos sus componentes considerados como «sujetos con derechos»⁸. Bajo la marca «ecología» se pueden identificar, por lo tanto, áreas contiguas que comparten varios puntos de intersección pero que, al mismo tiempo, son distintas.

En este estudio, haremos hincapié en la segunda acepción de ecología, que ha demostrado ser muy productiva desde un punto de vista lingüístico al impulsar la circulación de nuevos conceptos expresados con palabras nuevas o renovadas, sirviendo como puente entre el lenguaje común y ciertas lenguas especializadas.

3. Corpus y metodología de análisis

El corpus de referencia para nuestro análisis se constituye a partir de las publicaciones producidas por el «Centro Latinoamericano de Ecología Social» (CLAES)⁹. El CLAES es una institución con sede en Uruguay, considerada un punto de referencia clave para la difusión y consolidación de la ecología social, una rama de los estudios ambientales muy activa en América Latina. Fundado en 1989, hoy es uno de los principales espacios de reflexión, investigación y acción sobre temas ecológicos que aborda diversas problemáticas, tales como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, las desigualdades sociales en la región, acogiendo las demandas de los movimientos ecologistas populares.

El fundador del centro es el académico Eduardo Gudynas que figura entre los pensadores más influyentes del ecologismo latinoamericano¹⁰, principal representante de la corriente de la ecología social. Su enfoque considera la interconexión entre aspectos sociales, económicos y ambientales, poniendo en tela de juicio las concepciones convencionales de la relación sociedad-naturaleza. Su visión converge con algunas premisas de la ecología profunda¹¹, cuyo modelo teórico se basa en el concepto de “ecosofía”, acuñado por el filósofo noruego Arne Naess en 1960 y posteriormente utilizado por Félix Guattari en la obra *Las tres ecologías* (1989)¹².

⁸ M.P. García Pachón, *Reconocimiento de la Naturaleza y de sus componentes como sujetos de Derechos*, Bogotá, Universidad del Externado, 2020.

⁹ <https://ecologiasocial.com/>

¹⁰ Cfr. F. De Castro, B. Hogenboom, M. Baud, *La Gobernanza Ambiental en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2015, p. 59.

¹¹ La ecología profunda aboga por una conexión profunda entre los seres humanos y la naturaleza. Propone superar la visión antropocéntrica, reconociendo el valor intrínseco de todas las formas de vida. Busca una transformación ético-política que integre la ecología en todos los aspectos de la vida y promueva una armonía sostenible entre la humanidad y el entorno. Su enfoque incluye una comprensión holística que abarca dimensiones ambientales, sociales y subjetivas. Cfr. R. Rozzi, *Ecología superficial y profunda: Filosofía ecológica*, en «Revista Ambiente y Desarrollo», XXIII (2007), 1, pp. 102-105.

¹² En palabras de Guattari: «Sólo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones» (F. Guattari, *Las tres ecologías*, trad. de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pretextos, 1996, p. 8).

Asimismo, tomaremos en consideración los términos registrados por el Observatorio de Neologismos OBNEO de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona¹³, en particular en el diccionario en línea *El Antenario, Diccionario de neologismos de variedades del español* que contempla las distintas variedades del español de los países latinoamericanos¹⁴.

Como cuerpo de exclusión, para establecer y contrastar los procesos de neología de las palabras¹⁵, se han utilizado:

- el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)¹⁶,
- el Corpus de Referencia del Español actual (CREA)¹⁷,
- el Diccionario de *Ecología, paisaje, conservación y desarrollo sustentable para Latinoamérica* (DEL)¹⁸.

Para la construcción del corpus, que se compone de 1.120.544 *tokens* y 940.033 *words*, se ha utilizado el programa de análisis textual *Sketch Engine*¹⁹, que nos ha permitido analizar los textos también desde el punto de vista cuantitativo²⁰.

Con el propósito de asegurar cierta homogeneidad en los textos objeto de análisis, se ha optado por examinar las publicaciones (canal escrito) divulgadas en la página web del CLAES desde el año 2000 hasta la actualidad. Este conjunto de 40 documentos, pertenecientes a un género institucional, incluye textos relativos principalmente al dominio académico (32 en total entre artículos, ensayos y volúmenes), con 8 ejemplos procedentes del dominio divulgativo (artículos periodísticos y reseñas), todos ellos accesibles en la sección “publicaciones”²¹ de dicha plataforma.

4. Datos

Si bien la base de datos de *Sketch Engine* permite realizar un análisis pormenorizado de todos los elementos lingüísticos presentes en el corpus, este trabajo se centrará principalmente en dos aspectos.

En primer lugar, examinaremos los dos procesos de neología formal de tipo compositivo culto más productivos en el campo de la ecología: los prefijoides bio- y eco-²². En segundo lugar, haremos hincapié en los neologismos más frecuentes en el corpus a través de la búsqueda de palabras clave (*keywords*) cuyo análisis será útil para explorar las características neológicas y conceptuales del discurso ecologista aquí objeto de estudio.

Tanto los procesos combinatorios (composición y derivación) como de variación semántica son recursos de neología interna que, según María Teresa Cabré, constituyen: «el

¹³ <https://www.upf.edu/web/obneo>

¹⁴ <https://antenario.wordpress.com>

¹⁵ M.T. Cabré, *La terminología...*, cit., p. 445.

¹⁶ <https://www.rae.es/>

¹⁷ <https://corpus.rae.es/creanet.html>

¹⁸ F. Sarmiento, *Diccionario de Ecología, paisaje, conservación y desarrollo sustentable para Latinoamérica*, Quito, Abya Yala, 2001.

¹⁹ <https://app.sketchengine.eu>

²⁰ El software permite diversas aplicaciones útiles para la consulta y el análisis. Entre las funciones principales destacamos las tres funciones que hemos utilizado en este trabajo: la lista de frecuencias (*wordlists*), las listas de palabras clave que caracterizan un dominio de conocimiento (*keywords*) entre mono-gramaticales y lexemas complejos; las concordancias que muestran el uso de una palabra dentro de contextos (*concordances*).

²¹ <https://ambiental.net/category/publicaciones/>

²² C. Coluccia, M.V. Dell’Anna, *Lingua italiana e ambiente. Note sul lessico dell’ecologia*, en «Studi di lessicografia italiana», (2020), 37, pp. 265-296.

polo de máxima vitalidad» del sistema ya que «utilizan sus propios recursos para la creación de nuevas unidades»²³.

4.1. Procesos de composición y derivación

Los procesos de derivación y composición son los dos procedimientos neológicos más productivos tanto en el español contemporáneo como en cualquier lengua románica²⁴.

Relativamente a los dos prefijoides cultos aquí objeto de análisis, podemos ver cómo ya en el DRAE, se describen en su significado polisémico:

Bio- se articula en su acepción etimológica: «Del gr. βιο- *bio-* y -βιος *-bios*. 1. Elem. compos. Significa “vida” u “organismo vivo”. *Biografía, biología. Microbio aerobia*» y en la acepción de segundo grado «2. elem. compos. Significa “biológico, que implica respeto al medio ambiente”. *Biocombustible, bioagricultura*»²⁵.

Algo similar sucede con la definición del prefijo *eco-*: «Del gr- oiko- *oiko-*, 1. Elem. compos. Significa “casa”, “morada” o “ámbito vital”. *Ecología, ecosistema*. 2. Elem. compos. significa “ecológico”. *Ecoturismo, ecotransporte*»²⁶.

Las lingüistas Chiara Coluccia y Maria Vittoria Dell’Anna, en un trabajo dedicado al léxico de la ecología, han identificado dentro de los lexemas formados con *eco-* y *bio-* la copresencia de los diferentes significados de los dos formativos. Este fenómeno se remonta a la amplia polisemia que ambos prefijoides han adquirido a lo largo del tiempo, desempeñando el papel de prefijoides polivalentes²⁷.

En nuestro corpus se han registrado 233 lexemas con el prefijo *bio-*. Entre los primeros 20 sustantivos encontrados, utilizando la herramienta *Wordlist* (Véase Tabla 1), resalta la presencia de términos como “biopiratería”, “biocentrismo” y “bioprospección”:

<i>Wordlist</i>	Frequency	<i>Wordlist</i>	Frequency
1. Biodiversidad	246	11. Bioseguridad	26
2. Biología	120	12. Bioregión	22
3. Biomasa	86	13. Biocenosis	20
4. Biota	68	14. Biopiratería	19
5. Biosfera	57	15. Biotemperatura	15
6. Bioma	56	16. Biotipo	15
7. Biocentrismo	42	17. Bioprospección	14
8. Biogeografía	36	18. Biocida	12
9. Biotecnología	34	19. Bioculturalidad	9
10. Biocombustible	28	20. Biopatría	9

Tabla 1. - *Word List* de los primeros 20 sustantivos del prefijo *bio-* en el corpus *CLAES*

Antes de todo, es de notar que el término “biodiversidad” es el más frecuente en la lista de nuestro corpus (con 246 ocurrencias). No es un caso. El tema de la biodiversidad es central en el discurso ecologista latinoamericano ya que, según datos de las Naciones Unidas, la biodiversidad en el subcontinente abarca alrededor del 70% de la vida terrestre

²³ M.T. Cabré, M.R. Bayà, E. Bernal, J. Freixa, E. Solé, T. Vallès, *Evaluación de la vitalidad de una lengua a través de la neología: a propósito de la neología espontánea y de la neología planificada*, en Id., *Lèxic i Neologia*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2002, p. 164.

²⁴ G. Guerrero Ramos, *Neologismos en el español actual*, Madrid, Arco/Libros, 2010, p. 25.

²⁵ <https://dle.rae.es/bio-?m=form>

²⁶ <https://dle.rae.es/eco-#EKhu9g>

²⁷ C. Coluccia, M.V. Dell’Anna, *Lingua italiana e ambiente...*, cit., pp. 265-296.

del planeta y una diversa flora y fauna marina y de agua dulce²⁸ y se revela por lo tanto un tema candente para los estudiosos.

Al explorar en el corpus para obtener las concordancias, se revela una red semántica muy significativa asociada con la biodiversidad. En las diez primeras entradas (Imagen 1), las palabras que se conectan con biodiversidad son reveladoras y abordan diversas dimensiones del tema. Se mencionan términos como “preservación”, enfatizando la necesidad de conservar esta riqueza biológica; “reserva”, resaltando la importancia de áreas protegidas para salvaguardar la biodiversidad; “pérdida” y “deterioro”, subrayando las dificultades y los desafíos que enfrenta la biodiversidad en la región; y “amenaza”, destacando la vulnerabilidad de estos ecosistemas ante las actividades humanas.

Además, la presencia de la palabra “derecho” en estas concordancias indica la creciente importancia de considerar los derechos de la naturaleza en el discurso ecologista latinoamericano.

	Details	Left context	KWIC	Right context
1	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	itorios de comunidades étnicas con alta preservación de la	biodiversidad	, bosques nativos o pulmones vitales del planeta como la A
2	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	urinam. </s><s>Esta vasta región es la principal reserva de	biodiversidad	que aún conserva el planeta; sin embargo, el incremento le
3	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	s, de ahí que los problemas asociados con la pérdida de la	biodiversidad	no fueron ninguna novedad en 2011, ya que han estado pri
4	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	z se hacen más evidentes las muestras del deterioro de la	biodiversidad	, del cambio climático y del calentamiento global, permiti
5	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	ranos], en modo alguno, somos dueños de otras especies,	biodiversidad	o recursos naturales, o inclusive el destino del planeta. </s>
6	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	cial es generar conocimiento para evaluar el estado de la	biodiversidad	en Colombia que permitan la toma de decisiones en materi
7	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	ranos], en modo alguno, somos dueños de otras especies,	biodiversidad	o recursos naturales, o inclusive el destino del planeta. </s>
8	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	la especial relación que tienen con el medio ambiente y la	biodiversidad	</s><s>En efecto, estos derechos resultan del reconocimie
9	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	: transgénico, que hoy sabemos es una gran amenaza a la	biodiversidad	de maíz en su centro de origen, a pesar de la oposición poi
10	<input type="checkbox"/> <input type="radio"/> doc#0	las amenazas podemos contar que violaría el derecho de	biodiversidad	en el país, específicamente el derecho de biodiversidad me

Imagen 1. - Concordancias de la palabra biodiversidad.

Pasando al análisis del término “biocentrismo”, se evidencia cómo, a pesar de su difusión en círculos filosóficos ya desde los años Setenta, aun no figura en el cuerpo de exclusión analizado (DRAE, CREA, *Antenarío*, DEL), sin embargo, recurre 22 veces en nuestro corpus.

Como perspectiva filosófica que sitúa a todos los seres vivos en el centro de la consideración ética y ambiental, el biocentrismo está en auge en el discurso ecologista latinoamericano, especialmente en las ciencias sociales y jurídicas²⁹. El “giro biocéntrico” observado en países como Ecuador y Bolivia en años recientes ha sido marcado por la inclusión formal de los derechos de la naturaleza en sus Constituciones³⁰. Este giro no solo plantea, al menos formalmente, una alternativa a la modernidad, sino que también propone nuevas formas de valoración ambiental y una integración más estrecha con los saberes indígenas. Además, se subraya cómo, a lo largo de los últimos treinta años, el término haya sufrido una expansión semántica fusionando pensamientos filosóficos, éticos y

²⁸ «La región de América Latina y el Caribe comprende a seis de los países biológicamente más diversos del mundo (Brasil, Colombia, Ecuador, México, Venezuela y Perú), así como el área más rica de biodiversidad del planeta. Estos países cubren menos del 10 por ciento de la superficie terrestre, pero contienen aproximadamente el 70 por ciento de las especies de mamíferos, aves, reptiles, anfibios, plantas e insectos» (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, PNUMA, *Perspectivas del Medio Ambiente: América Latina y el Caribe GEO ALC 3*, Panamá, 2010, p. 94).

²⁹ J. Molina Roa, *La irrupción del biocentrismo jurídico. Los derechos de la naturaleza en América Latina y sus desafíos*, en «Ambiente y Sostenibilidad», VI (2016), 6, pp. 64-79.

³⁰ La Constitución de Ecuador de 2008 en el artículo 31 señala que: «La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza» (https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf).

científicos para proporcionar una perspectiva integral que aspira a reequilibrar la relación entre los seres humanos y el resto de la vida en la tierra³¹.

Igualmente significativa es la presencia del término “biopiratería” en las primeras 20 entradas del corpus. La palabra aún no está presente en los diccionarios (DRAE, *Antenario* y DEL) pero está registrada en el CREA (tres ocurrencias en un único documento de 1997 procedente del periódico argentino *La nueva provincia*)³², mientras en nuestro corpus aparece 18 veces.

El término fue ideado en 1993 por Pat Mooney³³ aunque parte de su popularización se debe a la intelectual y activista india Vandana Shiva. Su aporte a las problemáticas ambientales y a las relaciones Norte-Sur han tenido mucha influencia en el subcontinente americano. Shiva define la biopiratería como la explotación de los recursos biológicos y los saberes indígenas por parte de empresas multinacionales. Según la intelectual, la biopiratería representa una forma moderna de colonialismo, donde las corporaciones buscan beneficiarse de manera indebida de los recursos naturales y los conocimientos arraigados en las comunidades locales sin ofrecer compensaciones justas³⁴.

Por último, parece interesante analizar el tecnicismo “bioprospección” cuya entrada está registrada únicamente en el DEL. El neologismo, que resulta ser un tecnicismo muy vinculante, ha asumido, no obstante, cierta ambigüedad y polisemia ya que es utilizado de manera diferente por los científicos por un lado y por los activistas y las comunidades por el otro. En la *Enciclopedia de Bioderecho y bioética*, por ejemplo, se define la bioprospección como un conjunto de actividades que implica la «explotación científica o el cultivo de recursos genéticos y bioquímicos silvestres», incluyendo «cualquier aplicación tecnológica derivada del uso de sistemas biológicos, organismos vivos o sus derivados para crear o modificar productos o procesos para un uso específico»³⁵. El propósito, según este enfoque, es descubrir compuestos químicos, genes u otros productos con aplicaciones beneficiosas para la humanidad, la economía y el ambiente³⁶. Sin embargo, muchos estudiosos y activistas consideran la bioprospección como un sinónimo de biopiratería. Según Salgado: «Las actividades de “bioprospección”, mejor denominadas como actos de biopiratería, son movimientos estratégicos dentro de la competencia intercapitalista en el marco de los bionegocios»³⁷.

Relativamente al prefijo eco-, nuestro corpus ha confirmado su gran productividad, al contener 446 entradas relativas a la marca «ecología». Seleccionando los primeros 20 sustantivos de la *Wordlist* se puede notar cómo en todas las ocurrencias, el prefijo eco- es utilizado en su segunda acepción (Tabla 2).

<i>Wordlist</i>	<i>Frequency</i>	<i>Wordlist</i>	<i>Frequency</i>
1. Ecosistema	820	11. Ecotono	16
2. Ecología	446	12. Ecoturismo	10

³¹ S. Bellomo, *Modulaciones del antropocentrismo y el biocentrismo: orientaciones filosóficas para la educación ambiental*, en «IXTLI, Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación» (VI), 11, 2019, pp. 71-94.

³² <https://corpus.rae.es/cgi-bin/crpsrvEx.dll>

³³ Ecólogo y ambientalista canadiense, fundador en 2001 del ETC (*Group on Erosion, Technology and Concentration*), ganó en 1985 el *Premio Right Livelihood*.

³⁴ V. Shiva, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del movimiento indígena*, trad. de I. Bermejo, Barcelona, Icaria, 2001.

³⁵ <https://enciclopedia-bioderecho.com/voces/47>

³⁶ A. Varea et al., *Biodiversidad, bioprospección y bioseguridad*, Quito, ILDIS, Flacso, 1997.

³⁷ G.C. Delgado Ramos, *El carácter geoeconómico y geopolítico de la biodiversidad: el caso de América Latina*, en *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, p. 26.

3. Ecofeminismo/s	215	13. Ecodependencia	10
4. Ecologismo	95	14. Ecoeficiencia	9
5. Ecodesarrollo	66	15. Ecolocación	9
6. Eco socialismo	40	16. Ecocentrismo	8
7. Ecoregión	32	17. Ecoemprendimiento	7
8. Ecosfera	24	18. Ecoagricultura	6
9. Ecosofía	20	19. Ecometro	6
10. Ecocidio	18	20. Ecotecnología	5

Tabla 2. – *WordList* de los primeros 20 sustantivos del prefijo eco- en el corpus *CLAES*

En el conjunto de términos seleccionados, resulta pertinente examinar detenidamente el sustantivo “ecofeminismo”, dado su carácter altamente productivo y su actual relevancia en el marco del discurso ecologista tanto en el contexto europeo como latinoamericano. Este neologismo, de notable transparencia conceptual, se encuentra ampliamente difundido en la prensa, evidenciado por su inclusión en el diccionario del OBNEO. Sin embargo, es preciso señalar que, hasta la fecha, aún no ha sido incorporado ni en el DRAE ni en el *Antenorio*, mientras que cuenta con 7 menciones en el CREA, todas procedentes de la prensa.

En el *Diccionario Ecológico* de Sarmiento, aunque no se brinda una definición del término, se le encuentra catalogado en una sección final titulada «Vocablos de retroajuste formados con el prefijo eco- o con la palabra ecológico»³⁸. En este apartado, el autor ha registrado 242 palabras con el prefijo eco-, entre ellas el sustantivo ecofeminismo, 16 compuestos sintagmáticos conformados por el sustantivo “ecología” seguido de un adjetivo (ej: ecología ambiental, doméstica, evolutiva), 11 ejemplos de construcciones compuestas por el sustantivo «ecología» seguido de la preposición “de” y otro sustantivo (ej.: ecología de campo, de comunidades, del cuerpo), así como 83 casos de estructuras en las que un sustantivo se concatena con el adjetivo “ecológico” (aislamiento ecológico, alfabetización ecológica etc.)³⁹ a confirmación de la gran productividad de la marca “ecología”.

Volviendo al compuesto “ecofeminismo”, este fue acuñado por Françoise D’Eubonne⁴⁰ en los años 70 para describir las acciones de feministas francesas y estadounidenses que protestaban contra el riesgo de una catástrofe ecológica derivada del uso de la energía nuclear. En la actualidad, el ecofeminismo se presenta como una corriente de pensamiento y de movimiento social muy heterogénea. Sin embargo, a pesar de su heterogeneidad, todas las variantes (ecofeminismo clásico, espiritualista, constructivista, *queer*, animalista)⁴¹ comparten una base conceptual que parte de la premisa fundamental de que tanto las mujeres como la naturaleza son categorías oprimidas, y que estas dos formas de opresión están relacionadas.

En particular, los movimientos ecofeministas latinoamericanos, salvando las numerosas diferencias, se caracterizan por su lucha en contra de la llamada “violencia extractivista”, por su vinculación al territorio, por su origen popular dando lugar a la difusión de una nueva combinación sintagmática que la socióloga Maristella Svampa ha definido: «feminismos ecoterritoriales»⁴².

³⁸ F. Sarmiento, *Diccionario de Ecología, paisaje...*, cit., p. 330.

³⁹ Ivi, p. 332.

⁴⁰ F. D’Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, París, Pierre Horay Éditeur, 1974.

⁴¹ <https://www.ecologiapolitica.info/ecofeminismos-apuntes-sobre-la-dominacion-gemela-de-mujeres-y-naturaleza/>

⁴² La socióloga Maristella Svampa subraya cómo los movimientos ecofeministas en América Latina no nacen en las academias sino en los movimientos populares de las comunidades indígenas (cfr. M. Svampa, *Feminismos del sur y ecofeminismo*, en «Nueva Sociedad», 2015, 256, pp. 127-131).

Finalmente, en el conjunto de lexemas con el prefijo eco- presentes en nuestro corpus, destaca la ausencia de un compuesto muy utilizado en el ecologismo occidental: el término ecosostenibilidad/ecosustentabilidad, así como sus adjetivos ecosostenible y ecosustentable. Esta omisión es un claro indicador de una perspectiva divergente dentro del ecologismo en esta región geográfica. Observamos que en el corpus analizado existen numerosos casos relacionados con el concepto de sostenibilidad y sustentabilidad, pero ninguno de ellos incorpora el prefijo eco-. Este vacío sugiere que, en este tipo de discurso ecologista, tales conceptos han adquirido una connotación negativa, como si estuvieran vinculados a un enfoque más superficial de los problemas ambientales caracterizado por una suerte de “maquillaje verde” por parte de los países del norte, sin una auténtica intención de cuestionar los sistemas de producción existentes como en cambio pretenden hacer los movimientos del llamado “Sur global”.

4.2. Palabras clave

Gracias al uso de la herramienta *Keywords*, disponible en *Sketch Engine*, hemos podido identificar las palabras clave del corpus distinguiendo las lexías simples y compuestas de las lexías complejas. En la Tabla 3 podemos observar que todos los resultados están relacionados con cuestiones de carácter político y social y con la defensa del medio ambiente.

<i>Single Word</i>	<i>Multi-Words-Terms</i>
1. Extractivismo	1. Ecología política
2. Ecología	2. Mujer indígena
3. Ecofeminismo	3. Acción colectiva
4. Indígena	4. Reducción de emisiones
5. Yasuní	5. Estilo de desarrollo
6. Deforestación	6. Cuerpo de las mujeres
7. Perspectivas	7. Buen vivir
8. Sustentabilidad	8. Valor intrínseco
9. Awajún	9. Deuda ecológica
10. Agroecología	10. Proyecto extractivo
11. Interseccionalidad	11. Justicia ambiental

Tabla 3. – *Keywords* en el corpus *CLAES*

La primera palabra clave registrada en el corpus resulta ser “extractivismo”, derivado de la palabra extracción (lat. *Extractio*, *-onis*). Se trata de un neologismo por sufijación (–ismo). El término emerge como tecnicismo en el ámbito económico para describir una economía basada en la extracción de recursos naturales, ya sean renovables o no renovables, con bajo procesamiento para su posterior exportación. Se convierte en uno de los conceptos más relevantes en el discurso ecologista latinoamericano, especialmente a partir de la década del 2000, reavivando el controvertido debate sobre el desarrollo⁴³ y llegando a ser el principal tema de discusión en las políticas gubernamentales de varios países del subcontinente⁴⁴. En torno al campo semántico del vocablo extractivismo han surgido nuevas

⁴³ Cfr. M. Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

⁴⁴ Para profundizar en el tema, cfr. L. Wagner, *Extractivismo*, en J. Muzlera, A. Salomón, *Diccionario del agro iberoamericano*, Buenos Aires, Teseopress, 2022, <https://www.teseopress.com/diccionarioagro/chapter/extractivismo/>

lexías compuestas como “posextractivismo” o “postextractivismo”, así como términos (y conceptos) afines cuales “neoextractivismo”⁴⁵.

Del tipo de economía extractivista derivan otras realidades económicas de explotación de los recursos que se describen con neologismos. Un ejemplo de esto son los llamados megaproyectos extractivos como las “megarepresas” y las “megaminerías”, que Gudynas define cuales «amputaciones ecológicas»⁴⁶, los “agronegocios” o el uso de préstamos (neología externa) como *fracking* para referirse a la técnica de extracción de gas y petróleo que implica la fracturación hidráulica de rocas subterráneas y *commodities* en relación con bienes primarios o productos básicos que son intercambiados en los mercados internacionales, como materias primas agrícolas o minerales⁴⁷.

Es relevante mencionar que en el corpus aparecen de manera significativa, entre las palabras clave, términos como “indígena”, “Awajún”⁴⁸ y “Yasuní”. La presencia de estos términos evidencia la conexión estrecha entre este tipo de discurso ecologista y la defensa de los derechos y territorios de las comunidades indígenas. La referencia al Parque Nacional Yasuní en Ecuador, conocido por su biodiversidad única, muestra la centralidad del debate sobre la explotación de petróleo en la región y la necesidad de protección del área.

En la columna derecha de nuestra Tabla, donde encontramos las *Multi-WordsTerms* (Multi-palabras) seleccionadas como palabras clave por *Sketch Engine*, vemos cómo elementos relativos a la mujer, a los indígenas, al extractivismo recurren en construcciones complejas. Este dato confirma la importancia de estos temas dentro del discurso ecologista latinoamericano.

Particular atención merece el sintagma “Buen vivir”. Su presencia en el corpus es muy abundante ya que recurre en 18 de los 40 documentos analizados con 300 ocurrencias, configurándose como un neologismo semántico⁴⁹. A pesar de que tanto el adjetivo “buen” como el verbo “vivir” que lo compone pertenecen al lenguaje común y carecen de connotaciones particulares en la lengua general, en el contexto del discurso ecologista latinoamericano “Buen vivir” ha experimentado una notable expansión semántica llegando a representar toda una filosofía⁵⁰. Esta tendencia, tal y como apunta Gudynas, abarca una amplia gama de concepciones sobre la naturaleza y las conexiones sociedad-naturaleza que se originan en ideas alternativas, a menudo de origen indígena, sobre la relación entre producción humana, medio ambiente y derechos de la naturaleza⁵¹. El “Buen vivir” sintetiza una filosofía de vida que busca la prosperidad no solo en términos económicos, sino también en el bienestar de las comunidades y la salud del medio ambiente. Aboga por una relación equitativa y sostenible entre los seres humanos y la naturaleza y propone un radical

⁴⁵ <https://www.udep.edu.pe/castellanoactual/extractivismo/>

⁴⁶ E. Gudynas, *Los ambientalismos frente a los extractivismos*, en «Nueva Sociedad» (2017), 268, www.nuso.org

⁴⁷ M. Svampa, «*Consenso de las Commodities*» y *lenguajes de valoración en América Latina*, en «Nueva Sociedad», (2013), 244, www.nuso.org.

⁴⁸ El pueblo Awajún representa el segundo pueblo indígena u originario amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Los Awajún se caracterizan por su compromiso con la defensa de su territorio ancestral (cfr. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun>).

⁴⁹ M.T. Cabré, *La terminología...*, cit., p. 438.

⁵⁰ «[...] el “buen vivir” apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El “buen vivir” supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios» (L. Boff, *¿Vivir mejor o “el buen vivir”?*, 2009, en <https://www.alainet.org/es/active/29839>). Cfr. también M. Chuji, G. Rengifo, E. Gudynas, *Buen Vivir*, en A. Kothari et al., *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo*, Barcelona, Icaria, 2019, pp. 188-192.

⁵¹ E. Gudynas, *La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*, en «Tabula Rasa» (2010), 13, pp. 45-71, <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1424>, p. 66.

cuestionamiento de las formas hegemónicas de vida. Sus defensores buscan superar las perspectivas “desarrollistas” para abrazar «alternativas al desarrollo»⁵² capaces de orientar políticas públicas y movimientos sociales hacia un enfoque más integral y respetuoso de la naturaleza.

Otros ejemplos de neología semántica muy significativos en el corpus son representados por las lexías “Deuda Ecológica” y “Justicia ambiental”. Aunque las palabras “Deuda” y “ecológica” son parte del léxico común, su combinación en el discurso ecologista genera una nueva entidad conceptual. El término “deuda” amplía su dimensión semántica al incluir una responsabilidad moral o ambiental hacia la naturaleza. Análogamente, en “Justicia ambiental” el sustantivo justicia expande su significado presuponiendo la distribución equitativa de los recursos ambientales y la protección de los ecosistemas. Estos ejemplos subrayan la capacidad del discurso ecologista para producir significados nuevos y específicos mediante la combinación de palabras existentes, trascendiendo sus significados tradicionales.

5. Conclusiones

Gracias a la observación y al análisis de los neologismos presentes en las publicaciones del *Centro Latinoamericano de Ecología Social* (CLAES), hemos seleccionado un campo semántico léxico que ha evidenciado algunos rasgos característicos del discurso ecologista latinoamericano. Este discurso no solo refleja las preocupaciones ambientales, sino que también se convierte en un medio para abordar cuestiones sociales, políticas y culturales más generales.

La evolución del lenguaje ecologista en América Latina constituye un proceso dinámico que refleja la creciente conciencia ambiental en la región. Los neologismos no solo han ampliado el vocabulario disponible, sino que también han catalizado cambios conceptuales significativos, transformando la forma en que las sociedades latinoamericanas piensan y hablan sobre su relación con la naturaleza y el medio ambiente.

Cada discurso, como afirma Fairclough, no se limita sólo a transmitir información y a representar la realidad, sino que constituye una práctica social definida como: «un dominio de acción e interacción social que además de reproducir las estructuras posee el potencial de transformarlas»⁵³. A través del discurso se «presentan asuntos como conflictivos o como no problemáticos, se legitiman prácticas sociales, se persuade estratégicamente o se manipula»⁵⁴.

A este propósito, la acción de los activistas ambientales y de las comunidades indígenas, ha contribuido al enriquecimiento y difusión de conceptos y expresiones “ecológicas”, convirtiendo la lengua del ecologismo en un puente entre el lenguaje común y ciertas lenguas especializadas, e impulsa cambios políticos y sociales a favor de una sociedad más “ecológica”.

⁵² M.L. Eschenhagen, C. E. Maldonado, *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Enrique Leff, Carlos Maldonado y Horacio Machado*, Rosario, Editorial Universidad del Rosario, 2018.

⁵³ N. Fairclough, *El análisis crítico del discurso como método para la investigación en Ciencias Sociales*, en R. Wodak, M. Meyer (eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, trad. de T. Fernández Aúz, B. Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 180.

⁵⁴ M. Alcívar Cuello, *Medioambiente y estudios del discurso*, en C. López Ferrero, I. Carranza, T. Van Dijk (eds.), *Estudios del discurso/The Routledge handbook of Spanish Language Discourse Studies*, London-New York, Routledge, 2022, p. 302.

ISSN 2531-6451