



Universitat Ramon Llull

TESIS DOCTORAL

Título

**RADICI TEOLOGICHE DELLA METAFISICA
DI XAVIER ZUBIRI**

Realizada por

VALENTINA AMBROSIO

en el Centro

**FACULTAT DE FILOSOFIA DE CATALUNYA
UNIVERSITAT RAMON LLULL**

y en el Departamento

**FILOSOFÍA TEORÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Y DE LA CIENCIA**

Dirigida por

Dr. CARLES LLINÀS PUENTE

*“La experiencia religiosa viviente como único medio legítimo
para el conocimiento de los dogmas.”*

Pável Florenski,
La columna y el fundamento de la verdad

INDICE

INTRODUZIONE	9
--------------------	---

PRIMA PARTE: CONTESTO STORICO E VITA DI XAVIER ZUBIRI

Capitolo I. XAVIER ZUBIRI E IL DIBATTITO MODERNISTA	18
1.1. Introduzione alla nascita del modernismo	24
1.2. Polemica del modernismo: breve percorso storico a partire dal caso concreto di Loisy	28
1.3. Zubiri nel contesto modernista (1916 -1927)	34
1.4. Abbandono delle idee moderniste e processo di secolarizzazione (1928-1935)	41
1.5. Oblatura e incontro con Dom Warnach (1936 - 1944)	47
Capitolo II. ZUBIRI E LA TEOLOGIA DEL MISTERO	54
2.1. Odo Casel e il movimento liturgico	55
2.1.2 . Mistero Cristiano e mistero pagano	59
2.1.3. Elementi caratteristici del Mistero come forma di culto	64
2.2 Warnach e il Mistero di Cristo	68

Capitolo III. L' INFLUENZA DI WARNACH NELLA TEOLOGIA DI ZUBIRI	74
3.1. Introduzione a “El Ser sobrenatural...”	75
3.2. Influenza dell' inedito di V. Warnach nel “El Ser sobrenatural..”	88

SECONDA PARTE: ANALISI DELL'OPERA *SOBRE LA ESENCIA*

Capitolo IV. PRIME RIFLESSIONI SU <i>SOBRE LA ESENCIA</i>	108
4.1. Zubiri e l' influenza aristotelica	117
4.2. Critica dell' essenza nella fenomenologia di Husserl	120
4.3. L' essenza come concetto della cosa	125
4.3.1. L' essenza come concetto formale.....	127
4.3.2 L' essenza come realtà del concetto oggettivo	133
Capitolo V. TRE CIRCOLI PROBLEMATICI	137
5.1. Primo cerchio: l' essenziabile	139
5.2. Il cerchio: l' essenziato.....	142
5.3. III Cerchio. L' essenza	146
5.3.1. Note essenziali come momento ultimo della sostantività	150
5.3.2. Individualità dell' essenza	153
5.3.3. L' essenza come momento costitutivo e inalterabile	158
5.4. L' essenza come momento fondante sostantivo	162

Capitolo VI. LA PRIMARIETÀ DELL' UNITÀ ESSENZIALE	166
6.1. Ragione formale della primarietà dell' unità essenziale	167
6.2. Unità essenziale come necessità primaria	170
Capitolo VII. LA PROBLEMATICAM DEL BINOMIO ESSENZA REALTÀ	174
7.1. Funzione del Logos rispetto all' essenza	175
7.1.2. La questione intrinseca della “ <i>talidad</i> ”	177
7.2. Aspetto radicale ed unico dell' essenza	179
7.2.1. Breve excursus storico: l' idea trascendentale secondo la filosofia moderna	180
7.2.2. Concezione dell' ordine trascendentale secondo la filosofia scolastica	183
7.2.3. Breve analisi dei concetti di Realtà ed Esistenza	185
7.2.4. Confutazione della subordinazione dell' esse della copula rispetto all' esse <i>reale</i> ..	189
7.3. A proposito dell' ordine trascendentale in quanto ordine	192
7.3.1. Analisi della struttura trascendentale come interdipendenza costitutiva	196
Capitolo VIII. L' ESSENZA SECONDO L' ORDINE TRASCENDENTALE	199
8.1. Carattere talitativo dell' essenza	200
8.2. Struttura trascendentale della realtà	204

**TERZA PARTE: *SOBRE LA ESENCIA*. ULTERIORI RIFLESSIONI
E POSSIBILI INTERPRETAZIONI**

Capitolo XI. SINTESI DEL SISTEMA FILOSOFICO DELL'OPERA	210
11.1. La realtà	216

11.2. L' essenza della realtà	220
11.3 Meditazione metafisica	227
Capitolo XII. ESPERIENZA RELIGIOSA E REALTÀ ULTIMA	232
12.1 <i>Helenismo y Cristianismo</i>	244
12.1.1 Il soprannaturale in San Paolo	250
12.2 “El Ser sobrenatural” nella filosofia di Zubiri	258
12.3. Breve riflessione su ”Il problema del male” di Zubiri	264
12.4 L’ Eucarestia come presenza reale	273
12.5 Dio e la dominazione della realtà	283
Conclusione	291
Bibliografia	300

Introduzione

Una riflessione sulle radici teologiche di un filosofo è sempre stato un terreno arduo da affrontare, oggi giorno più che mai, dovuto alla perenne diatriba tra fede e ragione, brillantemente dissezionata da grandi teologi e da illustri filosofi. Non è nostro obiettivo ripercorrere le vicissitudini del dibattito ancor del tutto vivo nelle righe di qualsiasi assunto seriamente intellettuale. L'apparente discordanza e la feconda affinità che smuovono le profondità di questa atavica questione, verranno riproposte implicitamente in questo nostro lavoro di ricerca, perché la nostra indagine viene indirizzata al movimento interno di un grande filosofo, e anche teologo, del XX secolo.

Xavier Zubiri rappresenta realmente e fisicamente la problematica di ripensare la filosofia e la teologia alla luce del mondo della tecnica e dell'ateismo, del mondo in cui la realtà è stata significativamente offuscata dalla logificazione del pensiero, dalla reificazione della realtà, e in cui il discorso teologico sia emarginato, considerato un impoverimento delle asserzioni filosofiche. Nel mondo del sincretismo e dell' antropologia religiosa, in cui tutto viene spiegato e codificato secondo le nuove spinte tecnologiche, la tradizione e le questioni metafisiche vengono relegate alle epoche passate. L' urgenza di ripercorrere il pensiero di un grande filosofo come Zubiri, e di rintracciare nel suo imprescindibile sistema filosofico le possibili radici teologiche, è per noi un' esigenza di massima importanza, per ricollocare la questione filosofica e quella teologica. Infatti gli scritti di Zubiri analizzano la maggior parte dei problemi fondamentali della filosofia e della teologia. La recezione del suo pensiero, che si sviluppa lungo una traiettoria di settant' anni, è un intenso dialogo con i pensatori del momento, seguendo le linee del rigore e della costante ricerca del fondamento ultimo.

L'instancabile lavoro del filosofo è quello dunque di gettare luce sulle dimensioni dell'umano e del divino, del dar ragione dell'uno e dell'altro, e di costruire un solido edificio che possa sopravvivere alle interperie e al passare del tempo. L'edificio che Zubiri ha costruito nell'arco di una vita, è una meravigliosa architettura, le cui fondamenta sono composte da una solida metafisica, che è andata perfezionandosi nel tempo. Però le basi, si trovano ancora perfettamente intatte e attuali, cosicché riprendere il primo grande scritto della maturità, *Sobre la esencia*, non deve sembrare una scelta azzardata per raggiungere il nostro obiettivo. Infatti la selezione dei testi raccolta in questo lavoro deve essere concepita a partire dalla nuova corrente di studi sviluppatasi nell'ultima decade, dedicata a ripercorrere il cammino teologico come via d'accesso privilegiata al pensiero del nostro autore, e non limitandosi a riconoscere il filosofo Zubiri, solo a partire dalla sua opera più matura, la trilogia di *Inteligencia Sentiente*.

Senza togliere nessun merito alle pagine dedicate all'interpretazione canonica, quello che umilmente ci proponiamo è partecipare all'inaugurazione di una via parallela per comprendere Zubiri, una via preferenziale, quella del discorso teologico e dell'esperienza religiosa. Facendo riferimento costantemente alla tesi di Guillermina Muñoz Díaz, *La teología del misterio en Zubiri*¹, proponiamo dunque un'analisi dei fondamenti teologici, e soprattutto della teologia del mistero, nella trama metafisica del nostro autore. Infatti, che cosa significa rintracciare le radici di un pensatore, se non quello di intravedere l'ispirazione primaria che fa sì che il processo intellettuale si cristallizzi in concetti e del quale non sempre risulti facile la risalita alla sorgente preconettuale.

Il fatto che la filosofia venga concepita come pura, non impedisce alle inquietudini iniziali di essere il frutto di un orizzonte non solo ascrivibile alla purezza della ragione dialettica. La profonda fede di Zubiri e le sue vicissitudini biografiche, formano parte del momento comune a qualsiasi pensatore in quanto tale. Per cui le asserzioni gnoseologiche non sono in contraddizione con le più intime e pressanti questioni teologiche.

¹ G. Muñoz Díaz, *La teología del misterio en Zubiri*, Herder Editorial, 2008. Questo volume è la sintesi della tesi di dottorato in teologia, dal titolo "El mistero deificante". *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.

Le tribulazioni esistenziali rappresentano l'humus vitale del procedimento sistematico e della specificità della filosofia di ogni autore.

“El juicio de la crítica filosófica no lleva a Pascal a una duda [...] sino a una rigurosa angustia que, sobreponiéndose a sí misma, encuentra paradójicamente en el abismo del alma y del mundo el punto de apoyo que le lanza a asirse a la verdad de la inteligencia y a una divinidad trascendente [...] Se puede, en efecto, atesorar toneladas de conocimientos filosóficos y no haber rozado ni tan siquiera de lejos el más leve vestigio de auténtica vida filosófica.”²

Obiettivi

La necessità che ci ha portati a compiere questa ricerca è stata la dirompente novità che ha rappresentato lo studio sulle influenze della *Mysterientheologie* nella filosofia di Zubiri. La conoscenza che il nostro autore ha avuto modo di approfondire, tanto dell'opera di Casel, come quella di Warnach, riportata alla luce grazie all'apertura nel 2003 dell'archivio e della biblioteca dell'autore, hanno scosso il nostro interesse per riprendere in mano la metafisica zubiriana e per studiare i punti d'incontro di questi due orizzonti speculativi. L'apportazione effettuata dagli ultimi studi inerenti alla questione teologica, ha dato l'avvio a questo lavoro, per cui la

² X. Zubiri, introduzione a *Pensamientos*, di Pascal, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1962, pag.10. Il testo citato si trova anche nell'opera di Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pag. 131.

lettura dei testi con tema esplicitamente teologico della produzione zubiriana, così come la recente edizione del famoso corso di *Helenismo y Cristianismo*, di Alianza Editorial, ci hanno offerto la possibilità di giustificare in parte la posizione della Díaz Muñoz. Alla ricerca già iniziata dalla studiosa, abbiamo l' intenzione di apportare la continuità del discorso teologico in quello filosofico, nell'attualizzazione del mistero di Cristo e dell' unità dell' umano e del divino. Speriamo che una prima apportazione qui fornita, possa essere l' inizio di una serie di studi congiunti di inestimabile valore intellettuale.

La scelta di prendere in considerazione principalmente il testo del 1962, *Sobre la esencia*, deve essere vista secondo l' esigenza cronologica di poter riscontrare a partire dalla prima grande opera sistematica, i parallelismi con lo scritto "El ser sobrenatural y la deificación en la teología paulina", in cui si fa riferimento implicito alla dottrina di Casel e del suo discepolo. La nostra intenzione si dirama quindi dalla possibilità che questa iniziale adesione alla teologia del mistero e dell' oblatura benedettina ricevuta da Zubiri e da sua moglie Carmen Castro, non sia un episodio isolato nella vita del filosofo, ma che abbia avuto dei tangibili riscontri anche nella prima stesura della sua metafisica, una metafisica che, come vedremo è impregnata della patristica greca, in cui il costante riferimento nella concezione della realtà e della realtà in essenza, orbitano attorno alle grandi ispirazione della tradizione greca e della teologia paolina, così come la stessa terminologia viene riproposta in un contesto più rigoroso, ma pur sempre mantenendo l' iniziale legame con la tradizione.

Con questo lavoro si vuole dimostrare in ultima istanza, la fondamentale apportazione dei dogmi cristiani nella speculazione all' interno dell' elaborazione delle preoccupazioni metafisiche esposte in *Sobre la esencia*, l' insistenza sulla realtà fisica come principale oggetto della dissertazione, e a sua volta la sua fondazione infondata nella realtà assolutamente assoluta, a cui viene dedicato poco spazio, ma che riteniamo necessaria e sufficiente per collegarla direttamente alla realtà divina, concepita come estatica effusione dell' *agape*, intesa come categoria metafisica della realtà divina, e via d' accesso per la deificazione dell' uomo, considerato come

vedremo, essenza aperta e costitutivamente religata: il problema di Dio è il problema della religazione, esposto già nell' uomo, per il solo fatto di trovarsi già nella realtà.

La scrittura di Zubiri si caratterizza per la volontà di una realtà concreta e la luce del mistero sacramentale innonda la sua opera, di fronte al fallimento del razionalismo e dell' individualismo, aspirando a promuovere la liturgia, riscontrabile come vedremo fino all' ultimo periodo della sua vita, in quanto solo la liturgia è la vera fonte d'amore che unifica l' uomo attraverso l' unità con Cristo, continuando sotto lo spirito delle fonti della teologia paolina, dei Padri greci e della liturgia. Leggere Zubiri a partire da Zubiri, questo è il proposito che ci siamo dati, inoltrarci nelle nervature della sua prima produzione e riscontrare il cerchio in cui si racchiudono le preoccupazioni decisive per il percorso metafisico qui intrapreso.

Metodologia

Il nostro studio è stato diviso in tre parti. Nella prima sezione ci occuperemo di analizzare il contesto storico in cui si sono sviluppate le radici del pensiero del giovane Zubiri, soffermandoci su una questione fondamentale, che lasciò una grande impronta nella traiettoria intellettuale dell' autore, ossia il dibattito modernista e le conseguenze che comportò in teologia e in filosofia. Come vedremo l' iniziale entusiasmo cederà presto il posto a una profonda crisi religiosa che sfocerà nell' incontro nuovo e rigenerato della dottrina monastica benedettina e della scuola della teologia del mistero, le quali ristabiliranno le convinzioni cristiane come fedele e come oblato, già a partire dagli anni trenta, e nel piano filosofico si tradurranno con il corso di *Helenismo y Cristianismo*. Si esporranno inoltre le similitudini dello studio della patristica greca svolte nel "Ser sobranatural..." con la dissertazione di Warnach, il

discepolo di Casel, il quale possiede una maggior capacità sistematica del maestro, risultando più immediato il confronto con la concezione di Zubiri rispetto a temi fondamentali, come quello dell' *agape* cristiana e della portata metafisica e ontologica delle affermazioni che entrambi porteranno avanti.

Uno studio mirato della teologia del mistero è già stato effettuato, quello che interessa qui è invece la considerazione di conoscere un nuovo tipo di interpretazione, del tutto fondato, capace di riportare alla luce un aspetto per troppo tempo dimenticato, l' aspetto che probabilmente ha alimentato tutto il tessuto gnoseologico dell' autore, la problematica del cristianesimo, del Dio incarnato e della sua presenza reale. Leggere Zubiri significa allora immergersi in un linguaggio preciso, onesto e rigoroso, senza perdere mai lo sguardo profondamente umano e da uomo di fede, rivelando il suo amore verso la verità, e affrontando i nodi imprescindibili che si presentano a qualsiasi persona che voglia intraprendere il cammino della comprensione della realtà in quanto tale, e dell' uomo in quanto parte di questa dimensione, ubicata nell' orizzonte della creazione.

Percorrere la parte più sistematica della produzione zubiriana è ciò che ci proponiamo nella seconda parte, in cui passeremo a rassegna le pagine di *Sobre la esencia*, facendo un' analisi concorde al testo e sottolineando i passaggi che a nostro avviso contribuiscono a rafforzare la presenza della teologia greca e paolina nella trattazione della realtà in essenza, della struttura costitutiva della cosa reale e dell' unità sostantiva delle note costituzionali. Crediamo sia uno passo necessario, se vogliamo mostrare la struttura del pensiero metafisico del nostro autore alla luce dell' ispirazione metafisica della teologia greca e della ripresa che la teologia del mistero fa della stessa, esigendo una ricentramento del discorso teologico, così come la scelta di proporre una dissertazione metafisica che si confrontasse con la tradizione e dalla tradizione reintegrasse quegli elementi che possano ricondurre la filosofia ancora una volta alle domande ultime, così come lo è la realtà per Zubiri.

La terza parte racchiuderà allora le prime due, dando ragione del contesto religioso di Zubiri, attraverso i lavori esplicitamente teologici, in cui la

terminologia esposta nella sua metafisica, acquisterà qui un valore aggiunto, l' applicazione diretta nelle questioni specifiche della teologia cristiana. Riprenderemo lo sforzo compiuto nella parte centrale per trovare un riscontro diretto sia nel testo d' origine paolina sia nei lavori apparentemente filosofici, ma con evidenti quesiti teologici. Ci ritroveremo ad analizzare direttamente la questione dell' Eucarestia, nell' ordine della dogmatica e nella visione patristica. La nozione di realtà si vedrà allora indissolubilmente legata alla relazione con l' esperienza del mistero sacramentale, così come concepita dalla liturgia cattolica secondo Casel, e scopriremo l' insospettata fecondità che la dogmatica cristiana fornisce alla solidità metafisica di Zubiri, dedicata in parte alla comprensione del mistero pasquale, nell' economia della deificazione e nel culto cristiano, ripensando il nucleo essenziale del cristianesimo, inteso come un' azione che riproduce la morte e la resurrezione di Cristo, e in cui l' azione fondatrice di Cristo consiste nella plasmazione reale ed effettiva nell' essere del fedele, in una modalità fisica e personale.

L' esperienza religiosa e quella intellettuale ricoprono in questa sezione un tutt' uno, senza mai perdere il rigore tanto ambito e realizzato nelle opere dell' autore. Il nostro lavoro deve essere perciò concepito alla luce di un nuovo approccio d' analisi dell' opera *Sobre la esencia*, della contestualizzazione di quest' ultima nella cornice dell' influenza della teologia del mistero, e della costante ricerca da parte del nostro autore di stabilire una giustificazione della teologia e della ricchezza del mondo liturgico come fonte privilegiata d' ispirazione per la manifestazione della realtà assoluta e del legame con l' uomo. La metafisica di Zubiri non può prescindere da questa fondamentale apporto, per cui il dialogo con la storia della filosofia è solo uno dei modi in cui il nostro autore prepara la costruzione dei momenti fondamentali della realtà in quanto tale. La purezza del pensiero filosofico di Zubiri non perde di vigore, anzi acquista profondità nella ricerca delle questioni ultime, in accordo con la tradizione cristiana, rappresentando così un infaticabile sforzo per raggiungere la verità.

PRIMA PARTE

CONTESTO STORICO E VITA DI X. ZUBIRI

CAPITOLO I:

XAVIER ZUBIRI E IL DIBATTITO MODERNISTA

Zubiri è un filosofo e come tale è riconosciuto. Ha saputo forgiare un colossale sistema concettuale di per sé originale in costante dialogo con la tradizione filosofica. A volte però, è lecito e necessario, spingersi oltre le definizioni sedimentate, poiché i biografi hanno la tendenza di mettere in luce solo ciò che è noto e che dà valore alla loro interpretazione, tralasciando così gli interessi filosofici che eludano la principale corteccia concettuale, diluendo di conseguenza i risultati teorici considerati irrilevanti nella mappatura dei risvolti storici. A sua volta, la scoperta di un particolare aspetto biografico, che apparentemente non si allacci al cammino intellettuale ufficialmente riconosciuto, viene deliberatamente sviato e accantonato.

Nonostante l'opera di Xavier Zubiri si consideri come una totalità, il dibattito sulla classificazione dei diversi momenti della produzione zubiriana rimane aperto. Una delle prime classificazioni viene articolata da Ellacuría, in un articolo intitolato "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", dell'anno 1976 nella rivista "Realitas".³ Un'altra

³ Nel secondo capitolo dell'articolo di Ellacuría, intitolato *Génesis del pensamiento antropológico de Zubiri*, si propone la divisione della produzione zubiriana in tre tappe: la prima tappa coinciderebbe con l'abbandono dell'Università e con la pubblicazione di *Naturaleza, Historia, Dios*; la seconda sarebbe la tappa della maturazione, che andrebbe dal 1945 fino alla pubblicazione di *Sobre la esencia*; la terza e ultima tappa sarebbe quella della maturazione filosofica, dal 1962 fino agli ultimi lavori pubblicati. Ciò nonostante, posteriormente alla pubblicazione della trilogia, Zubiri riprenderà un tema che lo ha accompagnato durante tutto il suo cammino: il problema teologico, il quale va legato a un'ulteriore problematica, alla questione ermeneutica della ricezione delle opere di Zubiri.

importante classificazione appartiene a Pintor-Ramos, il quale ha cercato di elaborare diverse interpretazioni lungo lo studio dell'opera del filosofo. La più famosa di queste è sicuramente la divisione in tre tappe filosofiche: la tappa fenomenologica (1921-1928); la tappa ontologica (1928-1944) e la tappa metafisica (1944-1983). Ricordiamo poi un'altro famoso autore che si è occupato di questo compito, Diego Gracia, il quale allunga la tappa fenomenologica dal viaggio in Germania, nel 1928, fino al ritorno, avvenuto nel 1935, da cui ha invece inizio la fase ontologica, fino al 1942; e infine la tappa metafisica, che inizia nel 1945 e si suddivide in due momenti: la fase della maturazione (1945-1960) e il momento di maturità (1962-1983).⁴ Queste sono le principali apporti storiche che gli studiosi utilizzano all'ora di spiegare lo sviluppo del pensiero zubiriano.

Il ritrovarsi di fronte alla completezza degli scritti dell'autore, non più esposta a successivi ritocchi, considerata così nel suo congiunto, rende evidente la pluralità e i diversi strati in cui sono state sviluppate le tematiche e alle quali è necessario restituire l'aspetto contestuale e allo stesso tempo nasce l'esigenza di stabilire una o più chiavi di lettura che consenta di vedere, nella pluralità, l'unità. Indubbiamente l'evoluzione del pensiero e le affermazioni raggiunte alla fine della vita dell'autore, chiarifica le posizioni degli scritti precedenti.

Segnaliamo inoltre la diffusa opinione di interpretare l'intera opera del filosofo a partire dalla trilogia *Inteligencia Sentiente*, tanto per ciò che riguarda la metafisica, come per ciò che riguarda la teologia. Questa è sicuramente un'ermeneutica utile per la comprensione essenziale dello sforzo sistematico del nostro autore, sempre e quando l'obiettivo non sia lo studio della genesi del suo pensiero in relazione alle vicissitudini e agli incontri fondamentali avvenuti prima della stesura di *Inteligencia Sentiente*.

Risulta sommamente interessante la relazione tra la storia personale e quella intellettuale del filosofo, la quale appare scollegata nella maggior parte delle ricerche biografiche, dando quindi adito a una specie di riduzione direzionale delle ispirazioni,

⁴ Diego Gracia propone inoltre nel 1986, nell'introduzione al pensiero di Zubiri *Voluntad de verdad*, un'ulteriore suddivisione: nuovo orizzonte filosofico (1921-1928); il problema filosofico radicale (1931-1944); la struttura della filosofia (1945-1983).

filosofiche e non, del nostro autore. Invece, sappiamo bene, che nella vita e nella costituzione della visione intellettuale di una persona, non esistano compartimenti stagni, e che le diverse influenze e vicissitudini non possano venire stipate e differenziate in modo sostanziale le une dalle altre. Ciò che si può osservare è che trascorre quasi un ventennio tra l'uscita di un libro e l'altro ed è quanto mai probabile che ogni scritto marchi un momento specifico nella vita del nostro autore⁵.

Quando si affronta la filosofia di un autore, è quanto mai doveroso iniziare uno studio storico e analitico della genesi del suo pensiero, fissando lo sguardo al contesto storico che lo accompagna in termini di orizzonte culturale nel quale l'autore si situa⁶. Se consideriamo per un momento la nascita di un pensiero filosofico originale, come nel caso del nostro autore, vediamo come inevitabilmente la tradizione sia l'appoggio necessario affinché il pensatore possa dare i primi passi alla ricerca delle proprie affermazioni, in quanto nessuna idea esula dal passato. Da qui la difficoltà di raggiungere una certa originalità in questo campo, perché bisogna conoscere così bene la storia delle idee, per non commettere lo sbaglio di riproporre un concetto già utilizzato con la pretesa che sia nuovo. La vera originalità sta nell'attaccare o nell'approfondire, qualcosa già presente nella tradizione, e questo sforzo è decisamente necessario per la ricerca di un sistema filosofico. In questo caso il dialogo con la tradizione è pressoché fondamentale, forgiando un discorso lanciato alla *pars destruens* in vista della possibile costruzione. Un processo questo che non termina mai, rimettendo in questione le proprie affermazioni attraverso un costante dialogo con il contesto

⁵ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* nel 1923 è la sua tesi dottorale e con la sua pubblicazione si chiude il periodo accademico; *Naturaleza, Historia, Dios* nel 1944, un libro elaborato a partire da lavori scritti durante la docenza e che coincidono con il ritorno dalla Germania; *Sobre la esencia* nel 1962, l'opera matura e di indole metafisica, un nucleo centrale del pensiero del filosofo e a cui costantemente allude Zubiri quando vuole recuperare rigore negli scritti posteriori; la trilogia *Inteligencia sentiente* tra il 1980 e 1983, l'opera più attesa dagli studiosi di Zubiri. Sulla lentezza della pubblicazione, sono le parole del filosofo a ricordarcelo nel prologo di *Naturaleza, Historia, Dios* del 1942: "Muchas veces me han pedido la publicación de mis cursos. Es demasiado pedirme. Mi trabajo va hoy al ritmo de una oruga". X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pag. 20.

⁶ Nel prologo della terza edizione del libro *Cinco lecciones de filosofía* del 1980, troviamo la seguente affermazione: "La filosofía es ante todo un horizonte de intelección".

che le circonda, ricordando ogni momento l' oggetto delle proprie preoccupazioni e gli interlocutori a cui si stia rivolgendo.⁷

Come si vedrà, la metodologia di Zubiri consiste nel partire da una situazione concreta e dalla tradizione vigente, nel nostro caso quella dell' Europa occidentale cristiana. Detto questo, ci sembra opportuno aggiungere chi sono gli interlocutori a cui si dirige il nostro autore: da una parte la tradizione filosofica, dall' altra l' urgenza di rispondere alla dirimpente realtà scientifica. Rimane un terzo interlocutore, a cui invece dedicheremo questo lavoro: il dialogo con la teologia⁸.

Dialogare, distanziarsi, correggere, superare le posizioni dei propri interlocutori e se è il caso accettarle, in vista della costruzione di un sistema filosofico che sia rigoroso e che sia ripercorribile una e più volte, nella circolarità in cui si iscrivono i concetti guida del suo pensiero. L' evoluzione dell' autore si vedrà allora nella precisione con cui mano mano le idee prenderanno forma negli scritti successivi, nonostante le preoccupazioni più profonde rimangano le stesse.⁹ Perciò con Zubiri si avverte la necessità di realizzare una lettura che non riguardi solo l' analisi dell' ultima opera pubblicata in vita, a favore della comprensione

⁷ Nel 1942 Zubiri pronuncia una conferenza a Barcellona, poco prima di lasciare definitivamente l' università: "La filosofía, pues ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. Como todo hacer verdadero, es una operación concreta, ejecutada desde una situación. [...] Nadie elige su situación primaria. Incluso al primero de los hombres, Dios lo creó en una situación que no fue obra suya: el Paraíso. La filosofía no está sustraída a ésta condición", in *Naturaleza, Historia, Dio*, op. cit., pp 53-55.

⁸ Sono molte le testimonianze che sostengono l' importanza della teologia nella vita del pensatore basco. Riportiamo qui gli autori che per primi si sono accorti di questa relazione. Cfr. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Zubiri"; A. Gonzalez, *La novedad teológica*; O. Gonzales de Cardedal, "Xavier Zubiri: La verdad, destino del hombre"; F. Llenín, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*; J. F. Ortega Martinez, *La teología de Xavier Zubiri*; A. Savignano, "La dimensión teológica"; A. Torres Queiruga "Inteligencia y fe". Inoltre Zubiri risulta presente in due importanti dizionari teologici, per le sue apportazione in teologia fondamentale e sistematica. Cfr in *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle-R. Fisichella, Cittadella, Assisi, 1990; *Diccionario Teológico. "El Dios cristiano"*, a cura di X. Pikaza-N. Silanes, Secretario Trinitario Ediciones, 1992; *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, a cura di Coreth, Neidl, Pfligersdorffer, Ediciones Encuentro, 1997.

⁹ Carmen Castro ricorda i "Nodi" che tormantavano Zubiri, perché potevano mettere a prova l' intero edificio intellettuale: "Lo que le causaba gran temor, justificado, eran sus por él llamados "nudos", ¡sus angustiosísimos nudos! Sucedia que muchas de sus ideas [...] resultaban de difícil encaje al pronto con lo ya pensado y estructurado. Y entonces estas ideas se enredaban, se anudaban sobre sí mismas. [...]. Nunca sucedió tal desastre; sus nudos nunca fueron godianos por fortuna". En C. Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, 1991, pp 157-158.

delle precedenti, ma che ritorni alle radici di quei testi in cui le linee guide siano solo accennate, insinuate, non esplicitate con rigore.

A questo proposito, ci pare quindi doveroso iniziare il nostro lavoro, tracciando una prospettiva storica che ci aiuti a situare meglio i risvolti biografici e il conseguente orizzonte filosofico, soprattutto per indicare le linee guida del pensiero e le radici della propria visione intellettuale; dedicheremo maggior attenzione agli anni precedenti al 1962, anno in cui il filosofo editò la prima edizione di *Sobre la esencia*, sua prima grande opera sistematica.

Cercheremo allora di considerare il sistema filosofico di Zubiri da un'ottica diversa dalle canoniche interpretazioni biografiche, poiché ciò che ci proponiamo è di mettere in luce un aspetto per lungo tempo emarginato dai risvolti biografici del filosofo e, come vedremo, di fondamentale importanza per la comprensione dell'assetto concettuale del nostro autore. È nostra intenzione mostrare e descrivere alcuni risvolti storici ben specifici tralasciati dalla biografia ufficiale, dei quali si è fatta menzione solo negli ultimi anni.

Per riuscire nel nostro intento, dovremo soffermarci brevemente nei rivolgimenti storici e ideologici appartenenti a un contesto ben preciso, il quale ci aiuterà a chiarificare le ombre costanti nelle vicissitudini personali e intellettuali di Zubiri. Questo nostro primo capitolo avrà quindi come orizzonte concettuale un momento specifico e la nostra attenzione si focalizzerà quasi esclusivamente su di esso, perché per molto tempo si è visto dimenticato o quanto meno tranquillamente messo da parte.

Come vedremo, sarà il mondo cristiano dei primi anni del Novecento che ci condurrà alla riscoperta di alcune delle possibili radici teologiche del nostro autore. In modo specifico, attraverso la polemica modernista e successivamente alla considerevole influenza del movimento della *Mysterientheologie*. Sarà proprio nelle reazioni e nelle risposte alla polemica modernista che verrà tracciata una pista importante per la comprensione, attraverso una nuova ottica, dei concetti fondamentali della filosofia zubiriana.

Si vedrà come in un primo momento, il giovane filosofo si avvicinerà esplicitamente alla spinta di innovazione ecclesiastica fortemente voluta da una generazione

di giovani intellettuali, i quali pur servendo la Chiesa, desideravano, chi più chi meno, un compromesso tra il pensiero ecclesiastico e le domande ed esigenze di una società europea del XX secolo, a cui la scienza e le altre discipline umanistiche aprirono un nuovo modo di concepire l' esistenza e il mondo circostante.

Attraverso la corrispondenza di Zubiri, evinceremo come l' orizzonte della seconda decade del Novecento costituisca una forte scossa per il suo pensiero religioso, e la sua vita. Considereremo tre grandi tappe religiose, precedenti all' approccio teologico della maturità:

- La tappa modernista (1916-1927)
- Processo di secolarizzazione(1928-1935)
- Oblatura e incontro con Dom Warnach (1936-1944)

Siamo coscienti che la schematizzazione possa sembrare quanto mai forzata nella fluidità delle vicissitudini personali, però pensiamo possa situarci meglio all' interno della moltitudine degli avvenimenti e di chiarire i corrispettivi momenti religiosi. Per descrivere le tre grandi tappe religiose delle origini, dovremo immergerci nei tratti fondamentali della polemica modernista, da cui potremmo evincere le tematiche più diffuse, dalle quali il giovane Zubiri venne attratto.

Un esame approfondito delle origini storiche della polemica modernista esula dalle pagine del nostro lavoro, ciò nonostante cercheremo di mettere in risalto le profonde difficoltà vissute in quegli anni dal mondo cattolico.

1.1. Introduzione alla nascita del modernismo

In generale si può dire che il modernismo invocava a una radicale trasformazione del pensiero umano circa Dio, l' uomo, il mondo e la vita, in cui l' Umanesimo, la filosofia del XVIII secolo e la Rivoluzione Francese agirono da terreno fertile per la nascita del movimento¹⁰.

Dalla fine del secolo XIX e agli inizi del secolo XX, un' intera generazione di giovani intellettuali, di esegeti, di filosofi e di sacerdoti, si convinsero dell' importanza di mettere in moto una serie di profonde riforme teologiche ed ecclesiastiche, con il fine di ripensare la fede alla luce dei nuovi metodi storico-critici e secondo le categorie della filosofia moderna.

Implicitamente la rivoluzione scientifica e intellettuale, e i cambi sociali degli ultimi decenni del XIX secolo, minarono il primato dell' annuncio cristiano e dell' autorità morale e spirituale della Chiesa. Nonostante la parola “modernismo” venne utilizzata nell' arco del XVIII e del XIX secolo in modo sporadico, la Chiesa decise comunque di adottare una serie di misure per salvaguardare e rafforzare il carattere gerarchico e dogmatico della propria organizzazione ecclesiastica.

Si ricordi la condanna degli “errori moderni” contenuta nel Sillabo¹¹, quali: la libertà di stampa, il socialismo, il liberalismo, il matrimonio civile, il divorzio, il laicismo, la

¹⁰ Si assiste a un giro antropocentrico, in cui le riflessioni spirituali e morali rivendicavano un' autonomia rispetto all' autorità religiosa. La tendenza fu quella, seguendo la teologia liberale protestante, di recuperare il cristianesimo da un punto di vista etico e convertirlo a una specie di dottrina morale, basata sulla vita di Gesù. Cfr. David. E. Strauss, *Vita di Gesù*, 1835.

¹¹ Il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* è un elenco di ottanta proposizioni che Papa IX (pontefice dal 1846 al 1878) pubblicò 8 dicembre del 1864, insieme all' enciclica *Quanta cura* nella ricorrenza dell' Immacolata Concezione.

massoneria e il razionalismo. Nel 1870 venne promulgata l' infallibilità papale e resa definitiva durante il Concilio Vaticano I. La posizione della Chiesa si mantiene ferma anche con il successivo papa Leone XIII (1878-1903) con l' enciclica *Aeternis Patris*¹² (4 agosto 1879). Sarà però il pontificato di Pio X (1903-1914) che darà la condanna più dura al modernismo, con la *Enciclica Pascendi Dominici Grecis* (8 settembre 1907), nella cui introduzione si dichiarava come il termine modernismo fosse la parola adeguata per descrivere, sotto la medesima definizione, gli errori dogmatici e gli errori teologici. Si potrebbe affermare che gli argomenti elaborati dall' enciclica, furono considerati la prima sintesi cattolica del modernismo.¹³

Partendo dagli elementi più disparati, si costruì un sistema logico, il quale può essere descritto nei seguenti punti chiave:

- Uno spirito di completa emancipazione dei campi umani del sapere, da quello del mondo ecclesiastico: emancipazione della scienza, la quale può inoltrarsi al campo della ricerca, senza temere alcun conflitto con la Chiesa; emancipazione dello Stato da qualsiasi controllo da parte dell' autorità religiosa; emancipazione della coscienza privata, le cui ispirazioni non devono essere invalidate dalle definizioni papali o dagli anatemi; emancipazione della coscienza universale.

¹² L' "Aeternis Patris" è la terza enciclica di papa Leone XIII, promulgata il 4 agosto 1878, ne citiamo un estratto riguardante il modernismo «Se qualcuno medita sull' acerbità dei nostri tempi e comprende bene la ragione di ciò che in pubblico e in privato si va operando, scoprirà certamente che la vera causa dei mali che ci affliggono e di quelli che ci sovrastano è riposta nelle prave dottrine, che intorno alle cose divine ed umane uscirono dapprima dalle scuole dei filosofi, e si insinuarono poi in tutti gli ordini della società, accolte con il generale consenso da moltissimi. Infatti, essendo insito da natura nell' uomo che egli nell' operare segue la ragione, se l' intelletto pecca in qualche cosa, facilmente fallisce anche la volontà; così accade che le erronee opinioni, le quali hanno sede nell' intelletto, influiscano nelle azioni umane e le pervertano».

¹³ Secondo Emilie Poulat, nella sua tesi *Histoire et dogme dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962, il tempo della crisi modernista fu più che altro un' incomprendione tra le autorità ecclesiastiche e coloro che pretendevano di rinnovare il pensiero cattolico. Per cui il sistema modernista fu piuttosto una costruzione dell' Enciclica Pascendi. In realtà più che un movimento furono vari tentativi di considerare il mondo moderno e di rapportarlo al mondo cattolico. Tentativi di diverso rango e che agivano in diversi terreni, che si identificavano nella sola convinzione di attuare dei cambi per la riconciliazione del pensiero cattolico e di quello moderno.

- Agnosticismo filosofico (ispirato a filosofi come Kant, Comte o Spencer).
- Una teoria immanente della religione in cui essa venga definita a partire da concetti antropologici, come terreno comune a tutte le dottrine religiose.
- Sostituzione del dogma a favore dell' esperienza religiosa. La Bibbia non sarebbe più la sola espressione della verità rivelata al popolo cristiano.
- Conoscenza scientifica della fede e delle verità cristiane. Egesi come approccio fondamentale nello studio critico della Bibbia. Recupero delle verità storiche sulla figura di Gesù.
- Frammentazione della religione nella vita morale e nella giustizia sociale.
- Uno spirito di movimento e di cambio, con una inclinazione a un tipo di evoluzione che aborra qualsiasi cosa fissa e stazionaria.
- Possibilità di riforme nelle istituzioni ecclesiastiche, malleabili alle esigenze dei tempi attuali.
- Uno spirito di riconciliazione di tutti gli uomini, una sorta di sentimento filantropico universale, auspicando così a un dialogo interreligioso, che abbia come punto di raccordo il superamento di ogni differenza dottrinale.

Ciò che caratterizzava e giustificava tutte queste tesi, era il comune denominatore dell' immanentismo. In nome di tale “principio”, la religione incominciò a venir osservata da un punto di vista prettamente storico. L' interpretazione avveniva cioè, dal basso verso l' alto: la religione, ispirandosi alle teologie liberali protestanti, si ridurrebbe, per così dire, a un' esigenza di tipo vitale. Perciò la fede non sarebbe più da intendersi come un atto di

giudizio, cioè l' adesione della ragione a una verità suprema ed eccezionale, ma piuttosto come una necessità sentimentale, in ultimo termine, di tipo morale.

Si verrebbe ad eliminare la separazione tra ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale, cosicché la conoscenza di Dio avverrebbe a partire dallo spirito umano e non più dalla Rivelazione divina. Uno dei tratti fondamentali di questa versione immanentista della lettura della Bibbia, fu quello di basarsi sulla distinzione di un Gesù della storia e di un Cristo della fede, rivelando così una prima distanza metodologica tra scienza e teologia, di modo che la stessa Bibbia venne considerata secondo due diverse prospettive: quella scientifica dello storico e quella del teologo o del credente. Ci troviamo qui nel campo dell' esegesi biblica e della rivendicazione dell' indipendenza delle scienze religiose rispetto al monito del magistero ecclesiastico.

Detto ciò, si comprenderà del perché non sia azzardato considerare tale polemica come una delle più difficili crisi vissute dal mondo cattolico. Così forte fu la scossa che lo percorse, che portò molti a concepirla come una specie di “guerra civile” avvenuta all' interno della chiesa cattolica.¹⁴

¹⁴ In ogni caso è doveroso ricordare come coesistessero posizioni alquanto eterogenee al riguardo: dalla corrente conservatrice che rifiutava qualsiasi intervento da parte della corrente modernista; a chi invece era incline a una certa apertura, ma che in fin dei conti aderiva alla parte conservatrice; a chi ammetteva la necessità di una certa adesione alle riforme cercando però un possibile punto di incontro tra le due parti (La Prune, Blondel, Lagrange) e il lato più radicale, in aperta polemica con il magistero ecclesiastico (Loisy, Tyrell, Le Roy).

1.2. Polemica del modernismo: breve percorso storico a partire dal concreto di Loisy

Ciò che in quel tempo diede adito alla polemica, quasi come una scintilla, fu l'apparizione del volumetto dell' abate Alfred Firmin Loisy (1857-1940) *L' Évangile et l' Église* (1902)¹⁵.

Loisy era un sacerdote specializzato nell' Antico Testamento e professore all' *Institut Catholique* di Parigi dal 1889 al 1893. Scrisse quel volume in risposta all' interpretazione del cristianesimo che Adolf von Harnack (1851-1930), esegeta protestante di fama internazionale, diede nelle sue lezioni presso l' Università di Berlino, successivamente raccolte nel volumetto *Das Wesen des Christentums*¹⁶.

Loisy affermava nel suo scritto, che le verità teologiche e i dogmi erano in realtà elaborazioni delle primitive comunità cristiane di fedeli e di conseguenza esse non avevano alcuna immediata referenza rispetto la realtà storica. Perciò, la resurrezione Cristo, la sua persona divina e la costituzione della Chiesa per volontà di Cristo, non dovevano essere relativizzate a nessun fatto storico. Loisy accusava Harnack di non scorgere la continuità tra la Chiesa e il Vangelo e di procedere come un filosofo nell' analizzare i passi biblici e non come uno storico.

¹⁵ Cfr. E. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernistica*, Brescia, 1967. Dello stesso Poulat, cfr. *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Centurion, Paris 1984.

¹⁶ A. Von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900. La tesi principale del trattato riguarda all' etereogenità del Vangelo e della Chiesa e che i dogmi della fede fossero in realtà il risultato di un processo di elennizzazione del messaggio cristiano: "Ogni riforma veramente significativa nella storia delle religioni è sempre innanzitutto una riduzione critica, perché la religione, nel corso del suo sviluppo storico, adattandosi alle condizioni esterne, attrae a sé parecchi elementi estranei unendosi ai quali produce una quantità di ibridi e di apocrifi che di necessità si pone sotto la protezione del sacro. Affinché non imbarbarisca per eccessiva esuberanza e non soffochi l'isterilità dal suo stesso rigoglio deve necessariamente venire un riformatore che la purifichi e la riporti a se stessa". *L' essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, pag. 240.

Ciò che rese tanto celebre Loisy nelle vicende moderniste, fu quindi l'inaugurazione dell'uso del metodo dello storicismo, il quale venne considerato come l'unico mezzo valido nella comprensione della religione e soprattutto dell'atteggiamento umano nei confronti delle verità teologiche. Loisy considerava l'essenza del cristianesimo la sua capacità evolutiva, leggendola come una realtà vitale che si sviluppa attraverso il contatto con altre culture ed espressioni religiose, scrive Loisy:

“Perché si dovrebbe ritenere che l'essenza dell'albero sia contenuta in una particella dal seme dal quale è sorto, e perché non si sarebbe anche effettivamente e più perfettamente realizzata nell'albero che nel suo seme?”¹⁷

L'ossatura teologica del movimento si dovette però al sacerdote irlandese Georges Tyrrell, definito da Ernesto Buonaiuti (1861-1909) come:

“L'araldo più ardimentoso, più coerente, più intimamente pervaso di fede e di entusiasmo della causa modernistica”¹⁸.

Seppur provenendo da un passato calvinista e anglicano, Tyrrell entrò a far parte della Compagnia di Gesù, raggiungendo la notorietà nel 1899 con la pubblicazione dell'articolo “Lex orandi, lex credendi”¹⁹, ove identificava l'importanza della rivelazione con l'esperienza religiosa, considerando l'insegnamento del dogma secondario a questa. Come egli stesso venne a sostenere, la Rivelazione-esperienza:

¹⁷ A. Loisy, *Il vangelo e la Chiesa*, Ubaldini, Roma, 1976, pag.76. In risposta alle sue posizioni discordanti, la Chiesa si vide costretta a prendere al più presto delle contromisure, scomunicando l'abate Loisy nel 1908.

¹⁸ E. Buonaiuti, *Storia del Cristianesimo*, 3 voll., Dall'Oglio, Milano 1941, pag. 651. (nuova edizione in un solo volume a cura di Cesare Marongiu Buonaiuti, Newton & Compton, Roma 2002)

¹⁹ La pubblicazione su “*The Month*” del mese di novembre dell'articolo “On the Relation of Theology to Devotion” poi ristampato sotto il nuovo titolo “Lex orandi, lex credendi” nella raccolta *Through Scylla and Charybdis* del 1907. Tyrrell fu scomunicato dopo che egli criticò nel giornale inglese “*The Times*” (30 settembre, 1 novembre 1907) i documenti pontifici di condanna del modernismo.

“Non può venire a noi dal di fuori; l' insegnamento può essere l' occasione, non la causa”²⁰.

Qualche anno più tardi, nella rivista *Annales de philosophie chrétienne*, Maurice Blondel (1861-1949), sviluppando il tema di fondo della sua tesi dottorale: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), proponeva una nuova forma di apologetica, assumendo gli orientamenti immanentistici del pensiero moderno, però merita soffermarci sul carteggio tra Blondel e Loisy a partire della pubblicazione de *L' Évangile et l' Eglise*. Attraverso un metodo storico, Loisy interpreta il Vangelo rintracciando una continuità tra esso e la nascita del cattolicesimo, argomentando sulla questione della consapevolezza di Cristo rispetto alla sua divinità e all' escatologia vissuta in quel contesto in relazione alle prime comunità cristiane, stabilendo che tipo di implicazione ci possa essere tra la storia e il dogma.

La ricezione del libro suscitò immediatamente molte controversie, tanto che solo una settimana dopo della pubblicazione del libro, Blondel, in una lettera inviata a Laberthonniere, si espresse in questi termini:

“[que Loisy] no busque o no muestre más que el *fieri* exterior de Cristo, la psicología humana, la evolución histórica. [...] lo que quizás es verdadero es que nuestra apologética es la sólo garantía de *su* crítica.”²¹

Il dispiegarsi della Chiesa è secondo Blondel, relativo alle prime comunità cristiane e alla loro stretta relazione con il Vangelo, ma in nessun caso può essere riferito a

²⁰ G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, London, Green and Co. 1907, pp. 305-306.

²¹ Traduzione dal francese di: M. Blondel, L. Laberthonniere, *Correspondance Philosophique*, Paris 1961, pp. 154-155, cit. dall' articolo di César Izquierdo “Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L' Évangile et l' Église*, in *Anuario de historia de la Iglesia*, n. 13, 2004, pp. 199-228.

Cristo. Lo studio di Loisy, sotto il pretesto dello storicismo, nasconderebbe invece una cristologia. Scrive Blondel a Loisy:

“Me ha parecido que la psicología del Jesus histórico que usted expresa en diversos personajes no reconoce suficientemente lo más profundo de su pensamiento y de su acción. Me ha dado también la impresión de que, a veces, usted establece semejanza demasiado restrictiva entre su forma de conocer y prescribir y el instinto, inspirado pero inconsciente, de la Iglesia. En lugar de decir absolutamente que su mirada abarcaba el desarrollo ulterior, que su *pensamiento* era extraño a tal concepción, quizá sería más exacto hablar solamente de sus *expresiones*. [...] de forma que lo que dice se encuentra perfectamente adaptado a las solas necesidades y capacidades de los contemporáneos.”

La pretesa di Loisy di assumere un compito puramente da storico per contrastare il libro di Harnack, è secondo Blondel insostenibile: l' intenzione è quella di relativizzare la persona di Cristo, costruendo una vera e propria cristologia occulta. La separazione della storia dalla metafisica è deleteria rispetto alla problematica umana e in ultimo termine alla questione soprannaturale in sé. Così scrive Blondel in una lettera destinata a J. Wehrlé, il quale inizialmente accolse favorevolmente l' opera di Loisy:

“La historia no se limita a remitirnos al momento de los testigos de los hechos que ella narra. La historia nos da el sentido y la evolución, y hace brotar de ellos la vida y la perennidad sobre las que ninguno de los primeros testigos podía estar plenamente instruido; saca de ellos la realidad permanente y fundamentalmente humana. Por eso está esencialmente connexa con los problemas morales, metafísicos y religiosos”²²

²² M. Blondel, J. Wehrlé, *Correspondence*, preparata da H. De Lubac, Paris 1969, vol. 1 pag. 63, cit. da C. Izquierdo, “Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L'Évangile et l'Église*, pag. 207.

La problematica del soprannaturale non si risolve attraverso la divisione tra fede e scienza, al contrario, la ragione soprannaturale è precedente e implicita a qualsiasi indagine storica delle Sacre Scritture. Blondel chiamerà questa prospettiva con il nome di metodo di immanenza, considerando insufficiente un'apologetica di taglio storico: non basta a dimostrare che un fatto sia vero, bensì che esso sia realmente significativo. Di conseguenza qualsiasi domanda ulteriore rispetto alla vita di Cristo perderebbe significato, perché è il dogma, secondo Blondel, il principio della conoscenza storica, in quanto la verità trascende la mera storicità.

Fin dall'inizio la domanda di Harnack sull'essenza del cristianesimo sarebbe tendenziosa, così come la refutazione di Loisy, esprimendosi attraverso un metodo storico e rimanendo nella stessa linea del suo interlocutore. La nozione che Loisy pretenderebbe giustificare andrebbe nella stessa direzione del pensiero di Harnack, ed entrambi non farebbero altro che alimentare la riduzione ad un'unica idea del cristianesimo primitivo come un'escatologia della parusia incarnata nella figura di Cristo²³, mentre, come sostiene Blondel, nel cristianesimo esistono un insieme di azioni e manifestazioni che non sono conciliabili in un solo concetto.

Questo breve resoconto ci è utile per capire come all'interno del nome "modernismo", ci siano in realtà posizioni molto distanti le une dalle altre, come nel caso di Loisy e Blondel, e che probabilmente l'intenzione di fondo che muoveva queste personalità, era quella di conciliare da un lato, la Rivelazione cristiana con il metodo storico e dall'altro quello di rintracciare nel kantismo un succedaneo al tomismo.

Le conseguenze a questa spinta di innovazione e di profonde inquietudini, risuonarono all'interno della Chiesa cattolica come una minaccia, così grave, da indurla a mettere in moto una serie di divieti e di rigidi controlli, che a breve sfociarono in un clima di sospetto verso chiunque promuovesse o solo simpatizzasse ad una apertura alle idee

²³ In una lettera di Loisy inviata a Wehrlé: "Usted está infinitamente mejor informado que yo sobre mi cristología [...]. Hay un problema que estudiar, y ésa es la única opinión firme que yo tengo sobre le tema [...]. Yo no soy que un pobre decifrador de textos y la alta filosofía no es mi tema: que los filósofos me aporten luces", cit. da C. Izquierdo, "Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L'Évangile et l'Église*, pag. 213.

moderne. Chi si avvicinasse all' affermazione di un' indipendenza del metodo scientifico o di qualsiasi considerazione ispirata al kantismo, veniva allora considerato come un soggetto pericoloso e appartato dalle sue funzioni ecclesiastiche.

Fu questo un periodo di condanne, esclusioni e di grande sofferenza per molti intellettuali. La crisi fu decisamente devastante, alcuni abbandonarono il sacerdozio, altri si videro confinati in parrocchie rurali. Furono relativamente pochi quelli che poterono evitare la censura ecclesiastica. In linea di massima si considera che questo periodo si prolungò durante sessant' anni, fino all' avvento del Concilio Vaticano II.

Orbene, senza nessuna pretesa di entrare nel merito della polemica moderniste, abbiamo voluto offrire una visione generale del clima vissuto da una buona parte di intellettuali e teologi, che in parte influenzarono il giovane Zubiri e del quale egli stesso partecipò.

Detto ciò, possiamo ora ritornare al nostro autore, e iniziare a percorrere le diverse tappe della sua formazione teologica. Per riuscire nel nostro intento seguiremo il cammino tracciato dalle recenti biografie e cercheremo di evidenziare come il filosofo abbia vissuto in prima persona il dolore e il fervore della crisi modernista e le importanti conseguenze che questo abbia ripercosso nelle sue scelte filosofiche.

1.3. Zubiri nel contesto modernista (1916 -1927)

Secondo queste nuovi percorsi biografici, si può facilmente dedurre come tutta l' opera di Zubiri sia stata fortemente condizionata da questo ambiente di sospetto, e che quindi il filosofo abbia cercato di muoversi con cautela nella divulgazione del suo pensiero, camuffando per esempio in considerazioni filosofiche ciò che implicitamente erano enunciati teologici, di modo che il teologo Zubiri visse quasi nascosto, nella paura di cadere, come già avvenne, nel mirino delle autorità ecclesiastiche.

Accennando brevemente all' infanzia e all' adolescenza del nostro autore, si può dire che il fatto di essere cresciuto in un ambiente strettamente cattolico ne marcò decisamente il carattere. Bambino delicato e malato fu preda delle preoccupazioni famigliari che spinsero il primogenito, sopravvissuto miracolosamente alla fragilità dei primi anni di vita, alla naturale via del sacerdozio. Studiò nel Collegio di Santa Maria, un' istituzione retta dai fratelli mariani, un ordine religioso che ebbe già problemi in Francia per le sue aperture ai tempi attuali.

Ciò che il direttore di allora, Padre Domingo Lázaro, uomo di solida formazione culturale, voleva condurre, era una polemica alla pari con le nuove tendenze liberali religiose, a partire cioè dallo stesso terreno dell' avversario, conoscendone i testi e discutendone le tesi. Non fu difficile per Zubiri entrare in contatto con i lavori di Bergson, Darwin, Kant, Comte, Spencer, e contrariamente all' intenzione iniziale del Padre Lázaro, avvicinarsi sempre più alle teorie di questi autori. Una volta terminato il diploma, nel settembre del 1915, Zubiri entrò nel Seminario Conciliar di Madrid, diretto dal sacerdote Juan Zaragüeta²⁴. Di questo periodo

²⁴ Juan Zaragüeta (1883-1974), sacerdote, dottore in filosofia e professore del seminario di Madrid e successivamente dell' Università Centrale. Introduce e promuove la neoscolastica in Spagna. Amico della famiglia di Zubiri e docente di Zubiri. Cfr. J. Zaragüeta, *"Zubiri, discipulo", Homenaje a Zubiri. Revista Alcalá*, pag. 271.

segnaliamo i tre brevi scritti in cui si possono scorgere le prime preoccupazioni filosofiche: *La tuberculosis en la clase escolar* del 1913, *El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino* e *La Magia parda* nel 1914.

Nel 1917 iniziò gli studi di Lettere e Filosofia presso l' Universidad Centrale di Madrid e successivamente, tra il febbraio del 1920 e il marzo del 1921, studiò all' Istituto Superiore di Filosofia dell' Università Cattolica di Lovaina²⁵. Nel Novembre del 1920 ottenne il dottorato in Teologia a Roma e nel febbraio del 1921 presenta a Lovaina la tesi per la laurea in filosofia con il titolo *Le problème de l' objectivité d' après Ed. Husserl: la logique pure*. Otterrà il dottorato a Madrid nel 1921 con la tesi *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*²⁶, il cui direttore fu Ortega y Gasset e pubblicata nel 1923. Nel settembre del 1921 si ordina sacerdote a Pamplona; nel 1922 venne denunciato anonimamente al Vescovo della sua diocesi e scomunicato dalla chiesa sotto l' accusa di sostenere le tesi eterodosse affini al modernismo. Nel 1926 vinse per concorso la cattedra di Storia della Filosofia nella Università Centrale di Madrid e nel 1928 si trasferì a Friburgo per studiare con Husserl e Heidegger. I primi scritti non accademici appaiono a partire dal 1925: *La crisis de la conciencia moderna* e un' analisi del libro *La edad media y nosotros* di P.L Landsberg. Nel 1926 viene alla luce l' articolo "*Filosofía del ejemplo*" e la recensione al libro *Psicología* di F. Brentano.

Da ciò che si può ricostruire, la crisi spirituale di Zubiri ricoprì pressoché un decennio, che va dal 1915 fino al 1927. Durante questa decade, Zubiri non riuscì a incontrare pace e armonia, tanto forte era il sentimento di angoscia che lo perseguitava, proprio alla luce della sua condizione di sacerdote e delle sue sempre più profonde inquietudini rispetto alla religione. Corominas nel suo esaustivo articolo "Xavier Zubiri y la crisis modernista"²⁷, ci mostra un resoconto delle idee che plausibilmente originarono il conflitto vitale di Zubiri, partendo soprattutto dall' analisi della sua corrispondenza.

²⁵ Per un maggior approfondimento sul periodo di Lovaina cfr. G. Marquinez Argote, "El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina. Análisis". Bogotá, 1986, pp. 241-301, e anche A. Pintor Ramos "El joven Zubiri: fenomenología y escolástica", *La ciudad de Dios* n° 199 (1986), pp. 311-326.

²⁶ Cfr. A. Pintor Ramos "Zubiri y la fenomenología". Varios. *Realitas III-IV* (1979), pp. 389-565.

²⁷ J. Corominas, "Xavier Zubiri y la crisis modernista", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, 2006, pp. 24

Tra le tesi assunte da Zubiri troviamo per esempio la difesa dell' immanentismo, che come abbiamo visto fu il motore principale di tutte le dissertazioni moderniste. L' immanentismo venne denunciato nell' enciclica *Pascendi* in modo così esplicito che Zubiri scrivendo a un suo compagno affermò:

“El immanentismo no se puede rechazar de una manera tan quirúrgica como hace la encíclica *Pascendi*”.²⁸

Tuttavia, ci teniamo ad osservare che l' immanentismo di Zubiri si installa in un orizzonte prossimo di un Dio trascendentale che mai si identificò con una concezione intimista nel rapporto umano-divino, di una religiosità cioè nata da un' esigenza umana che non riconoscesse l' obiettività della verità religiosa e che si rifugi nell' introspezione. Infatti la versione immanentista di Zubiri fu piuttosto una scelta per rilanciare una visione di Dio che non fosse definita solo a partire dalle categorie tomiste, racchiusa in sillogismo o in ragionamenti astratte e che desse spazio a un' unione con il divino attraverso una realtà religiosa originaria, la quale sappia descrivere l' essere dell' uomo e del divino a prescindere da un discorso prestabilito :

”No se llega a la religión por la vía de los razonamientos metafísicos; la religión se vive, se afirma, se da en la intuición profunda que la vida comporta en si misma en relación con la trascendencia y el valor de sus esfuerzos. Usted ha sentido, como yo, querido amigo, la trascendencia de esta vida; y en sus angustias religiosas tenemos la prueba evidente de la realidad y la fuerza de esta intuición. No necesito insistir más en ello. Dios no es la conclusión de un silogismo; es una realidad intuitiva, pero de una intuición especial. Mejor aún, ya que Dios no significa nada fuera de las criaturas, hay que decir para ser exactos que en las cosas hay un aspecto

²⁸ Carta de X. Zubiri a “Rourix”, 15-10-1921, in J. Corominas “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, pag. 24

divino que es objeto de una intuición especial: es la intuición de lo divino. Fuente única de la creencia en Dios. Porque lo esencial de la religión no es la creencia en Dios, tal y como la escolástica la define, sino la creencia en lo divino, de lo cual el monoteísmo es tan solo una expresión contingente”²⁹

Se Dio è una realtà intuitiva, lo è in un modo speciale e tale intuizione si può riscontrare nelle creature, poiché è attraverso ad esse che il divino si rende manifesto. Perciò, secondo Zubiri, è da questa realtà, profonda e misteriosa, da cui provengono le intuizioni religiose, in quanto essa stessa ne è la fonte. In altri termini essa è la dimensione ontologica dell' uomo: tutto ciò che riconosciamo come l' intero dell' essere dell' umano e del suo valore.³⁰

A partire dagli anni venti, Zubiri vide la necessità di comprendere il fatto religioso secondo le categorie fenomenologiche husserliane. L' intento però di determinare l' essenza della religione, e delle sue manifestazioni a partire dal metodo fenomenologico fallì nel momento in cui, la pretensione di analizzare il fatto religioso secondo le particolarità storico-antropologiche, cedette il posto alla ricerca di un' unità interna più che alla sua frammentazione storica.³¹

²⁹ Ivi, pag. 25.

³⁰ Sarà ciò che chiamerà anni più tardi con il termine *religación*: l' uomo, in tutto il suo essere è *religado* alla realtà, la quale ne rappresenta l' orizzonte ultimo, la possibilità ontologica. La *religación* è considerata la dimensione formale e costitutiva della realtà umana.

³¹ Scriverà Zubiri a proposito della fenomenologia e del perché le risultò insufficiente come metodo filosofico: “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 [...] 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 psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva [...] Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se hace filosofía? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente”. Prologo, in *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 13-14.

Zubiri, nei primi anni venti, scriverà ancora una volta delle sue preoccupazioni a proposito dell' ordine costituito ecclesiastico, della rigidità dogmatica del tomismo e della mancanza di pluralismo all' interno della Chiesa:

“La Uniformidad teológica que se quiere imponer como una ventaja, además de no tener ninguna realidad histórica ni psicológica, es un enorme inconveniente para la vida. Una cosa es creer en la Trinidad, otra admitir esta fantasía escolástica de las relaciones y las procesiones entre las personas divinas de que nos hablan los Concilios. Si para ser católico hiciera falta adherirse a una filosofía o una teología determinada, habría que renunciar para siempre a la Iglesia. He aquí la fuente de la crisis religiosa que atravesamos todos más o menos. Hoy nos es imposible pensar la religión bajo estas formas envejecidas, muy buenas para un cierto tiempo, pero que no dicen nada al hombre del siglo XX. E incluso si estas teorías escolásticas fueran verdaderas hay una repugnancia intrínseca a que una sociedad cualquiera, en este caso la iglesia, crea tener la competencia para imponerla bajo pena de condenación eterna”.³²

Si può evincere da questa lettera fino a che punto il giovane Zubiri fosse implicato nelle polemiche moderniste, o quanto meno si comprende il profondo disagio che permeava la vita intellettuale e personale dell' autore, il quale sembrerebbe qui oscillare tra due posizioni. Da una parte nella convinzione della veridicità e importanza del ruolo svolto dalla Chiesa, quale unica madre dell' Occidente e unico motivo di salvezza per il futuro dell' uomo del XX secolo, dall' altra nella considerazione che questo importantissimo ruolo non potesse effettivamente essere praticabile, poiché nel momento stesso in cui la Chiesa optava per la difesa incondizionata di verità indiscusse, di cui essa ne portatrice, privava della possibilità di ogni tipo di dialogo con le inquietezze di giovani teologi, sacerdoti e intellettuali dell' epoca.

³² 15 J. Corominas “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, *op. cit.*, pag. 24.

Zubiri fece lo stesso passo dei modernisti sui contemporanei, e iniziò a guardare alla Chiesa come a un insieme di regole che, se osservate, avrebbero certamente salvato il fedele, ma contemporaneamente finivano con il rilegare la Chiesa a un puro ruolo di salvezza spirituale. Questa considerazione di ridurre significativamente la Chiesa a un mero apparato di salvezza morale avveniva ancora una volta in nome di quell' immanentismo che smminuiva il valore religioso a un puro ricettacolo di precetti di buona condotta.

Zubiri riteneva che la religione cattolica fosse la unica capace di dare una sintesi del reale e di essere la sola risposta all' esigenze dell' uomo, ma appunto solo come un modello morale e pratico, per il raggiungimento di una vita piena e vissuta degnamente:

"No veo en la iglesia un sistema de verdades, sino un sistema de preceptos prácticos para desarrollar la experiencia religiosa individual y social"³³.

Quelle del giovane Zubiri erano posizioni che rientravano perfettamente nell' onda rinnovatrice delle posizioni moderniste e che significavano certamente un forte attacco alla stabilità ecclesiastica. Ciò che secondo l' autore spettava alla Chiesa, avrebbe dovuto essere una funzione culturale e pragmatica, un assicurare cioè il senso morale della vita presente, quale simbolo di tutti gli sforzi dell' umano e della trascendenza della vita umana.

Se pensiamo a quella stagione di sospetto e di controllo, dichiarazioni come quelle che Zubiri scriveva nella sua corrispondenza, avrebbero presto comportato pericolose conseguenze. E deduciamo, che è proprio a partire da questo clima di impossibilità di trasparenza, che nacquero in lui tutte quelle pulsioni di disagio e di profonda angoscia che lo accompagneranno poi per parte della sua vita.

³³ Carta de X. Zubiri a Eijo Garay, 19-03-1922, J. Corominas, "Xavier Zubiri y la crisis modernista", *op. cit.*

A ventidue anni Zubiri visse un passeggero, e tuttavia travagliato, momento di assenza di fede. Scriverà così a don Juan Zaragüeta:

“No, querido don Juan, no. Cuando la fe se pierde no es por un detalle critico ni por una actitud filosófica. Cómo se conoce que afortunadamente jamás la ha perdido usted... ¿No comprende usted que mi ruptura con la iglesia significa, de grado o por fuerza, la liquidación más absoluta de todos los valores que hasta el presente han constituido la razón de mi vida? No puedo creer, no creo. ¿Por que? No lo sé. Sólo sé que perdí la fe, tal vez para siempre. Pasaré yo, sí, y ojalá sea muy pronto y quedaran las almas grandes como las de mi infeliz padre y la de mi pobre madre, cuyo dolor pesa en mi más que el mío.”³⁴

Questa testimonianza ci descrive pienamente lo stato d' animo a cui l' autore venne a trovarsi, un momento di lotta costante, di diatriba interna, tra un sentimento a favore della fede cattolica e della volontà di mantenersi ancorato, e tra una forza della ragione che si impone nella ricerca della verità.

³⁴ Carta de X. Zubiri a Juan Zaragüeta, 20-03-1922, J. Corominas, “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, *op. cit.*

1.4. Abbandono delle idee moderniste e processo di secolarizzazione (1928-1935)

Non possiamo stabilire con certezza il momento in cui Zubiri decise di allontanarsi definitivamente dalle idee moderniste, probabilmente fu un allontanamento progressivo che iniziò posteriormente alla scomunica. La cosa certa è che nel 1928 lascerà Madrid per viaggiare alla volta di Friburgo, in Germania, lasciandosi alle spalle un profondo senso di disagio che lo stava perseguitando ormai da parecchio tempo. Perché proprio in Germania? Probabilmente perché la Germania a quel tempo era il miglior posto per studiare filosofia, le grandi personalità accademiche si trovavano a Friburgo e a Berlino.

Per superare l' aporia che lo dilaniava e trovare le risposte concettuali che non arrivarono né da Kant, né dai modernisti, dovette recarsi là dove la filosofia stava proiettando nuovi orizzonti speculativi. L' uscita da quello stato di stasi, avvenne a Friburgo, in cui vi rimarrà fino al 1931, anno in cui si incorporerà nuovamente alla docenza all' Università di Madrid. Furono questi anni di nuova e feconda attività per il giovane Zubiri, il quale ebbe la possibilità di assistere alle ultime lezioni di Husserl e alle prime del suo sostituto Martin Heidegger³⁵, con il suo famoso corso *Introduzione alla filosofia*. A Berlino, nell' anno

³⁵ Il nuovo ambiente culturale e l' incontro con Husserl e Heidegger furono decisivi per il cambio di prospettiva nei confronti della spinta modernista iniziale e per la successiva elaborazione del tema dell' uomo e del problema di Dio. A ciò contribuirà inoltre l' influenza della teologia di Karl Barth, che in quegli anni fu accolta dal mondo filosofico con vivo interesse. Barth, che studiò con i dettami della teologia liberale, quale quella di Harnack, cambiò orientamento a partire da *Epistola ai Romani* (1919). Il mondo tedesco post guerra si ritrovò a fare i conti con quella cultura e civilizzazione di cui si era ornata negli anni precedenti alla grande catastrofe. Quando gli esponenti della teologia liberale decisero di appoggiare la causa tedesca, ridussero il cristianesimo a un fatto storico, legato in quel momento alla cultura e la nazione tedesca. Barth rispose a quest' atteggiamento liberale dichiarando la superficialità della teologia liberale, nella sua pretesa di raggiungere l' essenza del cristianesimo con il metodo storico. Secondo Barth l' uomo può avvicinarsi a Dio solo attraverso la fede, alla rivelazione divina e alla grazia; qualsiasi antropologia teologica rimuove Dio dal centro per immettervi proiezioni umanistiche e storicizzate. Zubiri rimarrà colpito da questa nuova matrice teologica, tuttavia rimarrà critico verso Barth per le conseguenze della sua teoria rispetto alla realtà: “ Los grandes teólogos del protestantismo actual (Bultmann, Tillich, Barth) han roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad”, X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, 1997, pag. 74.

accademico 1930/1931, ebbe anche la possibilità di affiancarsi a grandi uomini della scienza e del sapere come Schrodinger, Plank, Romano Guardini, Einstein. Le quali scoperte scientifiche e umanistiche daranno ancor di più adito all' atteggiamento di inquietudine e destabilizzazione che il mondo intellettuale visse nelle prime decadi del Novecento, manifestazione di una sintesi di profonde riflessioni e rivolgimenti che l' uomo del XX si ritrovò ad affrontare. Imperava allora nelle scienze umanistiche la metodologia scientifica, come unico strumento di critica della realtà: la cosa in sé rimaneva esclusa da qualsiasi dialogo, la relazione diventa puramente esteriore, di mera adeguazione rispetto alla visione e alle esigenze epistemologiche dell' epoca.

Al suo ritorno in Spagna inizierà un momento di concitata attività intellettuale, con progetti di scrittura, traduzione e conferenze. Nel 1932 pubblica l' articolo *Goethe y la idea de Naturaleza*³⁶, nel 1933 invece troviamo i testi *Sobre el problema de la filosofía*, *Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart, Hegel y el problema metafísico*. Dello stesso anno è anche la traduzione di *Was Ist Metaphisik?* di Heidegger, *¿Qué es metafísica?*.

Zubiri aveva un atteggiamento di forti riserve rispetto al dilagare del positivismo, inteso come unico strumento con cui le scienze sociali investigavano la teoria conoscitiva soggetto–oggetto. Una ricerca conoscitiva in cui il soggetto si erga a fonte indiscussa di ogni possibile mediazione con la realtà, non farebbe altro che fagocitare questa stessa realtà puntando tutto sulla coscienza, ridotta, misurata e oggettivata, secondo le esigenze di un orizzonte puramente soggettivista. A questo periodo appartiene la traduzione e il prologo a *La física del átomo. Iniciación de las nuevas teorías* di A. March e la traduzione di *Muerte y supervivencia. Ordo amoris* di M. Scheler.

Scriverà Zubiri in un articolo del 1935:

³⁶ Articolo recuperato da R. Lazcano nel 1993.

“El hombre no está simplemente ante las cosas, sino que se mueve en ellas, decidiendo en cada caso sobre lo que son [...] puede emitir un juicio o fallo acerca de ellas, se fía de las cosas y se confía a ellas. Tal es el «decir»”.³⁷

La questione di fondo riguardava l' interpretazione di una realtà che non si riusciva più a categorizzare, né alla maniera di Aristotele, né a quella di Kant. Divenne sempre più difficile rintracciare la dimensione del reale: come si poteva ancora parlare dell' uomo, del mondo e di Dio? L' intento di Zubiri di ritrovare una dimensione che sia propria dell' uomo e precedente a ogni sostanzializzazione della realtà, vedrà i suoi inizi con l' articolo del 1935 “*Entorno al problema de Dios*” pubblicato in *Revista de Occidente*. Dello stesso anno è la traduzione e i prologhi a *Fenomenología del Espíritu* di G. W. Hegel e *Disputaciones metafísicas sobre el concepto de ente* di F. Suárez, così come la traduzione del libro di E. Schrödinger *La nueva mecánica ondulatoria*.

Come ci si libera dal carattere della sostanza e come concepire una conoscenza che non sia un ricettacolo di giudizi? Scrive Zubiri:

“El idealismo ha negado la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría para nada una realidad exterior: si existiera ésta, sería incognoscible. El realismo, por el contrario, admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento, fundado sobre un “hecho” evidente: la interioridad del propio sujeto y uno o varios principios racionales [...]. Es el llamado realismo «ingenuo»”.³⁸

³⁷ Xavier Zubiri, “Que es saber”, Cruz y Raya, settembre 1935. In *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pag. 64.

³⁸ Xavier Zubiri, “En torno al problema de Dios”, *Revista de Occidente*, 1935. In *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pag. 420.

In questi anni l' influenza heideggeriana è molto presente nella filosofia di Zubiri³⁹, nonostante abbia poi elaborato tale impronta dandogli un senso innovativo e originale. Per esempio in uno scritto precedente, del 1933 " *Sobre el problema de la filosofía*", pubblicato in *Revista de Occidente*, Zubiri espone la domanda chiave delle sue ricerche in quegli anni, ossia la domanda su che cosa fosse la filosofia e di quali fossero i suoi obiettivi.

“El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido, a un tiempo, las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a «ver» y «entender». Sólo cuando ha comenzado a ver y a entender ha podido tropezar con algo que «no se ve bien». Lo oculto, lo encubierto, en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse «verlo bien» al descubierto, cara a cara [...] Solo entonces puede el objeto presentarse como «nuevo», como «difícilmente» compatible con los demás, como «contradictorio» consigo mismo: es la contradicción que hay en *verlo* sin verlo; en verlo cubierto por los demás. Así es posible el «problema»; así es posible que algo sea problema para un época”.⁴⁰

Il primo passo da fare sarà allora quello di scoprire il motivo per cui la filosofia occidentale sia stata assorbita dal mondo scientifico e dal mondo teologico, perdendo il suo statuto di disciplina “pura”. Il dovere della filosofia sarà quello di ritrovare la sua dimensione particolare e solo allora, potrà affrontare le altre discipline, quali la scienza, l' arte o la religione e ridare all' uomo un diverso significato di appartenenza alla realtà. Nonostante la ricerca della “filosofia pura” possa sembrare una decisione di un' ulteriore allontanamento

³⁹ Come già abbiamo ricordato Zubiri assisterà al corso del 1928-1929 intitolato *Introduzione alla filosofia*. È proprio a partire da quel corso che Heidegger incomincia a lavorare sulla *Kehre*, una svolta nel suo pensiero che richiederà una nuova analisi esistenziale rispetto al *Dasein*. Non è più sufficiente pensare il *Dasein* come esistente, bisogna aprire l' orizzonte temporale in cui il *Dasein* si dà nel mondo, però come pensare ciò che immediatamente si dimentica, si fa oscuro e opaco, si nasconde per il solo fatto di esistere nel mondo? Da lì la svolta verso la il tema della verità con la celebre conferenza di Heidegger *La essenza della verità*.

⁴⁰ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 28-29.

dalla religione, sarà proprio a partire da quella ricerca di una realtà aliena a qualsiasi monologo epistemologico, da cui Zubiri inizierà un cammino di riavvicinamento.

Subirà in quel periodo un rinato senso per la fede e per la religiosa cattolica. Pensiamo per esempio al corso di *“Helenismo y cristianismo”* (1934-1935) in cui il filosofo spiegò il valore filosofico e teologico della patristica greca. E sarà proprio a partire del 1936 che egli vivrà questo rinnovato richiamo nei confronti della religione, caratterizzato da nuovi sentimenti verso la verità cristiana. Così scriveva Zubiri in una lettera del 1936:

“Nunca he sentido tan vibrante el cristianismo en el alma, ni he vivido tan vivamente los problemas religiosos como en estos meses y en estos días. Entre S. Anselmo, con la maravillosa liturgia benedictina, y la celda de Xiberta, ha brotado lo que por lo visto nunca ha muerto... por la gracia de Dios”.⁴¹

Quando Zubiri si riferisce al riavvicinamento alla fede cristianità, non utilizza mai la parola conversione, poiché quello che lui ha vissuto non è l' acquisizione di una nuova confessione religiosa, ma piuttosto la rinascita di un qualcosa che è sempre stato, di una verità che solo ora ritorna a vibrare. Ciò che si evince da questa e da altre lettere, è quindi un nuovo senso di avvicinamento alla religione, vissuto così intensamente che Zubiri giunse alla decisione, con la moglie Carmen Castro, di diventare oblato benedettino nel 1936⁴² presso l' Abazia benedettina di San Anselmo a Roma. Possono essere varie le ipotesi del perché l' autore abbia voluto ristabilirsi all' interno della Chiesa cattolica dopo la scomunica del 1922.

⁴¹ Lettera di Xavier Zubiri a Lluís Carreras i Mas 31-01-1936, Archivo Diocesano de Barcelona. cit. in Jordi Corominas, “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006, pag.19. Le parole, che utilizza Zubiri per spiegare agli amici e agli ecclesiasti che lo hanno aiutato nella rinnovazione della sua fede, sono infatti *renacer, rebrotar, retoñar, resurgir, renovación*.

⁴² La coppia si trovava a Roma dal 1935. Si sposarono il 23 marzo del 1936, avendo ottenuto lo stato di laicità dalla Sacra Congregazione De Disciplina Sacramentorum. La guerra li obbligò a lasciare Roma il giorno 8 settembre 1936 e in seguito a un anno di noviziato-oblato, durante il 1937-1938, realizzeranno a Parigi, il 26 dicembre del 1938, la professione di Oblatura benedettina, nel Monastero di Santa Maria.

L' ipotesi più probabile è che fu proprio il suo passato sacerdotale a spingerlo ancora una volta a ritornare sui suoi passi, abbandonando definitivamente le idee moderniste e inaugurando un nuovo cammino capace di affrontare il senso di colpa come un' occasione per rinnovare la sua parola di cristiano. Scriverà al sacerdote catalano Lluís Carreras:

“Sea bendito Dios y la Santísima Virgen, y Vds. todos, todos, sin excepción, que tanto han participado en las congojas y dolores de mi vida, de una vida que en definitiva no tenía por qué serles tan cara. Doble motivo de emocionada gratitud, cristiana y humana a un tiempo. Usted ha guiado efectivamente mis pasos en estos últimos años: el hogar espiritual que he encontrado en ustedes, «formalmente» en usted, presidido por el cardenal, arropado por el cariño de sus amigos de ahí, prolongado con este nombre maravilloso que es Xiberta”⁴³.

Probabilmente questo cambio fu influenzato anche dalla forza spirituale che nacque in Zubiri dal matrimonio con Carmen Castro, che con ogni ragione seppe dare nuovo rigore alla vita del filosofo, stabilizzandone la sfera interiore, dopo tanti anni di sofferenza trascorsi durante la giovinezza. In altri termini, l' autore raggiunse una maturità personale che lo aiutò a ritrovarsi e a ricominciare quel cammino verso la religione e la filosofia che caratterizzerà gli anni futuri. Scriverà infatti Zubiri riferendosi a sua moglie Carmen Castro:

“Tú me fuiste quitando el miedo, mis padres se rehicieron en gran parte, el pasado muy mío no murió sino para rebrotar con vigor y un sentido y una realidad que nunca tuvo. Pusimos nuestra vida en Dios, en la fe en Cristo, en la fe y en la vida de la Iglesia. Pobres catecúmenos, no hacemos sino

⁴³ Lettera di X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas del 22-02-1936, *op.cit.* Durante i suoi due processi di secolarizzazione, il primo nel 1933 e il secondo nel 1935, venne aiutato dal sacerdote catalano Lluís Carreras stretto collaboratore del padre carmelitano Bartolomeo Xiberta, consulente della Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti, e da Vidal i Barraquer.

comenzar. Pero, eso sí, llenos de buena voluntad y con gran esperanza en un Dios que no nos dejará de su mano. [...]. Me siento en paz en ti y contigo. Siento la tranquilidad de una vida misteriosamente serena. Todo esto lo he agradecido a ti.”⁴⁴

Vediamo ora la terza tappa religiosa di Zubiri, quella che incise in modo più significativo sulla sua visione filosofica e teologica, quella che diede nuove argomentazioni alle riflessioni metafisica sul reale.

1.5. Oblatura e incontro con Dom Warnach (1936 - 1944)

Come abbiamo ricordato, Zubiri era intenzionato a diventare oblato benedettino già ai tempi della sua residenza presso l' Abazia di San Anselmo a Roma. La permanenza nella capitale italiana, alla fine dell' ottobre del 1935, fu dovuta in parte a questioni personali riguardanti il tema della secolarizzazione⁴⁵, e in parte a questioni accademiche, dovute all' apprendimento di lingue orientali, quali il sumero, l' ittita, l' iraniano e l' arameo.

⁴⁴ Lettera di Xavier Zubiri a Carmen Castro il 23-03-1937, primo anniversario di nozze cit.in. Jordi Corominas, “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, The Xavier Zubiri Review, vol. 8, 2006, pag. 21.

⁴⁵ Il giorno 18 gennaio del 1936, Papa Pio XI acconsente alla petizione di secolarizzazione e dispensa Zubiri, con la formula *rescripto / n. Prot. 1190 / 35* della Santa Congregazione dei Sacramenti, in cui si dichiara la dispensa da tutti gli incarichi religiosi inerenti all' ordine sacerdotale, incluso l' obbligo del celibato. La curia di

All' interno del Centro Universitario benedettino di San Anselmo, Zubiri ebbe l' opportunità di entrare in contatto con figure di prim' ordine dell' ambiente teologico di allora. Ricordiamo Dom L. Palacio, con il quale Zubiri intrecciò un forte legame⁴⁶ e con il monaco benedettino lacense Dom Warnach, il filosofo della *Mysterientheologie*, fedele discepolo di Odo Casel, immatricolato in quello stesso anno. Le contingenze storiche, (il regime fascista italiano iniziò a guardare con sospetto la coppia spagnola, considerandola nemica del regime, con l' accusa di comunismo) costrinsero il filosofo ad abbandonare la capitale italiana e a sospendere le procedure per diventare oblato a San Anselmo.

Nel settembre del 1936, Zubiri e la moglie Carmen Castro, lasceranno l' Italia per recarsi in Francia, alla volta di Parigi, dove vivranno fino al 1939. Lì troveranno un po' di pace, grazie al vincolo con l' Abazia benedettina di Santa Maria, roccaforte del movimento liturgico francese, e alla protezione da parte di Jacques Maritain, lo quale lo invita all' *institut catholique* per impartire due corsi sulla filosofia e la religione: “*La Philosophie de la religion dans le Pensée Contemporaine*” e “*Problèmes de Philosophie et de Histoire de la Religion*”, pubblicato nel 1937 come sintesi dal titolo *Note sur la Philosophie de la Religion*. Inoltre sarà il direttore del seminario indetto dal Circolo degli studi religiosi del *Foyer international des étudiant catholiques*, dal nome *Mystère du Christ*, sulla tematica della teologia paolina. In questo corso Zubiri sviluppa il senso del mistero paolino di Cristo, della sua rivelazione nell' incarnazione e del suo prolungamento nella realtà attuale lungo il tempo della Chiesa, grazie al sacrificio della messa e ai suoi sacramenti. *La vie surnaturelle d'après Saint Paul* è il secondo ciclo di conferenze che Zubiri imparte nel 1938-1939. Il tema centrale è qui concezione della prospettiva paolina e greca della vita soprannaturale come una deificazione ontica all' insegna della trasformazione dell' essere cristiano attraverso l' unione a Cristo nei misteri sacramentali. Troviamo tracce evidenti della presenza di ciò che verrà pubblicato qualche anno più tardi in *Naturaleza, Historia, Dios* con il titolo “*El Ser sobrenatural y la*

Madrid lo comunicherà a Zubiri il 15 febbraio del 1936. Senza alcun impedimento poté celebrare il 23 marzo le nozze con Carmen Castro a Roma.

⁴⁶ Si ricordi che Dom Casel nel 1909 difese la sua tesi dottorale sulla Eucarestia in San Giustino, nella quale si prospetta già l' intuizione basica della *Mysterientheologie*. Inoltre nell' anno accademico 1935-1936 oltre a Dom Palacio, troviamo due eminenti figure nell' ambito della teologia del mistero, il monaco Dom A. Stolz, che sta impartendo il corso di Teologia dogmatica e il monaco lacense Dom. M. Thiel.

deificación en la teología paulina” che raccoglie il corso del seminario e le riflessioni che Zubiri sviluppò nell’ anteriore corso “*Helenismo y cristianismo*”, impartito nell’ Università di Madrid nel 1934-1935.⁴⁷

Finalmente il 26 dicembre di quell’ anno, Zubiri e la moglie, divennero oblati benedettini. Zubiri adotterà il nome monastico di Anselmo, in memoria dell’ Abazia di Roma, nella quale iniziò quel cammino di rinascita spirituale, che non lo abbandonerà per tutta la vita, in conformità al lemma anselmiano *fides quaerens intellectum*. Negli archivi di Zubiri, ritroviamo le conferenze e le istruzioni per i novizioblato, riguardanti le modalità, pratiche e spirituali, della vita di un oblato benedettino.

Secondo le recenti biografie, questa serie di conferenze risulta di una fondamentale importanza per l’ interpretazione della vita e dell’ opera del filosofo⁴⁸, poiché seguendo i precetti benedettini si scorge già l’ implicazione successiva dell’ interpretazione della Tradizione che seguirà negli scritti teologici dell’ autore. In modo più specifico, essere un oblato significa offrirsi a Dio, con la consapevolezza di vivere nel mondo rispettando la Santa Regola di San Benedetto, consacrarsi, attraverso la liturgia, alla gloria di Dio, ovvero attraverso la celebrazione della Santa Messa, grazie alla quale l’ oblato compie pienamente il senso della propria religiosità.

⁴⁷ Durante la permanenza a Parigi, Zubiri ebbe l’ opportunità di conoscere in prima persona i teologi raggruppati nell’ Istituto ortodosso di San Sergio, in cui gravitava l’ emigrazione russa di teologi e intellettuali portatori di una nuova teologia greca, incentrata sulla categoria della “deificazione”. Il nome più rappresentativo è quello di Myrrha Lot-Borodine e la sua serie di studi pubblicati nel 1932-1933 nel *Revue de l’histoire des religions*, “La doctrine de la “deification” dans l’Église grecque jusq’au XI siècle”. Questi saggi sono stati pubblicati postumi con il titolo *La déification de l’ homme selon la doctrine des Pères grecs*, con la prefazione del Cardinale Jean Daniélou, Editions du Cerf, Paris, 1970. Per approfondire vedi anche Justo Dominguez, E. J., *La deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Tesina di laurea diretta da D. Olegario González de Cardedal, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología. (Salamanca 2002), 137 pp.

⁴⁸ Tematiche quali la vita liturgica, la virtù della religione e la ricerca di Dio ritorneranno nei testi, cosiddetti teologici, di Zubiri. Nell’ archivio si conservano i testi in francese delle conferenze nell’ Abazia benedettina di Santa Maria, quali per esempio “*La vie liturgique d’ un oblat*”; “*La recherche de Dieu*”; “*La vertu de religion, base de la vie spirituelle de l’ oblat*”.

Risulta significativo il ruolo dell' oblato durante la celebrazione della messa, il quale non si limita ad essere quello dello spettatore, ma riveste una funzione di profonda partecipazione, in un momento di solenne drammaticità in vista dell' unione fisica con Cristo:

“Tener una vida litúrgica es modelar tanto como sea posible nuestros actos de religión sobre la vida de la Iglesia misma, es vivir verdaderamente de la vida de la Iglesia. Esta vida de la Iglesia está determinada, lo sabéis, por el ciclo de fiestas y de tiempos litúrgicos. Ella tiende a hacernos revivir los principales misterios de la vida de Cristo y a unirnos a Él lo más íntimamente posible. Todo converge hacia la Cena y hacia el Calvario, es decir hacia el sacrificio de la misa que es, sin ninguna duda, el centro de toda la liturgia [...] Pero la misa no tiende simplemente a realizar una unión «mística» de nuestra alma con Jesucristo. Ella realiza una unión «real». Por la comunión, Nuestro Señor se une realmente a nosotros para transformarnos, divinizarnos [...] La Santa Misa y la comunión deben ser el centro de la vida litúrgica de un oblato, como son el corazón de la vida de la Iglesia.”⁴⁹

Questa esperienza religiosa non solo rappresenta una parentesi della vita personale di Zubiri, un accadimento marginale. Alla luce delle nuove fonti biografiche risulta necessario investigare la rilevanza di questa scelta e le conseguenze che quel contesto teologico esercitò sulla vita intellettuale del filosofo.

Per questo motivo la recente linea biografica va alla ricerca dei parallelismi tra il pensiero più propriamente filosofico e concettuale di Zubiri, e le influenze teologiche che Zubiri ebbe modo di conoscere durante la permanenza nelle abbazie benedettine, centri di una teologia, chiamata Teologia del Mistero, fortemente basata sull' aspetto liturgico, quale unica reale via d' accesso al mistero di Cristo.

⁴⁹ *La vie liturgique d' un oblat (17-5-1936)*, in G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, 2008, pag. 29.

Tra le nuove biografie, iniziate durante la decade scorsa, ricordiamo soprattutto il contributo di Guillerma Díaz Muñoz, esplicitato nella sua tesi dottorale⁵⁰ *El misterio Deificante*, in cui la studiosa, con un minuzioso lavoro biografico, rilancia una nuova prospettiva nell' interpretazione della teologia zubiriana e conseguentemente a tutta la sua filosofia.

Il tema centrale delle ipotesi della Díaz Muñoz, ruota attorno alla Teologia del Mistero e di come questa sia decisiva per la comprensione del pensiero di Zubiri. Il primo contatto di Zubiri con la Teologia del Mistero avvenne durante gli studi in Germania, (1928-1931) quando ebbe l' opportunità di conoscere l' Abazia di Maria Laach, appena costituita a sede della "scuola Lacense", così chiamata in conseguenza alla pubblicazione di una serie di scritti appartenenti ai monaci della Maria Laach.

Le relazioni strette da Zubiri con Schmaus e con Guardini, entrambi partecipi del movimento liturgico tedesco, influenzarono a tal punto Zubiri, che al rientrare in Spagna, impartì nell' Università di Madrid un corso di cui già abbiamo accennato, *Helenismo y Cristianismo*, nato dall' esigenza di fornire una risposta al divagare delle tesi proposte dalla Scuole di Storia delle Religioni, per le quali il mistero cristiano altro non era che una rivisitazione cristiana dei misteri pagani.

L' avvicinamento da parte di Zubiri a questo nuovo quadro teologico, culminerà con l' incontro romano di Warnach nel 1935. Secondo un articolo della Díaz Muñoz pubblicato nel 2006⁵¹, risulta che Zubiri ebbe direttamente a che fare con la Teologia del Mistero, dato riscontrato nell' archivio zubiriano (grazie alla sua apertura avvenuta nel 2003), in cui fu trovato uno scritto inedito inviato da Dom Warnach, datato 1940, dal titolo *Das Christusmysterium in der Geschichte Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen*

⁵⁰ G. Díaz Muñoz, "El misterio Deificante". *Contextos y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.

⁵¹ G. Díaz Muñoz, "Relación de Xavier Zubiri y dom Viktor Warnach durante 1935-1944", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, 2006.

Testament, elaborato probabilmente durante la permanenza del monaco nel monastero di Herstelle.

L' unione intellettuale e spirituale tra Zubiri e Warnach iniziò nel 1935, nell' Abazia di San Anselmo, in cui condivisero le stesse inquietudini filosofiche e la stessa nozione di spiritualità incentrata sulla vita liturgica benedettina.

La problematica della Teologia del Mistero, e la fondamentale inquietudine intellettuale di Warnach, potrebbe riassumersi alla problematica dell' attualizzazione, cioè sulla possibilità concettuale del farsi presente e attuale, un fatto accaduto nel passato. Per far fronte a questa questione, Warnach dovrà ricorrere alla patristica greca e alla nozione di tempo e storia che avevano i Padri della chiesa. Scrive Warnach:

“Los problemas resultan verdaderamente difíciles, aunque mi trabajo se limite de momento al Nuevo Testamento. Se trata aquí, sobre todo, de cómo en la Biblia se concibe la historia y el tiempo [...]. Ya que el misterio de la salvación es un hecho divino realizado en la historia y que, de otra parte, rompe las fronteras de lo temporal,... puede hacérsenos, por consiguiente, presente en todo tiempo en el misterio cultural y en la fe [...]. El misterio cultural es, por ende, una misma cosa con el misterio de la salvación (es la obra de la salvación); sólo la forma en que aparece la acción de Dios, escondida en el misterio es diferente”.⁵²

Dovuta alla polemica che suscitò la Teologia del Mistero in Europa tra il 1937 e il 1940, la sua introduzione in Spagna fu trattata giustamente con una certa cautela. Probabilmente è per questo motivo che Zubiri non citerà mai direttamente né a Warnach, né

⁵² V. Warnach, “Realidad Simbólica de la Eucaristía”, *Concilium* 40 (1968), pag. 617, in G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, op. cit.

a Casel, nonostante nel suo trattato “El Ser sobrenatural: Dios y la deificación paulina”, Zubiri ne faccia allusione:

“Algún teólogo contemporáneo ha intentado dar un paso más. Desde el momento en que por la acción sacramental participamos en la obra redentora de Cristo, es innegable que ésta se halla presente en algún modo en cada uno de los que reciben el sacramento. [...] Pero en la nueva concepción a que aludo se precisa más concretamente la índole de ese modo: lo que está presente es el sacrificio redentor en todo el decurso de su integridad.”⁵³

⁵³ Come vedremo nel prossimo capitolo, il trattato del “Ser sobre natural..” e in generale alcuni concetti chiavi della filosofia zubiriana, verranno concepiti proprio a partire dalle idee contenute nell' inedito di Warnach, ispirato a sua volta da Casel, e all' interpretazione del tempo e della storia da parte dalla patristica greca. X. Zubiri, “El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 536

CAPITOLO II:

ZUBIRI E LA TEOLOGIA DEL MISTERO

Ci proponiamo in questo capitolo di presentare la questione, già annunciata sopra, dell' implicazione del nostro filosofo con la teologia del mistero. Per fare ciò, dovremo entrare in contatto e familiarizzare con i concetti della *Mysterientheologie* (Teoria del mistero). Seguiremo il cammino aperto dalla studiosa Díaz Muñoz, ripercorrendo le fondamenta della *Mysterientheologie*, partendo dal maestro, monaco lacense, Odo Casel, fino al suo discepolo Viktor Warnach. Inizieremo il capitolo contestualizzando il movimento liturgico, mettendo in luce i motivi che lo caratterizzano, per entrare direttamente nel pensiero di Odo Casel, il fondatore della *Mysterientheologie* e personaggio centrale dell' elaborazione dei concetti della dottrina e della sua diffusione.

Faciliteremo l' esplicitazione dei termini utilizzati e delle intenzioni teologiche che stanno alla base della teologia del mistero, senza però addentrarci in aspetti strettamente teologici che ci porterebbero lontano dal nostro percorso di ricerca. Cercheremo comunque di chiarificare e mettere in rilievo la questione centrale del pensiero teologico caseliano, affinché risulti possibile e plausibile il legame stabilito tra la teologia di Casel e l' architettura concettuale degli scritti, teologici e filosofici di Zubiri, con l' aiuto filosofico del discepolo di Casel, Warnach. Infine presenteremo la tesi della Díaz Muñoz, secondo la quale il testo

teologico di Zubiri “El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”⁵⁴ sia da interpretare proprio alla luce della *Mysterientheologie*, scrive la Díaz Muñoz:

“El Ser sobrenatural...” se inscribe en la espiritualidad litúrgica benedictina que surge ante todo en el misterio litúrgico vivido y celebrado en la iglesia y que es, por tanto, una mística crística, litúrgica, eucarística, eclesial y comunitaria [...] La conceptualización dogmática del cristianismo como «misterio deificante» conduce, a través de su mejor comprensión, a la participación transformante del cristiano en el mistero litúrgico-sacramental.”⁵⁵

Analizzeremo la sua posizione e le sue proposte, le quali, come vedremo, saranno il punto di partenza della seconda parte del nostro lavoro.

2.1. Odo Casel e il movimento liturgico

Il movimento liturgico vede i suoi inizi verso la metà del XIX secolo, in un contesto ben preciso: l' Abbazia dei monaci benedettini di Solesmes. Lo spirito che accompagna il movimento liturgico è quello di un profondo rinnovamento della vita liturgica

⁵⁴ G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, op.cit

⁵⁵ Ivi, pag. 31

all' interno della comunità cristiana. Lo studio e l' amore verso la vita Liturgica si diffonderanno in seguito per tutta Europa, tra i centri religiosi a cui il movimento liturgico diede rinnovato vigore, ricordiamo quello dell' Abbazia di Maria-Laach, in Renania, in cui il proprio abate Ildefons Herwegen, decise di creare un centro di studi liturgico che si occupasse di investigare dettagliatamente la Liturgia, attraverso la sua storia e la critica dei relativi testi.⁵⁶

Grazie a questo profondo studio delle antiche fonti teologiche, i monaci lacensi riscontrarono l' importanza e la centralità dell' aspetto liturgico nel mondo cristiano e arrivarono alla conclusione che fosse proprio nella Liturgia ove, attraverso i riti e i simboli della celebrazione, avvenisse il momento di attualizzazione dell' opera di Redenzione. La presenza dell' opera redentora negli atti cultuali, venne chiamata con il nome di Mistero.

La *Schola lacensis*, denominata così in seguito alla pubblicazione nel 1926 di *Mysterium, gesammelte Arbeiten Laacher Monche*, si dedicò ad approfondire il concetto di Mistero, perché per i teologi della Maria Laach, il culto cristiano è da considerarsi come l' essenza stessa del Cristianesimo, nel quale trova piena espressione e realizzazione. Fu Odo Casel (1886-1948), colui che cercò di dare un fondamento teologico alla celebrazione del mistero liturgico, la cui intuizione fondamentale fu appunto il ritorno all' esperienza viva della liturgia. Casel consacrò i suoi studi al *Mysterium Christi* e a San Paolo, considerati la chiave della concezione liturgica. La vita spirituale del monaco benedettino si incentrò da allora sulla Liturgia Cristiana, concepita come la celebrazione dei misteri e del culto, intesi come l' attualizzazione dell' opera redentora di Cristo. In questo contesto la Messa venne ad assumere un ruolo diverso, rispetto al solo essere un esercizio di pietà in vista della grazia: diventa una vera e propria *actio* cultuale, in cui il significato ultimo va rintracciato nei fondamenti delle Rivelazione e a sua volta nell' intima connessione della dottrina cristiana con la sua realizzazione.

⁵⁶ Prendiamo qui in esame la liturgia secondo lo spirito dei monaci benedettini dell' Abbazia di Maria Laach. Per approfondire questa importante tematica rimandiamo a: Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, Cerf, 1945; Louis Bouyer, *La Vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique*, Paris, Cerf, 1956.

In nessun caso Casel ebbe l' intenzione di fondare una scuola della Teologia del Mistero, piuttosto la sua volontà fu quella di rivitalizzare la ricchezza della parola divina, per troppo tempo eclissata ai suoi contemporanei. La dottrina dei misteri è, secondo Casel, una verità cristiana che appartiene al patrimonio della Chiesa e non un' opinione tra le tante nel vasto campo della speculazione teologica. Le verità della Tradizione non sono idee astratte, ma realtà viventi che, in un senso paolino, Casel ha voluto trasmettere agli uomini.

È importante rilevare come il monaco benedettino non utilizzò il metodo scientifico per leggere e interpretare la tradizione, in quanto il suo obiettivo non era quello di isolare l' oggetto studiato, ma di impostare il problema in una dimensione esistenziale, mostrare l' esperienza fondamentale a partire dalla Rivelazione divina, e attraverso la Tradizione, offrirla ai fedeli. La Rivelazione non si può dimostrare in modo dialettico, essa va accettata attraverso la Fede e grazie all' esistenza del Pneuma.

L' esperienza religiosa deve essere quindi vissuta a partire del Vangelo e dalla Tradizione vivente, (uniche fonti inesauribili e valide della vita cristiana), in cui la realtà cristiana trova la sua più alta dimensione.

La posizione di Casel risulta perciò un che di innovativo rispetto alle due principali correnti contrapposte, quella razionalista e quella storicista⁵⁷. Per esempio la Rivelazione, secondo il monaco benedettino, non deve essere definita in base al fatto che abbia o meno un carattere universale, piuttosto che relativo. Va invece inquadrata in una categoria del *hic et nunc*, cioè dell' attualizzazione, senza per questo cadere in una concezione storicista. Il Mistero del culto permette alle azioni salvifiche di Cristo di farsi realmente presenti, perché il Mistero stesso è concepito come una realtà data, prima ancora di qualsiasi conoscenza razionale.

Alla luce di questa nuova concezione, anche la tradizione viene rivisitata, a partire proprio dalla prospettiva del Mistero e della sua attualizzazione. Spingendoci oltre,

⁵⁷ La corrente razionalista-intellettuale difende il carattere universale della Rivelazione, però in un senso astratto e atemporale. La trasmissione delle verità rivelate perdurerebbe come mera ripetizione formale. La concezione storicista nega l' universalità della Rivelazione e ne afferma il carattere puramente relativo a un momento storico, sociale o culturale.

possiamo dire che l' intento di Casel fu quello di riscoprire la Liturgia e riportarla al centro delle ricerche teologiche per inquadrare la stessa teologia e rinnovarne il senso stesso, abbandonando quella parte della teologia che si preoccupava troppo dei concetti, dimenticando l' importanza della Tradizione.

Nel 1932 viene alla luce “Das Christliche Kulmysterium”, che racchiude i lavori anteriormente pubblicati, cristallizzandone le riflessioni più importanti. Vediamo di capire cosa intende Casel quando parla della nozione di Mistero.

In risposta alle polemiche suscitate dal libro di Harnak, Casel sosterrà una posizione teologica che andrà al di là della questione contingenti: se il cristianesimo sia una religione, se sia un sistema di verità, o come vorrebbero i protestanti liberali, una serie di precetti morali da osservare per ottenere la salvezza. L' essenza stessa del cristianesimo va ricercata nel culto cristiano:

“¿Qué es el cristianismo?

El cristianismo no es una “religión” ni una “confesión” en el sentido moderno de estos términos; es decir no es un sistema de verdades especulativas y dogmáticas que se admiten y confiesan; un conjunto de preceptos morales que se observan o, al menos, sse reconocen. Sin duda que el cristianismo tiene sus dogmas y sus ley moral, pero esto no agota su esencia. Con major razón el cristianismo no consiste en una religiosidad, en un “espíritu” religioso en una actitud del alma ante lo divino en la que el elemento sentimental y subjetivo juega un papel principal, libre de cualquier dogma o sistema moral.”⁵⁸

⁵⁸ O. Casel, *Das christliche Kulmysterium*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1960, pag. 25 (Utilizziamo qui la quarta edizione tedesca. Edizione utilizzata). Edizione spagnola utilizzata: *El misterio del culto cristiano*, col. “Prisma”, num. 5, San Sebastián, Dinor, 1953, pag. 49.

Il Cristianesimo è innanzitutto azione divina, è la realizzazione di un piano eterno concentrato nell' azione che procede eternamente da Dio, azione che permette all' uomo di avvicinarsi all' opera della Redenzione e unirsi alla Persona di Cristo e di partecipare attivamente all' opera salvifica. L' aspetto ontologico ha qui il sopravvento su quello etico ed è per questo che proprio nel culto si rende accessibile all' uomo l' opera di redenzione di Cristo. Questo significa non limitare il Vangelo a una dimensione di precetto morale, a una visione del mondo, e nemmeno ad una legge morale con un trasfondo trascendentale, ma comprenderlo secondo il “Mistero”, nel senso paolino del termine: della Rivelazione del Dio alla comunità di fedeli.

2.1.2 . Mistero Cristiano e mistero pagano

I misteri pagani non erano per Casel l' unica fonte dalla quale poter dar fondamento ai misteri cristiani, erano invece un mezzo per spiegarli attraverso delle semplice analogie, delle affinità formali. I monaci benedettini di Maria Laach, restituirono alla parola Mistero il senso originario dell' azione e della partecipazione dei fedeli all' opera di Redenzione, sottraendole quel significato statico che ebbe fino ad allora, riacquistando così il senso di una verità più profonda e dinamica, una verità da vivere e della quale il fedele, partecipandone, ne possa rimanere completamente trasformato.

Questa trasformazione deve avvenire naturalmente attraverso l' accettazione di una verità che supera ogni capacità di comprensione. Si adotta qui una concezione del Mistero che è di matrice paolina – patristica, in cui il Mistero assume un ruolo dinamico e attualizzante: Il mistero che si realizzò con Cristo storicamente, da quel momento in poi si

rappresenterà simbolicamente nei fedeli. Questo non avverrà in modo allegorico, esterno, perché la liturgia è presenza attualizzata di Cristo, una rinnovazione e una ripetizione della passione, della morte e della resurrezione di Cristo. La liturgia non è altro che la realizzazione della presenza del Mistero di Cristo nella Chiesa, è l' essenza stessa della religione cristiana.

La nozione di Mistero per Casel non si limita quindi alla concezione consacrata dal Magistero Ecclesiastico, il quale la identifica quasi esclusivamente come una verità soprannaturale che non può essere compresa dall' uomo, perché supera la forza della comprensione creata. Fu grazie alla profonda ricerca nella Sacra Scrittura, nei Santi Padri e nei documenti dell' antica cristianità, che il monaco venne a contatto con una più ampia concezione della parola Mistero. Attraverso lo studio delle opere di San Paolo, il monaco rintracciò il significato paolino originario della parola Mistero, distante da qualsiasi accezione che si proponga di essere inaccessibile alla comprensione umana.

Si scopre così che anticamente nella Chiesa si utilizzava la parola Mistero soprattutto per riferirsi a una realtà divina, all' azione salvifica di Dio, la quale si manifesta nel tempo e nello spazio attraverso i sacramenti della Chiesa e del culto; a loro volta i sacramenti, contenendo “realmente” il Mistero di Cristo, la possono consegnare agli uomini: grazie al Mistero cultuale gli uomini hanno accesso al Mistero di Cristo.

Nel Mistero di Cristo e nella realtà del Corpo Mistico, avviene una proiezione di tutta l' azione soprannaturale nell' individuo: egli vive la possibilità di percepire il Mistero nella profondità del suo essere e nell' intimità della grazia divina, di modo che egli non solo rimanga relegato alla celebrazione liturgica del Mistero del culto, ma ne riceva una trasformazione per intero, tale da scuotere la propria anima e preparala ad accogliere il divino. Ogni mistero si riduce perciò al Mistero di Cristo, il quale visse attraverso la Vita del Corpo Mistico di Cristo, partecipato e attualizzato dalla Chiesa.

Questa concezione di Mistero ha come conseguenza diretta il rifiuto del concetto di Tradizione come mera trasmissione dell' antico, come la perpretazione di verità trasmesse a tutti gli uomini appartenenti alla specie umana.

La teoria di Casel parte invece dal senso paolino del “Mistero di Cristo”, un Cristo ricevuto dai gentili, che si radicherà in loro e sul quale la loro vita dovrà costruirsi. Il Dio invisibile si è manifestato attraverso l' incarnazione e l' essenza del mistero è il fatto che Dio si è manifestato ai nostri occhi e proprio nella redenzione e nella resurrezione vive il suo culmine.

“Estos misterios del culto son una actualización y aplicación del Misterio de Cristo. Dios que manifestó al mundo por Cristo Hombre-Dios, continúa obrando sobre la tierra después de la glorificación de Cristo y, cabalmente, sólo por Él en cuanto sumo Sacerdote. Esto se realiza en la ceremonia ordinaria de la distribución de la gracia en la Iglesia por la virtud del Misterio del culto, que no es otra cosa que el Dios-Hombre, prolongándose en el tiempo. Lleva, por tanto, como Éste, el doble carácter de la majestad divina que obra y del ocultamiento bajo los símbolos materiales tomados de lo de aquí abajo, que a la vez encubren y muestran. Así es posible que el Señor, aunque se halle glorioso y manifiesto eternamente en los cielos, esté aún escondido, sin embargo, en la tierra, por más que esto no impide que se despliegue ya ahora todo el poder de su gloria. La presencia de Dios en los misterios adopta, según esto, una posición media entre la vida terrestre de Cristo y su entronamiento glorioso en el cielo: la virtud divina está totalmente desplegada, pero exige toda la fe, aún no brinda la visión”.⁵⁹

Casel studiò approfonditamente i misteri pagani per giustificare le proprie posizioni rispetto al culto cattolico. In polemica con le conclusioni avanzate dai protestanti liberali e dai modernisti, difese la indipendenza del culto cattolico dal paganesimo. Secondo Casel:

⁵⁹ *Das christliche Kultmysterium*, pag. 46. *El misterio del culto cristiano*, pp. 83-84.

“Dios en su providencia hizo surgir ciertas formas religiosas que en realidad no podían llegar ni aun de lejos al contenido cristiano, pero que pudieron ofrecer palabras y fórmulas para traducir en módulos humanamente inteligibles lo nuevo e inaudito”.⁶⁰

Fu San Paolo che per rendere comprensibile al mondo greco il mistero del culto di Cristo, utilizzò le immagini dei riti pagani, che esprimessero la sublime realtà del Mistero di Cristo, non cambiando in alcun modo il contenuto del culto cristiano e ridando invece vita a quelle forme cultuali ormai vuote che andavano in cerca dell' unione intima con la divinità, che solo nel Cristianesimo avrebbe visto pieno riconoscimento. Il Mistero del culto Cristiano sarebbe la risposta divina alle aspirazione religiose dell' antichità, infatti il cristianesimo non si presentò come qualcosa di completamente nuovo, esente da qualsiasi legame con il passato, ma come una ricapitolazione di ogni cosa in Cristo, come un momento di continuazione e supremazia di tutte le velleità delle religioni antiche, finalmente risolte nella religione più compiuta, quella dell' opera salvifica di Cristo.

Casel insiste sul fatto che, nonostante i misteri cristiani utilizzassero forme prese in prestito dal mondo pagano per rendere più comprensibile agli occhi dei non fedeli quella nuova realtà, queste fossero completamente indipendenti dai culti ellenistici:

“Debemos guardarnos mucho de transferir a los misterios antiguos las nociones límpidas del simbolismo cristiano. Estos misterios estan sujetos a la naturaleza, dedicados al servicio de los «elementos de este mundo», tal como dice San Pablo hablando del culto judeo-helenístico. En modo alguno hacían pasar el hombre a la vida sobrenatural del único Dios verdadero. No eran sino sombras vacías al lado de la sobreabundante realidad de los Misterios cristianos. Pero a pesar de todo expresaban la nostalgia humana

⁶⁰ *Das christliche Kultmysterium*, pag. 52. *El misterio del culto cristiano*, pag. 92.

de lo divino y, siendo débiles esbozos, eran verdaderamente *la sombra de las realidades futuras.*"⁶¹

Casel constata come nei misteri ellenistici la tradizione giochi un ruolo fondamentale e non possa essere scissa dal culto, in quanto essa è la consegna della salvezza e dell' incorporazione degli iniziati all' interno del circolo degli eletti. La tradizione si realizza proprio attraverso il culto; questo per dire che la tradizione intesa nel mondo ellenistico, non è un' istruzione intellettuale, bensì un orientamento iniziale del discepolo alla contemplazione della divinità, in un contatto reale con il divino.

La tradizione a questo punto assume una dipendenza, non dalla saggezza umana, ma direttamente dal potere divino: San Paolo esorta a ricordare la tradizione ricevuta realizzandosi in essa e per essa, contrapponendo la tradizione di Cristo alle tradizioni umane, in quanto il logos divino attua nei fedeli deificando a coloro che vivono la verità, la verità del Cristo. Verità che non si rifà agli elementi mondani, ma che vive nell' uomo e gli permette di intercedere con Dio e di vivere in esso.

In contrapposizione ai riti ellenistici, il momento più importante è proprio lo scioglimento rispetto all' ordine dei cicli cosmici, e un nuovo modo di intendere l' esistenza divina. Casel ci dà un esempio su come dovevano essere le prime comunità cristiane, ove si accentua l' importanza della trasformazione che avveniva nei fedeli:

“Junto a esto, las comunidades de Cristo, sin templo, sin altar, reunidos en casas sencillas en torno a una mesa sobre la cual había pan y vino. Sobre estás dice el que preside la reunión la eucaristía. Se renueva la memoria del Crucificado y Resucitado. Un banquete de hermanos forma y une la comunidad. ¿Era esto sencillamente un culto en el sentido antiguo? Ciertamente que los cristianos afirmaban que allo está el *único verdadero*

⁶¹ *Das christliche Kultmysterium*, pag. 53. *El misterio del culto cristiano*, pag. 94.

sacrificio ya que en él se ofrece místicamente Cristo por su iglesia y con ella le infunde su Espíritu. Aquí fué el fracaso del culto de los judíos y de los paganos. Este obrar místicamente en conjunto de Cristo y de su Iglesia pudo ser aclarado, por lo general, en cierta medida por el lenguaje de los misterios; pero antes tuvieron que ser depurados de todo lo natural y sublimados.”⁶²

Celebrando la Pasqua, le comunità cristiane celebrarono la conversione del Cristo, attraverso la sua Passione, nel Pneuma, nel Kairos santificato, ed esso non fu solo un esempio morale, ma un modello ontologico. I fedeli dovevano altresì percorrere il cammino di salvezza, compiuto da Cristo, *in* Cristo. L' opera redentrice di Cristo deve allora diventare realtà in noi stessi, attraverso una partecipazione viva e attiva dell' atto redentore. Affinché si potesse collaborare con il divino, venne data la possibilità di eseguire delle azione sacre grazie alle quale anche l' azione di Dio si facesse presente, grazie cioè ai Misteri del culto.

2.1.3. Elementi caratteristici del Mistero come forma di culto

Il Culto è per Casel innanzitutto un' azione di Dio relativa all' uomo, un accadere che parte da Dio e che coinvolge l' uomo, affinché egli possa essere condotto nuovamente a Dio.

⁶² *Das christliche Kultmysterium*, pag. 54. *El misterio del culto cristiano*, pag. 96.

Il Culto è “Myterium” e il Mistero secondo Casel è:

- Dio nella vita trinitaria.
- Cristo nei suoi atti di redenzione.
- La liturgia come “Mistero del culto”, in cui il Mistero di Cristo e il Mistero di Dio si rendono accessibili all' uomo.

Ciò che caratterizza il Mistero è un' azione, una rappresentazione, in cui uomini pieni di spirito religioso riproducono simbolicamente le azioni appartenenti alla sfera sacra del divino. La rappresentazione contiene quindi in se stessa la presenza reale delle azioni divine, che prende avvio grazie a una serie di parole e formule che si pronunciano durante la rappresentazione drammatica, che hanno la forza di attualizzare il Mistero di Cristo nei cuori dei fedeli. La presenza del divino non è perciò una questione intenzionale, piuttosto è una presenza *reale* vissuta secondo il momento dell' azione rituale. Inoltre, a differenza dei riti pagani, il Mistero cristiano ha una finalità essoterica, la quale tende a stabilire un contatto fisico e personale dell' iniziato con la divinità, che durerà anche dopo la morte. Durante la rappresentazione drammatica, gli iniziati non svolgono solo un ruolo di semplici attori drammatici, ma rivestono pienamente una funzione di reale convivenza con il divino, rivivendo in se stessi la redenzione divina.

Va ricordato che il Mistero è innanzitutto una comunicazione oggettiva della realtà salvifica della divinità: l' uomo e il divino condividono un' azione comune, ovviamente con una differenza sostanziale, in cui la cooperazione è necessaria affinché avvenga l' attualizzazione della forza divina. Il momento peculiare del culto misterico è quello della liturgia, liturgia e Mistero cristiano divengono sinonimi, in quanto proprio nella liturgia troviamo i tre elementi caratteristici del Mistero: una realtà che è sacra e che si manifesta, attraverso un' azione culturale:

“Es verdaderamente *toda* la Iglesia, y no solamente el clero, la que debe participar *activamente* en la liturgia, en cada caso según *su* orden sagrado, su condición y las normas establecidas. *Todos* los miembros se encuentran de una manera físico-sacramental unidos e incorporados a la Cabeza, que es Cristo. Por el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación, *cada* fiel participa en el sacerdocio de Cristo”.⁶³

Il contenuto del Mistero cristiano è la stessa Redenzione, considerata in quanto fatto in azione, momento reale dell' opera di Redenzione ed è per via di questa realtà che l' azione divina può operare sull' animo del fedele. Non sono gli effetti moralizzanti che hanno importanza, ma l' attualità della passione che rivive negli uomini. Si può spiegare la posizione di Casel dicendo che la presenza della Redenzione è un che di oggettivo: la comunità si erge sulla morte e la resurrezione di Cristo e in Lui vive e rivive la passione attraverso il culto misterico, perché Il punto centrale della religione cristiana è la santa Pasqua, il transito del Figlio di Dio, al Padre, in cui il sacrificio del Dio-uomo morto sulla croce e la sua resurrezione, consacra il transito del Pneuma, realtà divina vivente nella pienezza trinitaria.

Questa presenza divina trova la sua più importante rappresentazione nel sacrificio della Messa: durante la messa avviene l' unione con il Cristo che sta morendo sulla croce ed è durante questo sacrificio che gli uomini sono incorporati nella Sua morte e con Lui possono accedere alla nuova luce salvifica della Pasqua. Ciò che Casel ci può dire a proposito della presenza misterica è il fatto che essa sia una presenza sacramentale, e in quanto tale è il modum essendi proprio del sacramento.

⁶³ *Das christliche Kultmysterium*, pag. 71. *El misterio del culto cristiano*, pag. 123-124. Ci sembra opportuno sottolineare con enfasi la frase di questa citazione riguardante la modalità *fisica* con cui i membri della Chiesa si riuniscono in Cristo. L' importanza del termine *fisico* risulta fondamentale anche per la comprensione del concetto d' essenza esposto nella metafisica di Zubiri. La ripresa di una metafisica del reale porta al filosofo a riconsiderare la dualità fisico-metafisico, all' insegna di un ribaltamento dei piani, in cui il *fisico* è sinonimo di realtà e la realtà è in sé trascendentale e preconconcettuale. Infatti, vedremo nella seconda parte del nostro lavoro, quanto nell' analisi di *Sobre la esencia* ritorni innumerevole volte la parola *fisico*, tanto da spingere il nostro autore a dedicargli tre pagine “*para orientar al lector desprevenido*”, in “Nota general”, *Sobre la esencia*, pp. 11-13.

Questa presenza dell' opera divina, storicamente avvenuta, non è un' altra realizzazione storica del Mistero di Cristo e non è nemmeno una ripetizione.. Cristo non muore nuovamente durante il sacramento, già che la morte di Cristo accadde in un determinato momento storico, una sola volta e non può ripetersi storicamente.

Il Mistero del culto è la presenza mistica, e cioè al di là dello spazio e del tempo, dell' opera di Redenzione e si tratta unicamente di una rappresentazione reale dello stessa azione divina, la quale è vissuta prima di tutto sul piano ontologica e solo posteriormente sul piano etico Il problema più arduo della Teologia del Mistero sta nell' intendere come un fatto avvenuto nel passato possa farsi presente in un' azione rituale di un altro momento storico. Casel non rispose alla questione in modo speculativo, perché il suo intento era proprio quello di evitare ogni tipo di teologia speculativa e di concentrarsi invece in una teologia tradizionale, penetrando il più possibile nella profondità del Mistero. Sarà il suo discepolo Warnach che impronterà la questione in un' ottica più filosofica.

Raccogliendo le cose fin qui dette, possiamo a tal modo definire la Teologia del Mistero come l' intento di sintetizzare le verità della fede a partire dall' azione salvifica di Cristo, che ci viene comunicata, attraverso la Chiesa, nei sacramenti e nella liturgia. Il nucleo della Teologia dei Misteri è quindi il recupero della tradizione e della liturgia come momento reale in cui si fa presente l' azione di Cristo. In altri termini, si ripropone di rivitalizzare la prospettiva paolina e greca del *Mysterion*. Il punto di partenza di Casel e di Warnach fu quello di presentare e chiarire la parola *mysterion* e di restituirle il significato originale, utilizzato dai Padri della Chiesa, riferendosi alla concezione paolina del termine.

Nei lavori di Warnach verrà analizzato in modo più specifico, con una metodologia filosofica, cercando di dare una risposta alla problematica dell' attualizzazione, che in Casel non venne risolta.

2.2. Warnach e il Mistero di Cristo

Warnach, considerato il filosofo della *Mysterientheologie*, fu il discepolo di Casel che seppe dare una struttura concettuale alla Teologia del Mistero. Il testo che prenderemo in esame sarà *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*.⁶⁴

Secondo gli studi di Guillermina Diaz, nell' archivio di Zubiri, consterebbe uno scritto inedito in 70 cartelle risalente al 1940, con il titolo "*Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*", sulla pagina iniziale appare il nome di Fr. Viktor OSB. L' inedito che ricevette Zubiri si limitava all' introduzione "*Gegenstand und Aufgabe der Mysterientheologie*", e al primo capitolo, "*Das Urmysterium*" e alla sintesi dei futuri capitoli. Sempre secondo gli studi della Muñoz, risulta da una lettera inviata da Warnach a Dom A. Olivar⁶⁵ che l' interruzione alla fine dell' agosto del 1939, fu originata dalle difficoltà nel giustificare a partire dalle categorie aristoteliche, la questione dell' attualizzazione: sulla possibilità che un fatto accaduto nel passato possa farsi presente nell' azione culturale.

La bozza fu redattata nel 1941, ma venne poi rielaborato e pubblicato come manuale di teologia dogmatica, solamente nel 1977, postumo, con il titolo *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick*, editata dal teologo dell' Abadia di Maria Laach,

⁶⁴ V. Warnach, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, a cura di B. Neunheuser, Edizioni Paoline, Roma, 1983

⁶⁵ Lettera di Warnach del 31 di agosto del 1939, così come lo riporta Guillermina Díaz Muñoz nel suo articolo "Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944". Nella nota 7 di tale articolo risulta che questa lettera venne spedita dal Monastero di Herstelle al monaco di Montserrat Dom Alejandro Olivar, che presenziò ai corsi di filosofia di Warnach durante il periodo 1936-1939. La prima stesura della Teologia del Mistero era già pronta all' inizio del 1940 e doveva essere una sorta di testamento, in caso l' autore fosse rimasto vittima in guerra. Otterrà parecchie difficoltà per la sua pubblicazione, e nonostante un nuovo tentativo fatto a posteriori del Vaticano II, dovrà aspettare fino al 1977 per essere finalmente pubblicato con il titolo *Christusmysterium. Dogmatische Meditationem, Ein Überblick*, edizione postuma e a carico del teologo e monaco lacense B. Neunheuser.

Dom B. Neunheuser. Nell' Archivio di Zubiri non appare la versione della bozza terminata del 1941 e nemmeno si riscontrano altre prove tangibili della relazione tra Zubiri e Warnach, tuttavia l' inedito donato dal monaco al filosofo, marcherà in maniera decisiva gli scritti teologici di Zubiri.

Così per esempio vediamo come nel “Ser sobrenatural..” ritornino gli stessi temi affrontati da Warnach, come la liturgia e il mistero di Cristo, la presenza reale dell' azione salvifica di Cristo nei riti liturgici o come il mistero dell' agape. Ricordiamo che “El Ser sobrenatural..” nasce proprio dalla spiritualità liturgica benedettina, che ha come fulcro soprattutto il Mistero liturgico celebrato dalla Chiesa.

La teologia, secondo Warnach, deve essere intesa secondo lo spirito della chiesa primitiva, in cui si dava importanza al discorso di Dio all' uomo, piuttosto che l' interpretazione da parte dell' uomo della parola divina attraverso la lente del metodo scientifico, il quale non fa altro che isolare le verità della fede come oggetti astratti, ed è incapace di ricondurre il tutto alla realtà dell' incontro di Dio e della partecipazione all' essere divino. La teologia del Mistero così come viene descritta nel libro di Warnach si rifà alla intima connessione tra teologia, liturgia e mistica. Diversamente dallo storicismo positivista che considera la Bibbia come una fonte storica analizzabile come altre, il movimento liturgico la iscrive nel linguaggio divino a cui l' uomo potrà avvicinarsi ma non raggiungendone mai la pienezza dei concetti, come scrive Warnach:

“La parola di Dio vuole essere capita non in modo umano ma divino. Cristo stesso ci deve dischiudere l' «*altro senso della scrittura*, affinché il nostro cuore arda» (Lc 24,32). Non ci è lecito abbassarlo fino a noi e coartarlo nei limiti ristretti della nostra comprensione; al contrario dobbiamo lasciarci elevare all' altezza della sapienza divina. Non già umanizzare la parola divina conferendole un senso a buon mercato, ma piuttosto divinizzare la nostra mente, in modo da imparare, per così dire, a pensare con “categorie” e «motivi» divini; non abbiamo infatti ricevuto, come dice Paolo, il pneuma di

questo mondo, ma il Pneuma di Dio, anzi il «pensiero di Cristo» (1Cor 2, 16)”.⁶⁶

Il Mistero si dispiega nel legame tra l' eternità di Dio e la storia degli uomini. Importante qui è capire come nella teologia del mistero non sia la vita divina in quanto tale a racchiudere in sé la definizione di Mistero, come per esempio nel senso del Mistero della trinità. Nella Bibbia passa in secondo piano l' aspetto formale della parola mistero, quale quella di nascondere, occultare; è l' aspetto reale, la realtà divina che si rivela e opera attraverso il *pneuma* nella storia del mondo. Dicendo che Dio è *pneuma*, Warnach non si limita a considerare Dio come spirito incorporeo, piuttosto gli conferisce uno statuto concreto.

La visione cristiana della realtà mondana è vincolata all' essere così come lo concepisce il pensiero biblico: come una realtà concreta, un' azione simultanea di materia e forma:

“[...] l' unità viva e pneumatica della persona con se stessa, unità che però significa contemporaneamente libertà per gli altri, anzi, unità con gli altri [...] Genuina esistenza (Dasein) è sempre anche con-esistenza (Mit-sein) con gli altri.”⁶⁷

Warnach vuole evidenziare l' impossibilità della filosofia nel risolvere la problematica dell' essere e di come la teologia possa entrare nel discorso ontologico rafforzando il momento fenomenologico apportando la visione di una realtà non preconcepita, in cui forma e contenuto assumono una dimensione duale originaria. La presenza dell' essere nel mondo si presenta secondo gradi diversi, in quanto presuppone una discesa della realtà

⁶⁶ Viktor Warnach, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Edizioni Paoline, Roma, 1983, pag. 15.

⁶⁷ Ivi, pag. 69.

divina attraverso l' *agape*, il cui compito è quello di stabilire il nesso ontico tra le persone in un movimento di discesa-ascesa. Questo movimento non deve essere confuso con il movimento circolare della natura:

“La storia infatti spezza la prigione dell' immanenza mondana e punta al di sopra del cerchio della natura pura, cioè terrena, verso l' eternità [...] La storia nasce solo dall' incontro con l' *agape* di Dio che governa il divenire del mondo”.⁶⁸

La pura natura non partecipa alla storia della salvezza, perché in essa vige la necessità spazio-temporale, mentre è nell' uomo, in quanto persona libera che si è sottratta al determinismo naturale, che avviene la decisione di appartenere a una comunità di persone libere, che grazie all' *agape* divina vengono chiamate da Dio, al di là dello spazio-tempo. Perciò, secondo Warnach, ogni esistenza storica è irrimediabilmente bidimensionale, in cui lo spirito e il tempo si combattono reciprocamente, in cui il primo lotta per l' autopossesso personale, mentre il secondo spezza l' esistenza in tanti momenti discreti.

Sarà il *Kairós*, cioè la chiamata di Dio, che spezzerà il dominio del tempo, in quanto il fine di tutta la storia è l' avvento del regno di Dio e l' unità dell' *agape* degli uomini con il divino avviene nell' accettazione del *Kairós*:

“Poiché nel *Kairós* si incontrano si incontrano tempo ed eternità, esso è anche il luogo naturale del mistero, che in qualità di azione salvifica di Dio verso l' umanità storica rende presente l' eterno nel tempo attraverso il

⁶⁸ Ivi, pag. 8. Secondo Warnach, dall' *agape* del Padre procede ogni essere creato e grazie alla doxa del Figlio le idee vengono proiettate nell' alterità del mondo, nel nulla della materia e la charis dello spirito santo, in quanto energia divina ordina il mondo. Tutte e tre le persone divine partecipano alla realizzazione del Mistero. Alla luce di ciò si comprenderà come il Mistero dell' Incarnazione non dipenda solo dal peccato originale, ma sia inscritto nel piano divino per il compimento del Mistero originario, l' unione con Dio. Warnach afferma che Cristo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato, in quanto solo il Dio-uomo avrebbe potuto ottenere l' unità perfetta con Dio.

pneuma onnipresente e contemporaneamente, svincola i credenti dal tempo, li immette nell' immensità dell' *agape* e in tal modo li "redime". Così il duplice riferimento dell' esistenza storica all' eone di Dio si adempie proprio nel mistero dell' *agape*, in quanto tale riferimento significa sia la realizzazione dell' eterno nel tempo, sia il superamento del tempo nell' eternità."⁶⁹

Il Mistero, come il *Kairós*, vive la duplice realtà storica-divina, nella tensione tra il mondo terreno e il mondo ultraterreno. La duplice funzione del Mistero si realizza come l' azione di Dio nel tempo e la presenza di questa realtà divina nella storia:

"Il Mistero è il *Kairós* considerato nel suo contenuto, mentre il *Kairós* mette in luce l' aspetto formale storico del mistero"⁷⁰.

Il *Kairós* ha preso corpo in Cristo, una personalità storica e concreta, in cui si incontrano tempo ed eternità, il mediatore che stabilisce l' unità tra Dio e il mondo, il punto culminante di tutta la storia. Il nuovo testamento abbraccia il culto come parte centrale del messaggio cristiano, in cui avviene l' incontro tra Dio e l' uomo. In quanto la Chiesa stessa è una comunità fondata attorno alla morte sacrificale di Cristo ed è così che la vita dei fedeli viene elevata alla sfera della liturgia, in quanto per la coscienza cristiana la vita e il culto sono due elementi che si compenetrano a vicenda, celebrando, grazie al pneuma divino, il passaggio dell' esistenza umana al di sopra della temporalità.

La specificità del culto cristiano rispetto alle altre forme di culto sta nel ringraziamento e nella risposta che dalla comunità viene inviata al Pneuma del Padre, attraverso il sacrificio di Cristo. Pregando, si ringrazia Dio per aver concesso agli uomini di partecipare alla gloria manifesta, allo scambio vitale con Dio che si rende perfetto nell' *agape*,

⁶⁹ Ivi, pag. 84.

⁷⁰ Ivi, pag. 85.

cioè nel sacrificio di Cristo. La trasformazione che avviene nei fedeli è totale, in quanto è proprio l' essere che si vede trasformato in vista dell' unione con Dio, trasfigurato dalla *doxa* divina.

Perché questa trasfigurazione avvenga, è necessario che l' uomo pratici in modo autentico i sacramenti, che sono una parte costitutiva del mistero del culto. Scrive Warnach:

“Fede e sacramento sono strettamente uniti e si completano a vicenda: ambedue sono infatti “misteri” tramite i quali Dio viene agli uomini, benché in maniera diversa. Senza la personale decisione di fede, almeno implicita, il sacramento rimane in fondo inefficace e morto; senza il sacramento, in linea generale non si verifica l' incontro esistenziale con Cristo che soffre la passione e risorge, cioè l' inserimento concreto di tutto l' uomo nella Pasqua del Signore”.⁷¹

Nonostante la presenza storica di Cristo abbia lasciato questo mondo, continua a vivere pneumaticamente nella Chiesa, in cui per mezzo del sacramento Dio opera la salvezza e la santificazione dell' uomo. Si apre qui una questione fondamentale per la Teologia del Mistero: dal momento che noi continuiamo a essere immersi nelle categorie spazio temporali, come può l' opera salvifica apparire in forma sensibile e concretizzarsi, come può l' uomo avere accesso reale ad essa.

Ebbene la funzione del sacramento è proprio quella di essere l' apparizione sensibile del divino. Il mistero del culto tocca ogni momento della vita cristiana, in quanto ogni istante è condizionato dal segno decisivo del Kairos, che determina il presente e il divenire e proprio nel culto la storia terrena si innalza alla storia divina, nel nome dell' *agape*.

⁷¹ Ivi, pag. 185.

CAPITOLO III:

L' INFLUENZA DI WARNACH NELLA TEOLOGIA DI ZUBIRI

Come abbiamo già detto, secondo le ricerche effettuate dalla studiosa Guillermina Diaz , risulta che Zubiri fosse in possesso dell' inedito di Warnach già dal 1940 e che lo scritto “ El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”⁷², sia in realtà la presentazione della *Mysterientheologie* in Spagna e che l' intenzione di Zubiri fosse quella di dimostrarne il nesso di continuità con lo spirito della teologia paolina e della patristica cristiana. Con ciò si definirebbe la *Mysterientheologie* non dal punto di vista di una nuova teoria teologica, ma di una teologia in linea con la Tradizione.

Considerato che Casel non volle intraprendere il cammino filosofico per giustificare alcune problematiche concettuali all' interno della Teoria del Mistero, dovremmo aspettare gli studi di Warnach e di Zubiri, che cercarono di dare un assetto ontologico all' assunto partendo dall' *agape*, così come viene considerato dalla patristica, superando in questo modo le difficoltà che Casel incontrò a partire della filosofia aristotelica – tomista.⁷³

⁷² X. Zubiri, “El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*

⁷³ Da notare come nell' intero testo del “Ser sobrenatural..” non venga mai citato direttamente né Casel, né Warnach. Nonostante ciò, è facile dedurre la presenza della teoria del Mistero per le allusioni che ritroviamo tra le pagine del testo. Per esempio alla pagina 216 di *Naturaleza, Historia, Dios* troviamo: “Algún teólogo contemporáneo ha intentado dar un paso más. Desde el momento en que por la acción sacramental participamos en la obra redentora de Cristo, es innegable que éste se halla presente en algún modo en cada uno de los que reciben el sacramento. [...] Pero en la nueva concepción a que aludo se precisa más

Nei capitoli precedenti abbiamo visto come il periodo di tempo dal 1934 al 1944, in cui Zubiri preparò “El Ser sobrenatural”, fosse stato percorso da una serie di eventi personali, che marcarono definitivamente la vita interiore del filosofo.

Nel prossimo paragrafo cercheremo di spiegare dal punto di vista del testo le ragioni per cui consideriamo tale scritto la prova dell' influenza della *Mysterientheologie* nella vita e nella filosofia di Zubiri.

3.1. Introduzione a “El Ser sobrenatural...”

Il testo del “El Ser sobrenatural...” è inizialmente raccolto nell' opera *Naturaleza, Historia, Dios* che viene alla luce nel 1944, e viene pensata in vista di dare un corpo agli studi effettuati da Zubiri tra il 1932 e il 1944⁷⁴, i quali, nonostante l' apparente diversità apparterebbero a quella che lo stesso filosofo chiama la sua tappa “ontologica”.

L' opera viene percorsa da uno spirito critico, nei confronti della situazione attuale in cui viene a trovarsi il filosofo: un momento instabile, ove l' uomo è sopraffatto dalla

concretamente la índole de ese modo: lo que está presente es el sacrificio redentor en todo el decurso de su integridad.” Ricordiamo che la *Mysterientheologie* muoverà una serie di polemiche in Europa, verso la fine degli anni Trenta e che chissà sia per questo motivo che Zubiri si dimostri cauto al riguardo.

⁷⁴ Tre sono gli inediti che vengono pubblicati, gli unici che non fossero precedentemente presentati in altre riviste: “Nuestra situación intelectual” (l' ultima lezione universitaria a Barcellona, nel 1942), “La idea de filosofía en Aristotele” e il testo di cui parleremo “ El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Nell' edizione del 1963 Zubiri aggiungerà un nuovo testo” Introducción al problema de Dios”, affinché i capitoli riguardanti Dio, avessero una maggior completezza, di modo che ne risultasse una trilogia: “ Introducción al problema de Dios”, “En torno al problema de Dios” y “ El Ser sobrenatural..”.

instabilità, dalla vacuità e da una crisi di coscienza che scuote la società europea fin dalle fondamenta. In questo specifico frangente, la dissertazione religiosa non occupa un ruolo marginale, di mera speculazione confessionale, ma ricopre invece un ruolo chiave per la esistenza stessa dell' uomo contemporaneo, diviso e frammentato nel materialismo e nell' ateismo imperante, a cui la scienza ha contribuito, dando alla ragione un' ulteriore spinta verso la confusione e l' angoscia, trasformando le idee in un puro ricettacolo utile solo alla tecnica, disperse nel positivismo e nello storicismo.

La proposta filosofica di Zubiri è quella di un ritorno alla radice dell' esistenza, alla sua parte costitutiva, con il fine di influire sullo spirito degli uomini del suo tempo. L' unico modo per ottenerne un risveglio e una presa di coscienza, è quello di rifuggire dall' astratto e dal razionalismo estremo, ritornando al reale, al contatto con la vita. Questo ritorno alle radici dell' umanità si svilupperà alla luce del senso religioso, così come ci viene indirettamente esposto nel “El Ser sobrenatural...”⁷⁵. Questo testo zubiriano non deve essere inteso come un lavoro marginale, o come una semplice appendice all' intera opera del filosofo⁷⁶. In realtà, in accordo con la tesi di Guillemrina Díaz, ci troviamo di fronte all' esposizione di una delle radici filosofiche di Zubiri, sviluppata attraverso la lettura della Teologia patristica:

“Vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocabolo. [...] Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los padres griegos, pronto descubriremos una

⁷⁵ Troviamo anticipazione del testo nelle conferenze che Zubiri donò nel Cercle d' Études Religieuses au Foyer International des Étudiants Catholiques, dal 1937 al 1939. Con due cicli di conferenze Zubiri introduce le premesse della Teologia del mistero, alla quale lui stesso è de poco iniziato. Il primo ciclo ha per titolo *Mystère du Christ*. Il secondo ciclo di conferenze si chiamò *La vie surnaturelle d' apres Saint Paul*, in cui già vediamo sviluppate le tematiche che verranno riprese nel testo de “El Ser sobrenatural”: attraverso la partecipazione al sacramento l' essere diventa deiforme per grazia divina.

⁷⁶ Secondo l' interpretazione di G. Díaz Muñoz “[...] en ninguna otra obra se halla más directamente presente la personalidad de Zubiri. Considerado a menudo como mero filosofo en contacto sobre todo con la fenomenología, las ciencias y las religiones, que aplica sus conceptos genuinos a la teología, aquí se muestra primariamente como un hombre religioso imbuido de la espiritualidad litúrgica benedictina y, en la fibra más íntima de su ser, como un teólogo del misterio seguidor de la tradición y continuador de los benedictinos Casel y Warnach.”, G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri, op. cit.*, pag. 117.

actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico”.⁷⁷

In un altro passaggio il filosofo insiste sull' importanza della patristica nell' illuminare le proprie preoccupazione filosofiche, nel concettualizzare il reale:

“La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubren en la teología griega intuiciones y conceptos de fecunddad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menestar renovarlos”.⁷⁸

L' entusiasmo che Zubiri pone nel descrivere la *deificación*, così come venne percepita dalla teologia greca, sembrerebbe un intento di rivalutare l' intero Cristianesimo alla luce della tradizione, poggiandosi sulla considerazione dell' agape e sulla descrizione dell' essere divino come *ser extático*. Non si tratta qui di una metafora o di un attributo morale, ma di:

“[...] una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también. Para el Nuevo Testamento y la tradición griega, la ágape no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda

⁷⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pag. 458.

⁷⁸ Ivi, pag. 459.

especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. Es verdad que le compete de modo excelente, como excelente también es el modo de ser del hombre. Pero siempre se trata de tomar la *ágape* en su primaria dimensión ontológica y real”.⁷⁹

Dio è una realtà che si autocostruisce come Dio trinitario e che comunica alle creature la propria perfezione, parallelismo che si riscontra nei presupposti, che il filosofo concepirà nel considerare le cose come il veicolo e la manifestazione del potere del reale. L' *agape* possiede una dimensione ontologica e non deve essere perciò confuso con l' *éros*. Da qui nasce la distinzione che ne fecero i latini, per non cadere nell' equivoco di confondere l' *agape* con un attributo morale. Zubiri riprende questa distinzione descrivendo la sostanziale diversità tra i due: se nell' *éros* è l' amante che esce da sé in cerca della perfezione, nell' *agape* l' amante esce da se stesso, ma in una modalità anteriore alla volontà, differenziandosi così dal primo.

“La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor.”⁸⁰

La filosofia aristotelica concettualizzò la realtà e l' essere secondo diversi modelli. Alcune idee ontologiche si ispiravano nel modo di essere delle cose vive, altre sul modo di essere delle cose materiali. Ciò che interessa a Zubiri non è però l' attributo che si dà all' essere delle cose materiali, quali la stabilità e l' immobilità.

Questa concezione non è infatti la predominante nella teologia greca, e nemmeno nella concezione di Zubiri. C' è però un' altra concezione dell' essere, che è quella

⁷⁹ Ivi, pp. 463-464.

⁸⁰ Ivi, pag. 465.

degli esseri viventi, in cui il movimento, e non la stabilità immobile, è l' espressione dell' espansione esterna di un movimento interno. Citando a Dionisio Areopagita, per il quale l' essere è estatico e quanto più “è”, maggiore è il grado della sua diffusione, Zubiri sintetizza così la concezione dell' essere che hanno dato i vari interpreti dell' Areopagita. Ci troviamo di fronte alla concezione della realtà, che segnerà il cammino concettuale di Zubiri:

“El ser es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que *realidades*, son algo que *se realiza*. [...] La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo ‘es’ en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad”.⁸¹

Se quindi l' essere viene considerato a partire dalla modalità degli essere viventi i greci la chiamano *ousía*. La peculiarità dell' *ousía* è un' unità originaria e radicale, che caratterizza la vita in quanto tale. Le potenze emergenti dalla *ousía* sono la traduzione della potenzialità della realtà, perciò nella Patristica greca l' essere è la fonte, l' *arkhé* .

Quanto più l' essere è finito, maggiore sarà la necessità che i suoi atti perfezionino le proprie attività, e quanto più raggiunga tale perfezione, tanto più potrà caratterizzarsi e sussistere come azione pura:

“[...] en la primera concepción el acto finito es siempre *recibido*, en la segundo el acto, aun el finito, es primariamente *ejecutado*. Es una diferencia importante que arranca de la concepción ontológica de la realidad. El ser de las cosas es, en la primera concepción, algo que *está ahí*; en la segunda, el ser es siempre *acción* primaria y radical.”⁸²

⁸¹ Ivi, pag. 468.

⁸² Ivi, pag. 470.

La teología greca considera come negli esseri viventi l' atto tenga più carattere di attualità che di azione e percepisce l' unità primaria dell' essere come pretensione. Zubiri condivide la concettualizzazione della realtà come la *enérgeia* dei Padri greci, e così facendo, integra nel suo pensiero i fondamenti metafisici di tale teologia.

Il concetto della casualità, dipende dalla modalità con cui si concettualizza l' essere, cioè se dalla modalità degli esseri materiali o da quella degli esseri viventi. Quella propria degli esseri viventi è la causalità formale, che spiega la loro origine, identificandoli come veicolo del progenitore.:

“[...] la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad.”⁸³

Sviluppando il concetto di causalità formale, Zubiri giunge al nucleo del suo proprio concetto di realtà:

“La vida de progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí más que una ‘producción’, una reproducción’ de la causa, más o menos perfecta, según el tipo de entes y de la causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y ‘reproduce’, a su modo, en todos sus efectos. En la generación de los seres vivos lo que se produce es una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera; no hay monismo. Pero lo producido es un “re-producido”. En el engendro se refleja y

⁸³ Ivi, pag. 471.

denuncia el ser mismo del progenitor. La eficiencia de la generación pasa a segundo plano; lo decisivo es esa especie de imitación que hay en el efecto relativamente a su causa. El modelo de la causalidad en los seres inanimados es el *choque*, en los seres vivos, la *imitación*.”⁸⁴

La presenza *ad extra* della causa formale nell' effetto ci suggerisce essere ciò che Zubiri considera il modo in cui le realtà fondamentali si manifestano nel potere del reale. L' effetto, scrive il filosofo, non è un qualcosa che viene ricevuto in modo passivo dal substratum, piuttosto è l' attività dell' essere che va a prodursi nell' effetto, affinché esso riproduca ciò che era già contenuto nella causa, l' effetto è l' imitazione formale della causa. Si stabilisce così una stretta relazione tra il concetto dell' essere, considerato staticamente, e la causalità, intesa secondo il suo carattere statico:

“Esto lleva a ver en la causalidad simplemente *la presencia ad extra* de la causa en el efecto”⁸⁵.

Zubiri mette in relazione la sua visione della *presencia ad extra* con quella propria della patristica, la quale considera l' essere come un' espansione eccentrica dell' attività originaria. Esplicitata a questo punto l' intrinseca relazione che il concetto dell' essere stabilisce con quello di causalità, ne derivano conseguenze molto importanti per la comprensione dell' essere. La perfezione degli esseri viventi fa in modo che essi si espandano. Decidere di relazionare l' essere e il bene significa stabilire che l' essere, l' unità e la bontà si implicano mutuamente, perché il fondo ontologico della causalità è un *bonum*.

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ Ivi, pag. 472.

Ne deriva che l' essere degli enti finiti si espande grazie all' amore, giacché la causa finale si integra nella causalità della vita: il fine è lo stesso dell' essere della causa “es la causa misma en cuanto es”.⁸⁶

Zubiri spiega poi i fondamenti metafisici della teologia patristica dalla prospettiva dell' unità dell' essere e della sua realizzazione, cosicché la ragione per cui le cose sono è ciò che esse devono raggiungere, la loro realtà consiste in una realizzazione.

“El ser es uno y bueno por sí mismo, no por su división de otro, ni por su ordenación a otro. Más aún: como ser consiste en llegar a ser, lo que el ser es manifiesta su propia bondad, aquello que es el ser en su íntima y radical entidad: y éste su caracter manifestatorio que es lo que llamamos esencia de un ser, tiene relativamente al ser de quien es esencia, o que se llama la verdad en sentido ontológico. Lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo *sido*; y en este ‘sido’ hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser”.⁸⁷

I Padri greci, quando si riferivano all' essenza, non intendevano con essa un correlato alla definizione essenziale, ma si riferivano all' attività dell' essere come radice di ogni sua nota. La peculiarità del suo carattere dinamico, il corrispettivo dell' essenza, è unificare le innumerevoli manifestazioni dell' essere. Zubiri sintetizza: “La esencia de la esencia es esenciar”.⁸⁸

Trattandosi di enti finiti è facile vedere come il generato riproduca non solo l' astrazione della specie a cui esso appartiene, ma sia anche l' unità concreta del suo

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ Ivi, pag. 474.

⁸⁸ *Ibidem*

progenitore. Da questo passaggio en consegue una importante conseguenza, quella che l' unità di ogni essere vivente si possa considerare come tripla: l' unità con se stesso l' unità con il suo progenitore, e l' unità con tutti gli individuo della propria specie. Scrive Zubiri:

“En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*”.⁸⁹

Ritorna poi al punto di partenza in cui specificò che l' essere era *ousía*, ricchezza:

“Pero esta riqueza así considerada está escondida en sí misma, Las potencias no son sino la expresión patente de ese tesoro escondido, como los actos lo son de las potencias. De ahí que la verdad del ente sean sus potencias, y la verdad de las potencias sus actos. [...] Toda esta metafísica es activista. Las potencias son manifestaciones de la esencia porque son la plenitud activa de su ser.”⁹⁰

Gli atti e le potenze denunciano ciò che l' essere era già, questa manifestazione, la *doxa*, che è la sua rivelazione, la sua verità, la verità dell' essere, infine, la proclamazione della sua bontà. Quando Zubiri si riferisce alla relazione tra la natura e la persona all' interno della teologia greca, inizia dicendo che non tutti gli esseri possiedono la stessa perfezione ontologica. Il suo punto di partenza sono gli esseri viventi nei quali l' unità è puramente naturale.

⁸⁹ Ivi, pag. 475.

⁹⁰ *Ibidem*

Nell' uomo troviamo però qualcosa di più che l' unità comune a tutti gli esseri viventi:

“Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del «tener» es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta.”⁹¹

È importante segnalare come la persona sia una realtà riferita a un' origine.⁹² Passando al concetto di Dio, considerato dal punto di vista dello sviluppo dei fondamenti metafisici della teologia greca, si possa intendere perché venne concepito attraverso la frase neotestamentaria di “Dio è amore”, la quale, secondo il filosofo, è una definizione metafisica: Dio esprime la superiorità su tutti gli esseri attraverso il suo amore, essendo il più estatico degli enti:

⁹¹ Ivi, pag. 477.

⁹² Considerazione questa, che verrà ripresa tempo più tardi nella terza parte de *El hombre y Dios*, così scrive Zubiri: “Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza revista un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la ágape que nos lleva a Dios y a los demás hombres.” X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pag. 478.

“Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor persona. Como tal extático y efusivo. La estructura es este éxtasis es la efusión misma del amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa, y una donación deificante.”⁹³

Se ne deduce come il concetto di creazione, così concepito dai Padri greci, fosse quella di una manifestazione ad extra delle attività divine. L'atto creatore è una chiamata, pronunciata a causa del carattere statico dell' *agape*, che è il principio e termine di tutto. Perché la creazione produce le cose e le mantiene ontologicamente unite a Dio, mediante la effusione dell' *agape*:

“[...] la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en unidad ontológica con Él, mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un unum proyectado ad extra; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor. Vista desde las criaturas, la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son las dos caras de un solo amor-efusión”.⁹⁴

Si intende qui che Zubiri vuole marcare l'importanza che l'effusione di *agape* non consiste nell'unificare qualcosa creato previamente, piuttosto nella proiezione ad extra di un'alterità, il cui carattere unitario è prodotta proprio dalla proiezione ad extra. Questo movimento effusivo non deve essere confuso con una sorta di panteismo o di *emanentismo*, in quanto l'*agape* non comunica una natura identica a tutto il creato, inoltre la creazione

⁹³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 481.

⁹⁴ Ivi, pag. 493.

secondo i Padri greci va intesa come una produzione trascendentale, intesa secondo la processione immanente delle persone divine, in cui il creato stabilisce una differenza rispetto al creatore. Si ritorna alla questione fondamentale della patristica orientale, per la quale la creazione è intesa a partire della causalità formale, riprende Zubiri:

“El ser es unidad activa, o acción unitaria, como se quiera. Como tal sólo se da en Dios: sólo El ‘es’, en este sentido. [...] los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una «reproducción» formal”.⁹⁵

Vista dal punto di vista della causa è la proiezione di questa nell' essere dell' effetto. Vista dalla posizione dell' effetto è la presenza semplicemente rilucente della causa contenuta in esso. Si comprende allora perché per i greci, l' azione causale della creazione abbia come contenuto un progressivo rilucere di Dio al di fuori di sé. Se nel resto della creazione è la causalità formale che vige tra gli esseri viventi, nell' uomo è attiva ciò che Zubiri chiama “*relucencia*” della causa nell' effetto, una chiamata all' essere, che nel caso dell' uomo riveste una particolare importanza rispetto al carattere intellegibile e libero che ne costituisce la prerogativa. L' uomo è quindi un essere che viene chiamato, meglio ancora la sua natura consiste nell' essere chiamato. Egli è formalmente e costitutivamente un ente vocazionale.

Fin qui abbiamo analizzato le parti più significative del testo zubiriano, basandoci unicamente sull' evidente importanza che la patristica greca ha esercitato sul pensiero del nostro filosofo. Ciò che vorremmo apportare è un' altra considerazione che dovrebbe illuminare il cammino teologico di Zubiri e dimostrare il motivo del suo interesse così profondo nei confronti della teologia greca. Perciò oltre ai parallelismi fin qui evocati tra la patristica e la filosofia di Zubiri, dovremo tornare alla questione sollevata nei paragrafi

⁹⁵ Ivi, pag. 494.

precedenti, e ricordare come “El Ser sobrenatural..” sia imperniato della problematica della mistica del mistero.

Conviene sottolineare come le idee esposte nella *Mysterientheologie*, si riflettano costantemente nello scritto di Zubiri, come per esempio quando si tratta della prospettiva del mistero nel senso paolino del termine, quando implicitamente Zubiri tratteggia l'obbiettivo della Teologia del Mistero, nella considerazione del vincolo esistente tra la liturgia e il mistero di Cristo, o come per esempio quando viene equiparato il mistero primordiale al mistero dell' agape e, soprattutto, quando si descrive l' agape come la essenza dell' essere divino. Queste sono alcune tra le più importanti idee esposte da Warnach nel suo inedito, e riprese poi da Zubiri nel “El Ser sobrenatural..”.

Nel prossimo paragrafo vedremo come i passaggi già analizzati precedentemente, acquistino una nuova dimensione grazie alla questione sollevata dalla *Mysterientheologie*, rispetto alla possibilità della presenza “fisica” e “reale” dell' opera redentrice all' interno del culto cristiano. Ripercorriamo, seguendo le indicazioni fornite da Guillermina Díaz Muñoz⁹⁶, i parallelismi tra l' ontologia dell' inedito di Warnach, e quelle contenute nello scritto de “El Ser sobrenatural..”

⁹⁶ G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, op. cit.

3.2. Influenza dell' inedito di V. Warnach nel “El ser sobrenatural..”

Zubiri, come Warnach, interpreta le formule patristiche come espressioni metafisiche. *Dios es Agape* viene così riferita alla natura interna della divinità: l' *agape* viene ad essere una metafisica, perché secondo entrambi, l' uso del verbo μένειν è un segnale che non si tratti affatto di un attributo morale di Dio, ma di una vera e propria caratterizzazione metafisica dell' essere divino. L' *agape* eternamente e primordialmente, si effonde, come abbiamo già ricordato sopra, secondo tre ordini. Si effonde nella propria vita divina, nella proiezione ad extra, e nella donazione di Sé nella creazione, attraverso l' incarnazione e la deificazione. Secondo questo schema, il mistero primordiale consisterebbe in un' uscita e in un ritorno, in e per Cristo, all' unità trinitaria dell' *agape*, così come veniva concepita dai Padri greci.

Abbiamo già visto i passaggi nel “El Ser sobrenatural...” in cui Zubiri descrive l' idea che Dio sia amore, *agape*, come una presenza costante nel Nuovo Testamento⁹⁷. Riportiamo ora qui di seguito l' inedito di Warnach conservato nell' archivio di Zubiri, e si vedrà come i due testi si muovano nella stessa direzione rispetto alla questione dell' *agape*:

“[...] vielmehr bezeichnet Agape das innere Wesen der Gottheit überhaupt: “Gott ist Agape“ (1 Jo. 4,8). Dieses johannäische Wort kann nach dem Zusammenhang, in dem es steht (vergl. eb. 4,16) und auch nach der Struktur der Formel selbst nicht heißen: Gott hat liebevolle Gesinnung zu uns, oder Gott ist liebenswürdig; sondern

⁹⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pag. 463

Sein innerstes Sein, Seine Wesenswirklichkeit ist ewig strömende und zugleich ursprünglich geeinte AGAPE.”⁹⁸

E ancora più avanti:

“Nichts kennzeichnet nun eindringlicher den ontischen Charakter dieser Aussagen als das in ihnen so häufig vorkommende Zeitwort “Bleiben” (μένειν, bes. Bei Joannes, aber auch bei Paulus, z. B. 1Kor. 13,13).”⁹⁹

Come Warnach, anche Zubiri stabilisce l' estraneità che l' unità delle azioni divine possa avere con un monismo panteista, in quanto l' unità dell' *agape* esige la distinzione dei soggetti, inoltre l' *agape* si effonde in modo differenziato nelle creature:

“Procesiones trinitarias, creación y deificación, no son sino los tres modos metafisicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los Padres griegos”.¹⁰⁰

Ora vediamo cosa scrive Warnach a proposito dell' unità ciclica dell' *agape*:

⁹⁸ V. Warnach, *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag.12. Non potendo consultare direttamente il testo, facciamo affidamento alle citazioni prese in accordo con l' articolo di Guillermina Díaz Muñoz, “Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944, in *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006.

⁹⁹V. Warnach, *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 41.

¹⁰⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 463.

“Und doch, eben weil Gott Die Agape ist, darum ergießt sich Sein geheimnisvolles Leben auch nach außen. Denn diese Liebe ist schöpferisch und will neue Liebe zeugen, sie ist Wahrheit und will sich offenbaren, sie ist Einung und will das Gezeugte vereinen. In der Schöpfung und Offenbarung und Heimholung strömt die göttliche Agape in das Nichts hinein und kehrt wieder zu Gott zurück nach unerforschlichem Ratschluß. Dieser Ratschluß, durch den erst Geschichte überhaupt gesetzt und in ihrer Entwicklung bestimmt wird, ist das Urmysterium der Agape, das sich in der erhabenen OIKONOMIA der Schöpfung und Heilsgeschichte entfaltet, ein Drama, das nur Gottes Geist erdenken konnte”¹⁰¹.

Secondo i due pensatori, la totalità delle azioni divine non deve essere interpretata come una specie di monismo panteista. Come abbiamo già visto, nel nuovo Testamento e nei Padri greci si insiste sul carattere trascendente dell' atto creatore nei confronti delle processioni, di carattere immanente, prodotte dalle persone divine. Inoltre:

“Los Padres griegos no pierden de vista la unidad radical de las acciones divinas que se reducen (perdóneseme esta expresión) a su *agápe*, a su amor. La diferencia está en que *ad intra*, esa *agápe* es el ser mismo divino, mientras que *ad extra* es el imperio con que liberalmente quiere producir otras cosas”¹⁰².

Warnach a proposito della questione sull' agape e sul superamento del pericolo monista e della possibilità di cadere in dualismo deista, scriverà:

¹⁰¹ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 13.

¹⁰² X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 493.

“Eben diese „Weite“ der Agape –latitudo caritatis- zeigt uns, daß eine wahre Vergöttlichung des Menschen sehr wohl möglich ist ohne jede Vermischung und Verschmelzung im Sinne eines unpersönlichen Pantheismus. Unleugbar geht das tiefste Sehen der Menschheit nach einer Alleinheit in Gott. Es ist ein Grundthema des indogermanischen Denkens, nicht minder lebendig in der deutschen Mystik wie in der russischen Theologie. Es ist aber auch das eigentliche Anliegen des Menschgewordenen Gottessohnes, dem Er selbst im “hohepriesterlichen Gebete“ so eindringlichen Ausdruck verleiht, wenn Er immer wieder darum bittet, “dass alle Eines seien“ (Jo. 17,21...)”¹⁰³

E ancora:

“Diese überaus geheinisvolle, unergründlich tiefe und reiche Einheit aller mit und in Gott läßt uns gerade die christliche Agapeidee wenn auch nur Ahnungsweise erfassen. In ihr ist erst die das gesamte Geistesleben der Menschheit beunruhigende Alternative: Monismus oder Dualismus (bzw. Pluralismus) in einer höheren Synthese “aufgehoben“.”¹⁰⁴

Sia Zubiri che Warnach, traducono il termine agape secondo un' accezione di amore pieno, e non come un atto di volontà o come un sentimento. L' agape ha una dimensione metafisica anteriore a qualsiasi specificità, essa è una realtà, un' azione che spetta all' essere divino o bene all' uomo, si tratta quindi di considerarla secondo la sua dimensione primaria, che è ontologica e reale.

¹⁰³ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 44.

¹⁰⁴ Ivi, pag. 45.

Abbiamo già analizzato come nello scritto di Zubiri¹⁰⁵ si parli dell' agape così come viene trattato da Warnach, il quale vede nella parola Pneuma la realtà più intima dell' essere umano, ciò che, a differenza dell' io naturale o psichico, è aperto verso Dio.

“Verstehen wir doch im allgemeinen unter “Liebe“ einen gefühlsmäßig oder gar sinnlich bestimmten Akt des Willens, dem eher der griechische Terminus “Eros“ entspräche, d.h. jenes begehrende Ausgerichtetsein auf ein Gut, das man selbst nicht besitzt.”¹⁰⁶

Per rendere esplicito il carattere ontologico dell' agape, in entrambi i testi si riscontra l' esigenza di differenziare, l' eros del classicismo greco dall' agape cristiano.¹⁰⁷ La metodologia utilizzata nel testo di Zubiri sembra così assumere una nuova comprensione alla luce della dissertazione di Warnach, in cui palesa l' incapacità di risolvere completamente il problema dell' essere, soprattutto se considerato dal punto di vista delle difficoltà date dalle inevitabili tautologie linguistiche nella spiegazione della radice prime del termine. Risulta implicito nelle parole di Zubiri, quando per esempio riferendosi alla teologia greca sostenga che essa “*encierra tesoros intelectuales*”, soprattutto per quanto riguarda lo stato attuale di molte problematiche filosofiche.

¹⁰⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 464.

¹⁰⁶ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 36. Nella stessa pagina, sottolineiamo un altro passaggio in cui Warnach riprende la tematica:

“Indessen ist sie nicht die Tat oder Auswirkung irgendeines besonderen Seelenvermögens, etwa des Wollens oder Fühlens, sondern ein „Akt“ (im weiteren Sinne) des ganzen Menschen (Mt. 22,37; Mk.12,30.33; Lk. 10,27; vgl. 1Kor.13, 8-13), hauptsächlich seines tiefsten, alle geistigen Seelenkräfte, wie Verstand und Wille, zu höherer, überbewußter Synthese vereinigen- den Personkerns der in der HeiligenSchrift meist PNEUMA genannt wird (z. B. Röm. 1, 9;)”

¹⁰⁷ Secondo Warnach l' *agape* possiede un carattere spirituale e metafisico, mentre l' eros ne possiede uno emozionale e volutaristico. Come viene detto a pag. 50 del *Il Mistero di Cristo.* “*Verbinden*” und “*Binen*” in jenem seinshaft = pneumatischen Sinne, der zugleich Befreiung und Vollendung besagt, das ist also die Wesensaufgabe der Ágape. Darin muß auch wohl der entscheidende Unterschied zum emotional = volutaristischen Eros gesehen werden (anders A. Nygren).”

Ed è proprio di fronte a questa difficoltà che sia in Zubiri che in Warnach, si avverte l' esigenza di ritornare all' idea dell' essere sviluppata dai Padri greci. Un importante passaggio nel testo di Warnach rileva come l' influenza della *Mysterientheologie* sia una delle chiavi di lettura per la filosofia zubiriana in relazione alla realtà e all' essere:

“Die menschliche Philosophie wird zwar al solche das “Problem des Seins” niemals endgültig lösen; schon die unvermeidlichen Tautologien der Sprache verhindern dies. Philosophie kann aber die urchristliche Seinsidee weithin bestätigen, obschon sie ihre letzten Wurzeln nicht aufzudecken vermag.”¹⁰⁸

Una volta riscoperto il carattere ontologico dell' agape, si può concepire l' essere dal punto di vista della Tradizione greca, come l' unità pneumatica della persona. Nel Nuovo Testamento l' agape ha un significato metafisico, il quale apporta importanti conseguenze rispetto alla questione dell' essere e della realtà. Questa lettura metafisica della patristica ridimensiona la sua recezione puramente mistica e pietosa. Secondo Zubiri la chiave di lettura della Teologia greca sta proprio nella sua idea dell' essere.¹⁰⁹

Anteriormente Warnach, considerato il carattere ontico dell' agape, concepiva l' essere a partire dalle categorie bibliche e della Tradizione. Scriveva così della metafisica implicita nel Nuovo Testamento:

“Wenn wir das ontische Moment in dem Agapeverständnis des N.T. so sehr betont haben, so wollten wir dieses keinesfalls zu einem „Lehrbuch der Metaphysik“ herabwürdigen. Ebenso liegt es uns vollkommen fern, das Agapemotiv zu einem abstrakten “Begriff“ zu verflüchtigen. Indessen käme es

¹⁰⁸ Ivi, pag. 53.

¹⁰⁹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 465.

einer Leugnung des Logos in der Heiligen Schrift gleich, wollte man eine gewisse latente Metaphysik von vornherein ausschalten. Allerdings liegt ihr nicht die Lehre irgendeiner philosophischen Richtung oder "Schule" zugrunde, vielmehr wird sie lediglich von den göttlichen "Kategorien" her bestimmt. Eher müßte man demnach die christliche Seinsidee aus dem Agapemotiv ableiten, als umgekehrt ihr einen rein philosophischen Begriff unterlegen. Und tatsächlich scheint diese Auffassung des Seins als pneumatische Einheit einer Person in sich selbst der Geisteshaltung, wie sie sich in der Bibel und in der Überlieferung der Urkirche kundgibt, am meisten zu entsprechen."¹¹⁰

Di fronte alla concezione generale e astratta dell' ontologia della filosofia greca, il recupero della nozione dell' essere come unione personale o unione pneumatica, dà senza dubbio nuovo respiro alle interpretazioni neotestamentarie e non solo. Leggendo le pagine del testo zubiriano ci rendiamo conto come per entrambi la filosofia greca sia insufficiente a determinare l' essere nella sua pienezza, e di come la metodologia e la terminologia utilizzata in entrambi i testi sia molto simile.¹¹¹

Torniamo al testo di Warnach e vediamo come egli ricostruisce l' insufficienza dell' idea dell' essere nella filosofia greca:

¹¹⁰ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 50.

¹¹¹ Nella filosofia greca si considerino i seguenti modelli: l' essere delle cose materiali "sostanza" morta o massa fisica, il cui carattere è la stabilità opposto al movimento che sarebbe piuttosto la imperfezione; l'essere degli esseri viventi il cui carattere è la mobilità e la operatività. Scrive Zubiri: "Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. [...] Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación y nos quedamos con la simple operación interna del vivir, comprenderemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. Aristóteles llama así el ser *enérgεια*, la operación sustantiva en que consiste el ser. En este sentido el ser será tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante". X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 466.

“Für den christlichen Denker ist das Sein nichts Dinghaftes, keine tote “Substanz“ oder gar körperliche Masse, wie dies der Materialismus wahrhaben wollte. Auch kann sich der Christ nicht zur dynamistischen Auffassung bekennen, der gemäß das Sein mechanische oder vitale Energie sei. Andererseits ist ihm das Sein nicht bloß ein allgemeinster und damit nichts sagender Begriff, wozu der Weg der Abstraktion führt; vielmehr bedeutet es für ihn eine durchaus konkrete, ja personale Erfüllung in lebendigem Selbstbesitz: in dem Grade “ist“ etwas, als es mit sich selbst eins geworden. Der Typus des “wahren“ Seins ist für ihn nicht, wie es die profane Philosophie vorgibt, das physisch=materielle “Ding“, aber auch nicht eine rein “ideale“ Gegebenheit, sondern die lebendig=pneumatische Einheit der Person in sich selbst, letztlich die ewige Wirklichkeit des “lebendigen“ und persönlichen Gottes, dessen Sein eben die Agape schlechthin, also vollkommenste Einheit und Freiheit besagt”.¹¹²

Il vocabolo aristotelico *energeia*, secondo Zubiri, venne concepito dai latini come atto e da questa traduzione deriverebbero una serie di malintesi che riguarderanno il modello dell' essere. Infatti, l' *energeia* è l' attualità di una potenza, un essere che “sta essendo”; l' atto dei latini è invece l' attività primaria e radicale con cui l' essere si realizza. Da qui seguono due concezioni diverse di Dio: secondo Aristotele Dio è puro atto, un' attualità pura e sussistente. Secondo i Padri greci Dio è piuttosto la pienezza dell' essere come azione.

Scrive Zubiri:

“[...] alguien haciendo de él un “algo” (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (*ontótes* la llamaba Alejandro de Afrodisia) del ser finito es la

¹¹² V. Warnach, *Das Christusbysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 52.

unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que se es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una 'tensión' interna, correlato del arrastre ascensional, del éros hacia Dios. Por esto, el ser es acción. Los Padres griegos adoptaron el vocabulario usual. El sujeto es el substrato (*hypokeímenon*); lo que él, es la forma (*morphé, eîdos*); y el ser de la cosa consiste en la unidad originante y originaria del sujeto por su forma, en la que reluce la idea ejemplar del logos divino. El ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar.”¹¹³

Riportiamo il testo di Warnach per mettere a confronto le vicinanze argomentative di entrambi:

“noch auch rein abstrakt denken; sie sind vielmehr tatsächliche Gegebenheiten “vor“ dem Sein –ein objektiv = metaphysisches “a priori“. Das Sein selbst stellt die jeweils einmalige Vereinigung, bildlich gesprochen die gegenseitige Durchdringung jener beiden Momente dar, die einander in ihrer Polarität positiv “aufheben“ und sich auf diese Weise zu einer Einheit “ergänzen“. Die “an sich“ allgemeine Form verleiht den Inhalt und bestimmt dadurch das als solches völlig leere und indifferente Subjekt; indem aber das Subjekt die Form aufnimmt, begrenzt es dieselbe und macht sie zu “dieser“ konkret verwirklichten Form. Freilich erhält diese nur unter der Bedingung Subjektivität, daß sie ihre Allgemeinheit, die ihr in ihrem “An-sich-Sein“ zukommt, aufgibt, während das Subjekt seine inhaltliche Erfüllung nur dann empfängt, wenn es seine unendliche Aufnahmefähigkeit (Indifferenz) opfert. Jedoch finden beide durch diese “Selbstentäußerung“ ihre eigentliche “Vollendung“ in der Ganzheit des Seienden. Dieses ist somit nichts anderes als die subjektiv gewordene Form, mit anderen Worten. Die Identität der Form mit sich selbst im “Anderssein“ des Subjekts, die entweder eine

¹¹³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 496.

absolute sein kann (S=F): göttliches Sein, oder eine relative (S+F):
geschaffenes, kontingentes Sein.”¹¹⁴

Ricordiamo ancora una volta l'importanza della questione della causa formale e di come a ogni modello di essere corrisponda un tipo di causalità differente: quella delle cose fisiche e quella degli esseri viventi. L'essere delle cose fisiche avrà una causalità di tipo efficiente, in cui l'effetto è ricevuto in un certo substratum. Mentre per gli esseri viventi è la causa formale che riveste un ruolo centrale, la quale assorbe quella efficiente e quella finale: l'effetto è la riproduzione della causa.

In altri termini, la vita del progenitore attraverso le *dynámeis* raggiunge l'effetto unificandolo in un'unità nuova e numericamente distinta da sé. La questione decisiva è l'imitazione della causa nell'effetto: il Figlio riproduce il padre e il Padre è presente nel Figlio come un rilucere di se stesso. Entrambi i pensatori analizzano la struttura dell'essere finito fornito dai Padri greci, secondo un approccio fenomenologico. La struttura si compone di tre momenti, da cui derivano i corrispettivi trascendentali. Si consideri il soggetto che riceve la forma, la forma che impone il contenuto al soggetto e l'unità originante e originaria del soggetto con la forma. Entrambi, soggetto e forma, trovano piena realizzazione in questa unione, che esprime l'integrità dell'essere.

Vedremo come in *Sobre la esencia* questa intuizione permarrà, in quanto l'essenza come *unidad primaria de sus notas, unidad intrinseca a la cosa misma* e ancora *unidad necesitante*, è la verità della realtà. A muovere l'unità costitutiva è proprio l'*agape*, la quale si distingue in Zubiri come una dimensione metafisica della realtà, che influenza l'essere prima di ogni specificazione delle facoltà. Zubiri considera l'affermazione neotestamentaria, Dio è amore, come una questione metafisica, rifacendosi alla patristica greca. La portata di questa affermazione attraversa tutto il testo degli anni trenta e implicitamente il testo del 1962, perché la meditazione metafisica di Zubiri è in stretta continuità con le riflessioni teologiche esposte nel “Ser sobrenatural...”.

¹¹⁴ V. Warnach, *Das Christusbysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 54.

L' essere divino si dice *agape* e si caratterizza secondo il concetto di unità e quello di attività; dunque l' unità è un trascendentale dell' essere, così come viene a dire in *Sobre la esencia*: l' essere è unità e attività, le quali forniscono una struttura metafisica in cui l' essere si identifica con l' *agape*. Dunque il trascendentale non è l' essere ma la realtà, la quale fonda l' essere, per cui l' *agape* è un dinamismo trascendentale della realtà, in appannaggio alle realtà personali. La religazione dell' uomo alla realtà è una religazione al fondamento in quanto tale: Dio. L' uomo nella sua apprensione del real, si dirige a Dio, in quanto Dio fonda formalmente le cose reali, cosicchè l' uomo vive il trascendentale della realtà. In altre parole, l' apprensione della realtà consegna inesorabilmente l' uomo a Dio.

Sostiene Zubiri in *Sobre la esencia*:

*“La unidad esencial no es unidad ni de conjunción, ni de inherencia, ni de sustancia. Es, ciertamente, una unidad per se, pero no de sustancia. Es unidad “entre” notas, pero no de inherencia. Así como la sustantividad es algo superior a la dualidad sustancia-accidente, así también la unidad esencial es una unidad de tipo superior: es justo unidad de sistema.”*¹¹⁵

Occorre ricordare che queste importanti considerazioni abbiano come punto di partenza la prospettiva paolina rispetto la condizione ontologica dell' uomo: il fatto che la nostra esistenza e il nostro muoversi, stia nel vivere *in Cristo*. Perciò l' unità dell' *agape* va tutt' uno con la presenza, un incontro ontico di due realtà nella sfera dell' essere: la relazione di reciproca esistenza tra soggetto e oggetto.

L' *agape* significherà quindi non solo la centralità dell' essere, ma certificherà la presenza del divino: ovunque ci sia *agape* ci sarà Dio. Nonostante, come ci ricorda Warnach, la presenza divina sarà di salvezza solo per coloro che a loro volta vivranno nell' *agape*, nell' ambito di una reciproca azione.

¹¹⁵ X. Zubiri, *Sobre la Esencia, op. cit.*, pag. 296.

L' idea centrale per entrambi i pensatori risiede nel riconoscere l' ente finito come l' unificazione tra *el que es* e tra *lo que es*, ossia tra il soggetto e la forma. L' essere di questo ente, consisterà proprio nello sforzo per essere ciò che è, per permanere se stesso. In virtù dell' essenza del proprio essere, ogni essere vivente è triplamente unificato: con se stesso, con il progenitore e con la specie. Si articola questa unità secondo le dimensioni di intimità, di originarietà e di comunicazione. Questo significa che l' essere vivente possiede se stesso e si realizza solo in Dio e nell' unione dell' agape.

I termini, quali “unità”, “verità e “bontà”, vengono ripresi dal loro contesto metafisico, ristabilendo un ordine di tipo ontologico, mettendone in secondo piano la questione morale, così come fu nelle intenzione dei Padri greci.

Warnach recupera i termini biblici e li relaziona ai trascendentali, giungendo alla corrispondenza della verità con la doxa, del bene con la *charis* e dell' unità con l' *agape*.¹¹⁶ Secondo questa diversa disposizione, vediamo come l' essere acquisti la sua unità in quanto attività originaria, in quanto tensione di realizzazione. Ogni essere infatti possiede una forma e questa forma è un *agathon*, la quale si esprime nella sua pienezza attraverso la sua *dynameis*. La realtà è la realizzazione, la tensione di ogni ente finito verso se stesso.

Scrive Zubiri:

“De la plenitud de esta forma son expresión sus *dynámeis*, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, *enérgieiai*. En la *dynamis* se denuncia por

¹¹⁶ Così scrive Warnach a pag. 55 del Mistero di Cristo: “Aus den Momenten, die das Seiende innerlich aufbauen; Subjekt, Form und Einheit zwischen beiden, lassen sich nun die drei “Transzendentalien“, d. h. die Grundeigenschaften- des Seienden als solche ableiten. Zunächst folgt aus der Form das “Where“ als die Wesenhaftigkeit und Offenbarkeit bzw. Erkennbarkeit des Seienden (Gestalt, Licht, Schönheit). Dann gibt sich das “Gute“ als die Subjektivität oder Innerlichkeit der Form kund, worin die Werthhaftigkeit und Begehrenswürdigkeit der Sache begründet ist. Schließlich stellt das “Eine“ die Eigenständigkeit (Einheit mit sich selbst, In=sich=stehen, “Substantialität“) und Gemeinschaft (Einheit mit anderen, Solidarität) des Seienden (Ganzheit, Person) dar. Es muß uns wohl auffallen, daß diesen Transzendentalien jene drei Motive zugeordnet sind, die wir im Vorausgehenden als dem Doxamotiv zusammen, das “Gute“ mit der Charis und das “Eine“ mit der Agape”.

irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dynamis* es su *dóxa* y su *alétheia*. Tal es la estructura del ser finito.”¹¹⁷

Ancora una volta, quando i due pensatori danno una medesima spiegazione dell' attività unificante dell' essere lo fanno utilizzando la terminologia dei Padri greci. Parlano di *ousia*, in quanto fonte e principio, e ancor più importante, come l' attività dell' essere e radice unitaria delle sue note; si riferiscono alla *dynámeis* come la potenza e la manifestazione di questa unità originante, come la pienezza dell' espansione esterna dell' essere; infine usano il termine *enérgeiai* per designare l' espressione patente delle potenze dell' essere vivo nel momento dell' esecuzione dei suoi atti, o meglio, la manifestazione dell' attività originaria in cui consiste l' essere vivente. Di conseguenza la potenza di un essere è l' espressione della verità, e l' atto ne rappresenta la piena affermazione.

La potenza e l' atto sono l' effusione di ciò in cui l' essere consiste, in particolare la *doxa*, che è l' interna unità della verità e della gloria: nel soggetto rappresenta la propria verità, nel causante la proclamazione della propria gloria. Troviamo poi l' *eikon*, ossia l' immagine, nella quale riluce l' essenza della verità ontologica¹¹⁸. Il soggetto che riceve la forma, in questo mondo, è ovviamente determinato dalle dimensioni dello spazio-tempo.

Secondo l' interpretazione di Warnach, la storia è concepita come una curva discendente e ascendente: tutto procede da Dio, sussiste in Lui e a Lui ritorna. La fine di questo transito è effettivamente l' unità dell' uomo con Dio, nella realizzazione del mistero originario: il mondo e la storia rendono possibile la realizzazione del mistero originario.

Scrive Warnach:

¹¹⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pag. 497.

¹¹⁸ Zubiri ci ricorda la differenza tra l' *eikon* e l' *imago*. L' *imago* assomiglia all' immaginato; l' *eikon* assomiglia all' immaginato perché procede direttamente da esso.

“Das “Andere” als Subjekt des relativen Seins ist das vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum. Raum und Zeit erweisen sich, wie noch im Sinne des N.T. dargelegt werden soll (vgl. den Exkurs zum nächsten Kapitel über die christliche Geschichtsauffassung) als die begrenzenden Grunddimensionen der subjektiven Möglichkeit, die überwunden bzw. positiv “ausgefüllt” werden müssen, damit die Form aus dem materiellen “Auseinander” zur Einheit, eben “zu sich selbst” komme.”¹¹⁹

Anche Zubiri concepisce il tempo e lo spazio in un modo positivo, in quanto ambito di possibilità delle azioni costituenti l' essere:

“Aquí, tiempo y espacio no son entidades geométricas, sino algo que afecta a la acción formal del ser haciendo de ella, no simplemente una tensión, sino una extensión y una dis-tensión en sentido activo: la espaciosidad y la temporalidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en interna unidad. Tiempo y espacio son así el ámbito en que están circunscritas las posibilidades de la acción en que el ser consiste. Por esto hay muchos modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. No insisto más aquí”.¹²⁰

Zubiri si riferisce nel suo testo alla nozione di “cosmo”, nell' accezione testamentaria di sistema di possibilità in cui le creature sottostanno al tempo, l' eone determinato e limitato dall' estensione della creazione. L' eone possiede un arkhé e un telos, in quanto a differenza dell' essere divino che è pura immensità ed eternità, l' essere mondano è spazio e tempo. Non c' è nessuna dicotomia tra l' essere dell' eone di questo o dell' altro mondo: l' uno ricevette Cristo, l' altro racchiude già dentro di sé questo cosmo.

¹¹⁹ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament.*, pag. 56.

¹²⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 498.

Torniamo ora alla questione dello sviluppo dei due testi, quello di Zubiri e quello di Warnach, ricordando quale sia l' asse centrale di entrambi, cioè il tema del mistero di Cristo in San Paolo. Entrambi prendono in considerazione l' immagine paolina del Cristo come testa della creazione e della Chiesa: Cristo in virtù della sua morte e della sua resurrezione, possiede un corpo glorioso e una trasfigurazione di cui la Chiesa darà comunicazione agli uomini. A Cristo corrisponde perciò il principio della vita unificata che articola i diversi membri e ne mantiene la coesione: per la grazia sacramentale noi siamo incorporati in Cristo, in Lui e per Lui. Se l' amore di Cristo trasforma il nostro essere, facendo un ulteriore passo possiamo dire che l' *agape* è il nuovo essere in Cristo, che ci mantiene uniti come nuova creazione.

Il merito di Warnach sta nell' avere recuperato il senso neotestamentario del termine *doxa* secondo l' interpretazione dei Padri greci, contrapponendolo al senso astratto delle lingue classiche (opinione, dottrina, punto di vista). Si ricordi infatti che la *doxa* nel Nuovo Testamento è affine alla parola *logos* e alla parola *gnosis*. Warnach definisce la *doxa* come la manifestazione di una forza interna, dell' immagine originaria. Essa è il corpo dell' essere, attraverso cui esso si dà a conoscere. Si comprende bene perché l' autore la vincola all' immagine della luce: essa è irradiazione dell' essere occulto che rimanda alla verità ontologica.

Allo stesso modo Zubiri define la *doxa* nel marco delle perfezioni dell' essenza. Le potenze e gli atti dell' essere irradiano ciò che l'essere è sempre stato. Troviamo qui l' interna unità tra la verità e la gloria. Essendo espressione dell' essenza, questa unità è già somiglianza di sé, in quanto è un' assimilazione interna dell' essenza:

“En primer lugar, potencias y actos dan a entender, *denuncian* lo que el ser era ya: es a lo que los griegos llamaron *dóxa*; esta manifestación patente a los ojos de todos es, desde el punto de vista de lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación. Y desde el punto de vista de su publicidad es una proclamación de su *bonum*, su *gloria*. De ahí la interna unidad entre verdad y gloria como *dóxa*. En segundo lugar, tomando el contenido de la *dóxa* en sí mismo, resulta ser el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia

radical. Por esta relación puede llamársele *semejanza* de ésta; pero no una semejanza como relación externa, sino una asimilación interna [...] La verdad así entendida no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser. El ser eikonal nos revierte a la esencia de quien es semejante, y, por tanto, es la última expresión de la unidad del ser consigo mismo.”¹²¹

A sua volta Warnach considererà:

“Von dieser Auffassung der Doxaidee aus wird auch verständlich, warum dieses Wort oft auf Phänomene des Erkenntnislebens bezogen wird und somit eine gnoseologische Note annimmt. Doxa ist ja das sich offenbarende Sein, die “veritas ontologica“, die im Erkennenden eine Doxa als subjektive “Meinung“ o “Achtung“, d. h. “veritas logica“ hervorruft. DOXA, LOGOS und GNOSIS sind deshalb verwandte Begriffe.”¹²²

Ricordiamo infine l' adozione da parte di entrambi del termine *agape*, sottolineando l' attenzione che entrambi misero nel ridargli il senso di originalità e centralità all' interno del tema della Rivelazione nel Nuovo Testamento. L' agape si riferisce alla realtà ontica di Dio, all' amore di Dio e di Cristo verso gli uomini, all' amore che l' uomo restituisce a Dio, alla realtà della salvezione in quanto unione con Dio.

Scrive Zubiri:

¹²¹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 475.

¹²² V. Warnach, *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 23.

“Y, por tanto, la forma personal de la unidad, que es el amor de la *agápe*, se convierte en unificación de nuestro ser mismo con Dios Padre por el amor. Por esto pudo decir San Juan que la vida eterna está en el amor. Y en aquel espléndido himno metafísico y teológico al amor que San Pablo dedicó a los Corintios nos dice: El amor no falla nunca: es eternidad.”¹²³

Riportiamo il testo di Warnach affinché si possa constatare lo stesso tipo di argomentazione:

“Die göttliche Agape ist uns aber im Gottmenschen Jesús Christus leibhafte Gegenwart geworden. Er vereint schon in Seiner Person die beiden Naturen Gottheit und Menschheit (es dürfte von der Auffassung des Seins als Agape auch auf das Geheimnis der hypostatischen Union Licht fallen-), und als der Erlöser soll Er uns aus der Trennung von Gott und von einander, sowie aus der eigenen Zwiespätigkeit heimführen zur Einheit in Gott. Darum wird Er “unser Friede“ genannt, “der das Zweigeteilte verbindet“ (Eph. 2,14; vgl. Kol. 1,20)”.¹²⁴

Una volta percorso questo breve cammino tra le pagine di Zubiri e di Warnach, dovrebbe quanto meno essere emersa, la compenetrazione delle teorie della *Mysterientheologie* nella visione teologica e filosofica del nostro autore. Speriamo si sia messo in luce come entrambi i pensatori elaborino una teologia ispirata alle fonti bibliche e all' ontologia dei Padri greci. Vedremo nella seconda parte di questo lavoro come proprio a partire da queste fonti, della Tradizione e della patristica, Zubiri troverà terreno fertile per le sue più importanti nozioni filosofiche. Ci addentreremo quindi nel suo testo metafisico fondamentale *Sobre la esencia*, per rileggere alla luce delle idee esposte in questa prima

¹²³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pag. 527.

¹²⁴ V. Warnach, *Das Christumysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, pag. 50.

parte, il concetto di realtà e il suo momento strutturale, chiamato da Zubiri essenza. L'opera del nostro autore si prospetta come una lettura difficile ed estremamente profonda, la quale ci permetterà di diagnosticare la portata della sua metafisica considerando non solo l'aspetto strettamente filosofico, ma lasciando un cammino aperto per l'interpretazione a partire da un apriori teologico. Concentrando l'indagine sul momento della cosa reale, quale momento di unità primaria delle note, intrinseca nelle cose e principio nel quale esse si fondono, vedremo il percorso intrapreso dall'autore, dall'ontologia alla metafisica, all'insegna di una concettualizzazione della realtà a partire dal momento formale fisico, una realtà considerata come unità fondante e costitutiva della cosa reale in quanto tale.

SECONDA PARTE

ANALISI DELL'OPERA *SOBRE LA ESENCIA*

CAPITOLO IV:

PRIME RIFLESSIONI SU *SOBRE LA ESENCIA*

Quando nel 1962 si pubblicò, dopo vent'anni di silenzio editoriale, *Sobre la esencia*, il mondo accademico rimase per lo più deluso, intravedendo nella metafisica esposta dal nostro autore, una ripetizione della filosofia scolastica, senza erudizione saliente né bibliografica né di citazioni. Insomma un libro deludente e poco utile, in contrasto con le novità accademiche di quell'epoca. Ciò che vogliamo invece sottolineare è che riproporre la lettura di *Sobre la esencia*, e non per esempio della più fortunata trilogia sentiente, ci restituisce la novità metafisica che Zubiri volle esporre dopo tanti anni di silenzio, l'originalità che si nasconde nelle righe di questo testo, e con le conoscenze che abbiamo oggi dei testi postumi e delle vicende biografiche che hanno attraversato la sua traiettoria intellettuale e la sua esperienza religiosa.

Il radicamento di Zubiri rispetto ai problemi metafisici contemporanei, la sua inserzione di metafisico rispetto al suo tempo e la spinta a ritrovare le radici della tradizione storica occidentale, caratterizzano il cammino intellettuale di uno tra i più importanti filosofi del ventesimo secolo. Che cosa ha portato Zubiri a pubblicare un'opera così strettamente metafisica in un panorama filosofico che dichiarava la metafisica un cadavere della modernità? Certamente contribuisce la crisi della filosofia contemporanea, così come l'esigenza di ritornare a dialogare con i greci e l'insufficienza delle apportioni concettuali riguardanti la realtà. Ma ancor di più di tutte queste ragioni, risiede la tenacia di ricercare

ancora una volta alle radici della crisi della filosofia lungo tutta la sua storia, sulle sue possibilità e implicitamente rispetto alla ridimensione del tema teologico.

La realtà in cui ci troviamo è problematica ed enigmatica, nonostante le conquiste scientifiche, ed è questa preoccupazione per la realtà, per i modi con cui viene interpretata, da cui dipende il nostro realizzarsi, il nostro modo di organizzarsi e di diventare persone. La denuncia di Zubiri risiede nel ritorno delle radici della filosofia per ristabilire l'orizzonte del reale e dell'essenza di quest'ultimo, ridimensionando la questione ontologica. Perché in ultima istanza, è nel passato che ci viene offerta l'opportunità di rintracciare le chiavi per determinare le cause che hanno condotto l'uomo alle perplessità del presente, affinché la situazione attuale non ci appaia così oscura e antagonista. La ripresa audace della tradizione filosofia e teologica non è una chiusura all'attualità né un atteggiamento conservatore, ma la scelta lucida di un pensatore profondamente impegnato rispetto le sorti dell'uomo e *hacia* le domande ultime.

In *Sobre la esencia*, Zubiri si confronta con i presupposti del realismo aristotelico, il quale rappresenta un importante punto d'appoggio per lo sviluppo della sua metafisica della realtà. Ciò che è metafisico per eccellenza è qui il fisico e non ciò che è concettuale, per cui intraprende il cammino inverso di Aristotele, il quale dal fisico era arrivato all'ordine categoriale, mentre Zubiri si dirige direttamente alla *physis*, perché la realtà fisica è il punto di partenza e d'arrivo, in quanto struttura formale e ultima della realtà in quanto tale, per cui piuttosto che una teoria delle categorie dell'ente avremo una teoria della dimensione del reale. Non è casuale la nota dedicatoria ad Aristotele all'inizio dell'opera, siamo perfettamente d'accordo con le interpretazioni che vedono nell'opera in questione una replica della metafisica aristotelica. Quello che invece vogliamo proporre è un'analisi fedele dell'opera, alla luce delle considerazioni svolte nella prima parte del lavoro e di quelle che faremo nella terza parte.

Come dicevamo, l'atteggiamento di Zubiri di fronte ai problemi della storia della filosofia si rende visibile già nel lemma della sua prima grande opera matura: *Sobre la esencia*.

“Esta (es una) especulación sobre la sustancia [...] Al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino con recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como una invitación a replantearlo”.¹²⁵

Nonostante in questa proposta metafisica¹²⁶ si abbia l' impressione di un costante movimento di confronto con i principali rappresentanti della tradizione filosofica, non si assiste a un dialogo, bensì si constata una problematizzazione permanente con i pensatori delle anteriori epoche, perché Zubiri non considera la storia della filosofia come un fatto, cioè come un qualcosa di cui si possano estrarre conclusioni oggettive sulla realtà.

La filosofia di Zubiri non avrebbe alcun significato di fronte all' affermazione che tutta l' autentica filosofia debba essere idealismo e che questo sia l' unico approccio per comprendere la negatività dell' infinito e che solo alla luce delle idee sia possibile captare la realtà. Perché per Zubiri la realtà non dipende dallo spirito assoluto, nonostante esso rappresenti un fenomeno intimo e di valore, non può essere riconosciuto come una categoria che racchiuda tutta la realtà.

Ogni cosa porta già in se stessa un modulo di relazioni ed è solo posteriormente che avviene la meditazione concettuale, evitando così la possibilità di considerare il negativo di qualsiasi ambito della realtà. È questo un atteggiamento che rischi di depauperare la realtà di qualsiasi attività spirituale? La riattualizzazione della realtà nel pensiero, attraverso una visione “pura”, così come l' assunzione del reale nella coscienza, vengono superate dal nostro autore in vista di un' originale metafisica del reale.

La realtà finita non viene qui risolta come un mero accadimento o come il risultato di un procedimento mentale: essa è invece un permanere nella sostanza, come un

¹²⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 6.

¹²⁶ *Sobre la esencia* rappresenta la tappa metafisica, “ciclo de *Sobre la esencia*”, così chiamata da A. Pintor Ramos, riferendosi al periodo che va dalla pubblicazione dell' opera nel 1962, fino al corso “Problemas fundamentales de la Etafisica Occidental” (1968-1969). Cfr. Pintor Ramos, “Nudos en la filosofía de Xavier Zubiri”, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

qualcosa che già esiste a priori. In vista di questo atteggiamento filosofico, rispetto alla questione del reale, il compito proprio di una riflessione metafisica sarà allora quello di togliere alla realtà qualsiasi residuo di attività spirituale, avvicinandosi al reale come qualcosa che esiste a partire da se stesso.

La questione relativa alla produzione o alla creazione di una cosa e del come essa sia stata creata, non viene qui presa in considerazione, in quanto eserciterebbe un devio alla finalità proposta da Zubiri: la fondazione di una metafisica che si chieda cosa sia la realtà e quale sia la sua struttura essenziale. Non la si deve equiparare alla nozione greca di *physis*, perché la natura o la sostanza delle cose non si basa sul fatto di essere stata prodotte e per questo motivo non è antagonista alla questione della *tekhne*.

La natura propria di un tavolo non consiste nel suo essere tavolo, bensì nella sua costituzione fisica, con piena indipendenza dalla questione di come esso abbia acquistato il ruolo di esistenza agli occhi del soggetto: viene meno qualsiasi relazione correlativa tra soggetto e realtà, tra essere e uomo, sia sul piano conoscitivo, sia sul piano ontologico. La realtà si presenta come qualcosa di evidente in se stessa; l' uomo stesso fa parte di questa dimensione metafisica del reale.

Perché emerga questa esigenza di una nuova lettura del reale, sarà necessario per Zubiri, fare un excursus storico delle più importanti posizioni filosofiche assunte fino ad allora. Il lemma “*a las cosas mismas*”, segnerà l' inizio del cammino del nostro filosofo, un cammino segnato da una concezione teologica acquisita prima della pubblicazione di quest' opera, di cui abbiamo trattato nella prima parte. Le due posizioni, quella filosofica e quella teologica, si compenetrano naturalmente alla ricerca del fondamento ultimo del reale, senza ricorrere a mediatori esterni per la sua comprensione, evitando di racchiudersi in un circolo senza uscita per un eventuale problematica del linguaggio, scontrandosi al “silenzio” delle cose, perché La *physis* è previa e anteriore all' attività conoscitiva.

Il nostro autore vede necessaria una riflessione sui presupposti riconosciuti da una concezione storicamente e metodicamente mediatrice, per costruire una filosofia che voglia intraprendere un nuovo inizio. Secondo Zubiri bisogna affrontare direttamente la realtà,

perché solo in essa è possibile cercare l' essenza, ciò che la costituisce come momento fisico. Nella dissertazione sull' essenza non si giudicherà il concetto moderno della legge naturale, e la questione sulla causalità della sostanza fisica. La sua esigenza si dirigerà alle cose:

“Este concepto de naturaleza tampoco coincide con el que procede de Galileo y culmina en Kant: el sistema de leyes naturales. Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural. Y lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee”.¹²⁷

Nelle leggi matematiche, per esempio quelle concepite da Keplero, si può vedere l' ammirazione della grandezza di Dio, ma il carattere fisico-scientifico di queste leggi non esprime la vera funzione dell' essenza delle cose, perché non si potrà mai dar ragione della totalità di una cosa: in essa esiste sempre un margine di individualità e di contingenza che le leggi fisiche non potranno mai raggiungere pienamente.

Scrive Zubiri:

“Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen.”¹²⁸

¹²⁷ Ivi, pag. 106.

¹²⁸ Ivi, pag. 107.

L' alienazione dell' essenza rispetto alla *physis*, culminò nell' epoca moderna, con Descartes. La radicale scissione tra sostanza ed essenza, avvenne con la contrapposizione tra realtà formale e realtà oggettiva, tra verità e certezza, e realtà ed evidenza. La riconciliazione, errata, accadde piú tardi nella sintesi hegeliana. Come ci suggerisce la citazione qui sopra, il processo di alienazione, secondo Zubiri, iniziò nel momento stesso in cui l' essenza cadde nella dipendenza del logos. La fuga della *physis* al logos ha polarizzato la filosofia verso l' essere e non verso la realtà. Questo cambio di orizzonte consumò la svalutazione della realtà fisica fino a farla diventare una mera apparizione fenomenica, nel senso di una realtà indirizzata semplicemente come una *imago*.

La supremazia del *logos* è l' agente responsabile dell' oscuramento dell' essenza della cosa, che si vede relegata a una delle determinazioni del *logos*. Anche quando queste determinazioni siano considerate essenziali, come per esempio la relazione di identità, in verità non sono altro che tratti caratteristici della cosa, sopprimendo il carattere costitutivo che le è proprio. Zubiri costruisce la sua investigazione secondo tre domande fondamentali:¹²⁹

- Qual è l' ambito proprio di quello che si può presentare come una essenza?
- Quali sono le cose che all' interno di questo ambito hanno effettivamente un' essenza?
- In che cosa consista l' essenza stessa?

Le caratteristiche fisiche individuali non sono inerenti alla cosa, perché sono esse a formarne la totalità. Zubiri le chiama dimensioni: le caratteristiche fisiche in comunione alla cosa stessa rappresenta la totalità delle dimensioni. Le cose non sono contemplate da

¹²⁹ La risposta aristotelica a queste tre domande si sviluppa nel seguente modo: l' ambito della *physis* in contrapposizione all' ambito della *téchne*; le cose in quanto sostanze naturali; Il momento della sua condizione specifica.

fuori verso dentro, ma al contrario, come se fossero proiettate da dentro verso fuori. Tuttavia non tutte le caratteristiche sorte dalle relazioni di reciprocità, possono contare con la comprensione della realtà e delle sua essenza.

L' individualità della cosa è una conseguenza della costituzione fisica della realtà, opposta a una costituzione logica di differenziazione numerica. L' unità numerica è solo una parte della costituzione interna. L' unità originaria sorge dall' unione delle note fondamentali che caratterizzano l' essenza della cosa, ciò che Zubiri chiama *sustantividad* ed è proprio lì che si radica il senso primario dell' *ousia*. *Ousia* è quindi un sistema di caratteristiche di individuazione, un' unità sistematica in relazione agli elementi costitutivi. La realtà sostantiva non ha bisogno di essere una nuova sostanza, di modo che sostantività e sostanzialità coincidono materialmente, ma differiscono formalmente.

La sostantività secondo Zubiri è inerente alla costituzione fisica. La forma e la coscienza per esempio, sono caratteristiche insufficienti per la costituzione di un sistema stabile, così come per un atomo lo è la presenza di solo alcuni neutroni. Ciò significa che la sostantività non esige un mero numero minimo di note caratteristiche, ma dipende direttamente dal sistema costituente che varia a seconda della specificità della cosa. Affinché qualcosa sia un uomo, non sarà sufficiente aggiungere alle peculiarità di questo o quell' animale la condizione intellettuale, perché la struttura organica si è sottomesse a diversi tipi di evoluzione.

Zubiri segnala come ci possa essere un' unica sostantività di innumerabili sostanze, per esempio in quanto sostanza chimica, lo zucchero sarà la stesso se analizzato in un provetta da laboratorio o in un organismo, però perderà la sua sostantività, perché non costituirà più un sistema chiuso e totale. Qualsiasi composto chimico è una sostanza tanto quanto lo è ognuno dei suoi elementi integranti, perciò la peculiarità del sistema non consiste in alcun che di sostanziale, ma solo in qualcosa di funzionale: il composto totale non è un' autentica sostanza ma varie, anche se si identifica come un' unica sostantività.

La differenza tra sostanzialità e sostantività si manifesta in modo chiaro quando un sistema sostantivo, per esempio un organismo animale, va sostituendo nel tempo la

totalità delle sostanze, per esempio le proprie cellule, senza per questo diventare un nuovo sistema. Si può arrivare a dire che a volte il cambio sostanziale è imprescindibile per preservare la stessa sostantività.

Scrive Zubiri:

“[...] no puede confundirse el “origen” de las notas con su “posición” en el sistema. Las notas pueden estar originadas en las sustancias; esto, aunque posible, no siempre es así, como veremos en seguida. Pero lo formalmente decisivo de la sustantividad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema, la posición en él. [...] Recíprocamente, las notas no son sino actualización física de la suficiencia constitucional, de la sustantividad”.¹³⁰

Per captare ancor di più la peculiarità e l'importanza della distinzione tra sostantività e sostanzialità, sarà necessario secondo Zubiri riflettere secondo un altro punto di vista, cioè sul versante dell'origine delle caratteristiche costitutive e di come essa non sia il primo termine di interesse della questione fin qui analizzata. A seconda dei casi, le caratteristiche procedono già dalle diverse sostanze integrate, di modo che l'ambito della sostantività rimane coperta dalla sostanzialità; a volte invece, come nel caso dell'essere umano, è la sostantività che supera la sostanzialità. In questo senso Zubiri distingue tra note, come per esempio il colore o la statura, che emergono dalla natura e costringono l'uomo a comportarsi come un *sub-jectum*, altri invece, come le virtù e le scienze, che non emergono dalla natura e si formano invece attraverso un'appropriatezza.

Secondo Zubiri è imprescindibile distinguere la sostantività dalla sostanzialità, anzi tale distinzione debba ergersi a fondamento. Per tanto l'aspetto fisico non si esaurisce nell'ambito sostanziale, incluso rispetto alle realtà che occupano mutuamente il campo della

¹³⁰ X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, op.cit., pag.157.

sostantività e della sostanzialità, e nonostante la controversia linguistica, si possano descrivere sostantivamente e non sostanzialmente. Zubiri propone l' esempio di un corpo che esercita, o che patisce, una forza. Il linguaggio descriverà il fenomeno considerando il corpo soggetto dell' inerenza di una forza. Però è possibile descrivere lo stesso fenomeno secondo la via strutturale della sostantività. Il soggetto logico, non deve essere insomma confuso con il soggetto fisico.

Nessuna legge fisica viene pensata in modo predicativo e lo stesso capita con la maggior parte delle strutture del linguaggio quotidiano:

“Al fin y al cabo todas las funciones que hace intervenir la física, por lo menos la física clásica (y esto basta para mi propósito), son funciones analíticas [...] Y la verdad es que, a poco que se reflexione, se caerá en la cuenta de que esto acontece constantemente en el lenguaje usual. La forma de expresión es casi siempre una “frase” predicativa, pero el pensamiento no siempre es forzosamente predicativo. Muchas veces, lo único que hago es significar predicativamente una realidad en su pura estructura de sustantividad”.¹³¹

¹³¹ Ivi, pag. 163.

4.1. Zubiri e l' influenza aristotelica

Nonostante sia evidente l' influenza aristotelica nella filosofia zubiriana, vedremo come le due visioni differenziano sufficientemente per intraprendere un percorso di confronto critico. Con il termine realtà bisogna intendere qualcosa che non solo sia indipendente dal soggetto osservatore, infatti anche l' animale compie con tale requisito. Ciò che già esiste non può consistere a sua volta in una determinazione indifferenziata, perché l' esistente si delinea secondo caratteristiche ben determinate. Diventa allora necessario chiedersi in che modo siano determinate queste stesse caratteristiche e a ancor di più se esse siano in grado di costituire un sistema di sostantività più o meno chiuso. Questa domanda rimanderebbe poi a una seguente questione: sul come siano determinate tra loro suddette caratteristiche. A partire dalla condizione di reciproca determinazione si ricercherà la cosa sia in sé. La realtà consiste quindi in un' unità di note specifiche.

L' importante non è il modo in cui le caratteristiche determinino la cosa, ma la loro modalità di reciprocità. Zubiri considera il carattere sistematico come un tratto basilico della realtà, ciò in cui consiste l' esistente e in cui si fonda.

L' interpretazione di Aristotele dell' essenza consisterebbe piuttosto nell' individuarla come un correlato del reale della definizione, in cui la differenza tra essenza e sostanza si risolverebbe nella differenza tra un composto sostanziale specifico e uno individuato:

“Esta interpretación de la esencia como algo que comprende “la materia” misma, no es la única posible, porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar. Hay pasajes en que

Aristóteles parece decir que la esencia de toda sustancia es sólo la forma sustancial. Pero aún en esta interpretación, la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa”.¹³²

Senza dubbio Zubiri considera la dottrina della *forma substantialis* di Aristotele come quella che maggiormente si avvicini a una concezione puramente fisica della *ousia*, tuttavia ciò che il nostro autore indica con la parola sostantività, non coincide in nessun modo con ciò che Aristotele considera la suprema forma dell' unità del reale e la vera realtà oggettiva: la *entelechia*.

Secondo Aristotele è proprio la entelechia ciò che determina la sostanzialità o la potenzialità metafisica della realtà. Il punto di confusione nell' interpretazione aristotelica partirebbe dalla considerazione dell' ambito di ciò che può venir chiamato essenza, il quale verrebbe ridotto, secondo Zubiri, al momento delle sostanze naturali in contrapposizione a quello tecnico. Proprio questa dicotomia costituirebbe il principio della cosa, la quale emerge da un principio che in seguito realizza. Nella *téchne* questo principio di designazione è estrinseco alla cosa, in natura invece le è intrinseco, ma questa apparente dualità non coinvolge l' essenza degli enti. Zubiri argomenta la posizione di distacco dalla concezione aristotelica, riconducendo il problema alla differenza sostanziale tra la tecnica di “arte-factos” del mondo antico, e la tecnica moderna, che non solo produrrebbe artefatti, ma anche cose appartenenti all' ambito naturale: enti naturali prodotti artificialmente.

Inoltre l' affermazione aristotelica secondo la quale l' unico ente formalmente soggettivo sia la sostanza, non troverebbe nessuna giustificazione. Se la si considera dal punto di vista del *logos* qualsiasi realtà può diventare a sua volta un soggetto di predicazione. E proprio perché questa attribuzione può avvenire con la realtà tutta, non attaccherebbe in nessun modo la questione dell' indole fisica del reale:

¹³² Ivi, pag. 79.

“Sería un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura del lógos. Por este lado, Aristóteles condujo a Leibniz y hasta Hegel. Ser sujeto en cuanto término de un lógos no es ser físicamente una realidad subjetual en cuanto realidad. No es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto. El lógos no es más que una vía, siempre la misma [...] no todas las realidades que son sujeto de predicación son, por eso, *sub-jectum* en cuanto realidad.”¹³³

Nemmeno dal punto di vista della *physis* si troverebbe la riduzione della realtà alla soggettualità. Anche se ci sono momenti strutturali persistenti, questi non sono permanenti. Le cose della realtà che conosciamo sono sì soggetti, però questo loro soggettualità non è parte della loro struttura radicale. Per questo motivo Zubiri si vide nell' esigenza di introdurre una nuova terminologia, per non ricadere nell' equivoco dell' assimilazione del reale nel soggetto:

“[...] a la estructura radical de toda realidad [...] he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad.”¹³⁴

L' essenza non è un momento della soggettualità, bensì della sostantività. Perciò la nozione aristotelica di ente essenziato perderebbe, secondo Zubiri, di precisione, in quanto non si contemplerebbe la differenza di rango tra questi due momenti irriducibili della realtà. Arriviamo quindi al punto centrale della dissertazione: la questione dell' essenza per Aristotele e di come questa venga discussa da Zubiri.

¹³³ Ivi, pp. 86-87.

¹³⁴ *Ibidem*

Aristotele arriva alla definizione di essenza attraverso la convergenza di due vie, quella del *logos* e quella della *physis*, da cui, secondo il filosofo, emergerebbe il momento della specificità, momento proprio dell' essenza: da un lato l' essenza è il correlato reale della definizione, dall' altro un momento della struttura fisica della sostanza.

La critica di Zubiri viene dalla considerazione secondo la quale il *logos* assumerebbe una parte preponderante rispetto al ruolo della *physis* durante la loro convergenza, perché il presunto momento di convergenza si determina anch' esso a partire dalla definizione stessa. La filosofia aristotelica, infatti, analizza sempre a partire da ciò di cui si possa dare una definizione e cioè dagli universali, per cui l' essenza rappresenta solo un momento formale dell' universalità. Però, ciò su cui insiste Zubiri, la struttura di una cosa in quanto termine di un *logos* predicativo è completamente diversa dalla struttura fisica interna della cosa concepita in sé e per sé. Il predominio del *logos* avrebbe causato l' assimilazione della problematicità dell' essenza al momento della specificità.

Il problema metafisico risulta qui secondario rispetto al problema logico. Considerare l' essenza come un correlato reale della definizione lascerebbe in secondo piano la realtà della cosa e passerebbe alla definizione lasciando pressochè intatta la questione di fondo. Il presupposto da cui si parte l' argomentazione logica aristotelica è che l' essenziale di ogni cosa sia necessariamente definibile e questo risulta al quanto problematico secondo Zubiri. Attraverso i concetti possiamo approssimarci alle cose e caratterizzarle più o meno distintamente le une dalle altre, ma non possiamo ridurre tutto il reale e definirne formalmente l' essenza solo a partire da questo procedimento. Si definisce queste l' essenza come specie, non come individualità determinata.

Se è vero che l' individuale non si può definire, non si può dire altrettanto sull' essenza dell' individuale; il fatto che non sia definibile significa che l' essenza non riguardi la definizione.

Scrive Zubiri:

“La investigación de la esencia no es la elaboración de una definición.”¹³⁵

Considerando ora l' essenza a partire dalla *physis*, Aristotele incentra la questione sulla struttura della sostanza individuale come un soggetto dotato di certe note che apparterebbero a tutti gli altri individui e solo queste note sarebbero quelle essenziali. Ciò che al filosofo importa è quindi l' articolazione dell' individualità all' interno della specie, la quale struttura sarebbe proprio l' essenza, il *quid* delle cose. Tuttavia, nonostante l' essenza specifica sia un momento dell' individuo, continua a rimanere irrisolto il problema dell' essenza individuale.

L' essenza come momento fisico della sostanza possiede una funzione strutturante e non specificante come sostiene Aristotele. Sempre secondo il filosofo, l' essenza sarebbe sempre supportata da un soggetto di attribuzione e la realtà non sarebbe altro che una realtà soggettuale, in cui l' essenza astratta e l' essenza come momento fisico del reale, si vedrebbero dissolte l' una nell' altra. Perciò quando Aristotele definisce l' essenza a partire delle note che si attribuiscono alla cosa, ciò che in realtà esprime è che l' essenza possiede una funzione di specificazione, cioè l' essenza sarebbe il principio di specificazione della sostanza. Zubiri, considera invece la funzione dell' essenza in maniera del tutto inversa, ossia come una struttura indipendente da qualsiasi specificazione, in quanto la teoria della realtà non è di tipo soggettuale, tracciata dal logos come quella aristotelica, perché la teoria zubiriana della realtà va direttamente all' essenza.

¹³⁵ X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, op.cit., pag. 90.

4.2. Critica dell' essenza nella fenomenologia di Husserl

In questa prima dissertazione, circa le idee classiche riguardanti la problematicità dell' essenza, ci proponiamo di seguire lo schema zubiriano, delineando tre grandi gruppi di definizioni: l' idea dell' essenza come correlato reale della definizione, di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo; l' idea dell' essenza come “concetto”, a cui abbiamo accenato all' apertura di questa seconda parte e di cui tratteremo nel paragrafo seguente; infine l' idea dell' essenza come “senso”. Di quest' ultima tratteremo ora.

La domanda con cui Zubiri inaugura la speculazione storica sulla concezione di essenza viene formulata in questo modo: in che cosa consiste l' unità primaria necessitante della cosa reale? A differenza della teoria aristotelica, la teoria husserliana si appoggia sulla concettualizzazione del tipo di necessità a cui l' essenza si riferisce.

Nella ricerca sulla tipologia di necessità essenziale, Husserl viene a delimitare diversi tipi di necessità, per esempio la necessità naturale sarebbe una mera necessità fattuale, che si riferirebbe solo a realtà individuali e contingenti, in cui la cosa potrebbe essere in questo modo o in un altro, potrebbe essere in qualsiasi posto e accadere in qualsiasi momento. Perciò la realtà sarebbe solo un insieme di individualità contingenti di fatti e questa contingenza sarebbe governata dalle leggi empiriche, regole fattiche che esprimono una necessità di tipo ipotetico. Una necessità di tipo assoluto è invece qualcosa che esprime una legge essenziale, che non dipende da nessuna ipotesi e che di conseguenza non si basa sulla realtà contingente, ma su di una legge scardinata dalla fatticità. Husserl chiamerà questo oggetto essenza, termine di un sapere assoluto su cui si fonda in ultima istanza la realtà. L' individualità e la contingenza sono la realizzazione faticosa di un' essenza, perché la condizione suprema della realtà poggia sul presupposto che ogni cosa realizzata compie con il senso fornito previamente dall' essenza.

La teoria fenomenologica considera l'essenza come "senso", perché durante l'esperienza è il sapere empirico a guidarci. Anche se questo tipo di sapere ha un carattere relativo, inerente alla realtà fattica in cui l'oggetto viene appreso, secondo Husserl, il soggetto può raggiungere la sospensione del giudizio di realtà e l'atto di coscienza di quell'oggetto diventerebbe semplicemente una coscienza-di, pura coscienza, in termini husserliani, "intenzionalità". Ciò che viene appreso, non sarà altro che l'*intentum*, il correlato intenzionale che si dirige alla coscienza, il *Sinn* dell'intenzione. Quindi l'oggetto della coscienza sarà un oggetto diverso da quello dell'esperienza empirica: diventa puro "eidos" e la coscienza diventa l'essenza delle essenze, unità eidetica del *Sinn*.

Risposta di Zubiri: l'essenza come senso si trova completamente dislocata dalla realtà, perché essenza e realtà si muovono in due orbite distinte, anche se la realtà rimette, in ultimo termine, all'essenza, essa si identifica come il fondamento di possibilità del reale. La filosofia husserliana è carente nei presupposti. Essa non parte dalle cose con il fine di raggiungere il momento assoluto, perché l'intenzione del filosofo è quella di trovare prima di tutto evidenze assolute e un sapere altrettanto assoluto che le possa garantire. La contrapposizione iniziale tra un sapere empirico e un sapere assoluto, è una differenza che richiama a due modi diversi di sapere, sviluppando un tipo di epistemologia svincolata dalla realtà, sfociando in una coscienza che si apprende l'oggetto, ma senza mai raggiungere il *quid* della cosa.

La critica si rivolge quindi al desvio della visione fenomenologica, che incapace di dirigersi alle cose, si sarebbe appellata a una coscienza assoluta, perdendo ogni possibilità di rivolgersi all'essenza delle cose. La critica zubiriana si muove ancor più verso i presupposti della fenomenologia, perché non solo mette in discussione la divisione dei due saperi e la perdita dell'essenza nel reale, ma anche l'idea stessa di coscienza.

Secondo Zubiri appellarsi alla coscienza significa abbandonare il problema radicale che si situerebbe nell'indole fisica degli atti eseguiti dall'uomo.

“La conciencia no consiste formalmente en “ser-intención-de”, sino en ser “actualización” de su objeto; la intención misma es un modo de actualizar, nada más. Recíprocamente, el ser del objeto no consiste en “ser-correlativo-a”. [...] la índole formal del objeto en cuanto término del acto es estar meramente actualizado. [...] Se trata, pues, de una remisión no de “sentido”, sino “física”, como física es también la actualización”.¹³⁶

Risumendo, Zubiri critica innanzitutto i presupposti su cui si poggia la fenomenologia: da una parte per la forma stessa con cui viene focalizzata la questione, dall'altra per la considerazione acritica del concetto di coscienza. Secondariamente critica il contenuto stesso dell'essenza, il quale risulta essere profondamente erroneo. Infatti concepire la concezione dell'essenza come un principio regolatore del senso della realtà, significa contrapporre la realtà di fatto all'essenza. Ciò che sostiene Zubiri, rimette invece alla questione delle cose reali e di come esse non siano dipendenti dall'essenza in quanto unità eidetica di senso. Infatti le cose hanno una relazione di intrinseco possesso rispetto all'essenza: l'essenza è realizzata nelle cose ed è delle cose. Ciò a cui l'essenza è indipendente è alla contingenza accidentale, però non della cosa reale, la quale invece possiede in sé formalmente il momento di necessità essenziale:

“La esencia no es ente, sino sólo momento del ente único que es la cosa real. Por tanto, la esencia no reposa sobre sí misma; reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es “serla”. De ahí que la esencia sea en sí misma algo perfectamente fáctico; no hay esencias que sean física y realmente inmutables y absolutas”.¹³⁷

¹³⁶ Ivi, pag. 29.

¹³⁷ Ivi, pag. 32.

Zubiri decostruisce la teoria fenomenologica nei presupposti e nel contenuto, collocando l' essenza come momento intrinseco della cosa reale, dove essenzialità e fatticità si configurano come due momenti della realtà e non come due regioni separate. Perciò, sostanzializzando questi due modi diversi del sapere, la teoria fenomenologica non avrebbe fatto altro che allontanare ancora una volta la realtà da ogni possibile effettiva indagine metafisica.

4.3. L' essenza come concetto della cosa

Se l' essenza è, secondo una determinazione provvisoria, un' unità principale necessitante, la questione circa l' essenza stessa, non sarà altro che una domanda sull' unità principale della cosa reale: quale carattere possieda tale unità? Qual' è, e che cos' è l' essenziale di qualcosa? Sono le risposte date dagli autori che hanno affrontato la stessa problematicità metafisica quelle a cui Zubiri rivolge la sua critica.

Si è detto precedentemente che l' essenza è un momento intrinseco della cosa ed ogni differenza tra la cosa e la sua essenza rimane a esclusiva della cosa reale in quanto tale. Questa differenza si esprime secondo una dimensione di verità, in cui l' essenza viene ad essere una veritiera unità primaria necessitante, ossia la vera realtà della cosa; sarebbe proprio l' idea di verità che marcherebbe la differenza tra l' essenziale e l' inessenziale, in cui l' essenziale si identifica con la vera realtà della cosa.

La concezione precedentemente analizzata, secondo la quale l' essenza sarebbe il *Sinn* delle cose, non rientrerebbe nella definizione appena descritta, in quanto il carattere dell' essenza rimane estrinseco alla cosa: per scontrarci con l' essenza, la visione deve dirigersi all' interno della cosa, guardando alla vera realtà della cosa.

Specifico Zubiri:

“No se trata, desde luego, de la verdad en el sentido de un conocimiento verdadero, sino de un carácter real de las cosas [...] veremos que no es una verdad ontológica, sino otro tipo de verdad, la verdad real”.¹³⁸

Secondo la tradizione filosofica analizzate fin qui da Zubiri, mette in luce un' idea di verità ontologica, in cui la cosa non sarebbe semplicemente una realtà immediatamente appresa, ma piuttosto una realtà che verrebbe compresa in quanto conforme al concetto della cosa: solo se la cosa risponde al suo concetto, possiede una verità ontologica, perché l' essenza è la realtà del concetto “della” cosa, in cui questo “de” esprime la corrispondenza tra la realtà e il concetto, momento nel quale l' essenza troverebbe la sua ragione d' essere. Di conseguenza si formeranno diverse nozioni di essenza, a seconda di come si interpreti questo “de”: come concetto formale o concetto oggettivo.

¹³⁸ Ivi, pag. 34.

4.3.1. L' essenza come concetto formale

Vediamo ora come si articola il pensiero di Hegel circa l' essenza, dicendo subito che questa concezione definisce l' essenza la realtà del concetto della cosa, e quel "de" la cosa viene considerato genitivo generante.

Innanzitutto bisogna discernere due direzioni rispetto la parola concetto: da una parte troviamo il concetto come concepito, e dall' altra troviamo il concetto come concezione, cioè il pensiero attraverso il quale io concepisco. Questa è la differenza tra concetto oggettivo e concetto formale. La domanda che formula Zubiri è quindi la seguente: che cosa è il concetto formale? In altre parole, si propone di scandagliare che cosa sia esattamente tale concezione e che cosa sia concepito in essa.

Secondo Hegel, il concetto oggettivo non deve essere considerato come un essere che venga pensato, solo perché si trovi nella posizione di identità rispetto alla cosa reale in quanto reale. Infatti non vi è alcuna separazione tra l' uno e l' altra, pena la perdita della possessione della verità. Per cui, ciò che la concezione conferisce al concepito è, secondo Hegel, una realtà fisica. La garanzia di verità dell' oggetto viene data e confermata dalla ragione, e lo statuto dell' essere consiste proprio nel suo essere pensato. La ragione verrebbe a ricoprire qui un ruolo di genitrice, ossia di realizzatrice delle cose. Di conseguenza la realtà tutta sarebbe coinvolta, creata e pensata dalla ragione.

La ragione logica in Hegel diventa ragione divina, dopotutto la ragione umana è in se stessa identica a quella divina, solo più frammentaria là dove vi sia differenza di grado. La metafisica e la teologia in Hegel sono perciò riconducibili direttamente alla logica, cioè alla struttura della realtà che diventa un' unica cosa con la struttura formale della ragione. Or

bene, che spazio viene lasciato all' essenza in questo sistema perfettamente chiuso su se stesso?

Secondo il sistema hegeliano, l' essenza ricopre un momento strutturale di unità intrinseca in tre movimenti: un movimento intransitivo, un movimento di interiorizzazione, e uno di esteriorizzazione. Per scorgere cosa sia l' essenza bisogna innanzitutto rintracciare il suo statuto nel momento stesso della concezione. Un essere come pura immediatezza, è secondo Hegel un "niente", cosicché l' essere in questo processo perderebbe la propria immediatezza per diventare un mero processo della ragione. L' essere infatti non ricopre nient' altro che un ruolo all' interno del perfetto ingranaggio della ragione. Questo risulta evidente fin dal primo stadio della concezione, in cui l'essere si trova nello stato puro di immediatezza, ove tale condizione viene considerata solo come pura dispersione, pura indifferenza non ancora elaborata dalla ragione.

La pura immediatezza del divenire, la mera messa in moto della concezione è il movimento primario della ragione. Con il successivo concretamento dell' essere, costituito qui come la manifestazione di un nucleo interno alla cosa, abbiamo invece il secondo stadio della messa in moto della ragione nel concepire il reale e il primo movimento dell' essenza come riflessione sulle note dell' essere, in cui l' essere acquisirà le proprie note e proprietà di distinzione e determinazione rispetto agli altri enti. Già da questa prima caratterizzazione dell' essenza, come movimento di ripiegamento del divenire su se stesso, si può rintracciare il carattere assolutamente formale dell' essenza hegeliana. Essa non viene scoperta da Hegel all' interno della cosa, discerniendola dall' inessenzialità, perché la differenza riposa semplicemente nella condizione d' essere della cosa, e non all' interno della cosa stessa. In questo caso, l' indifferenziabilità dell' essere, anteriore alla sua concezione, sarebbe l' in-essenziale e le stesse note di questa dispersione iniziale diverranno essenziali solo nel momento in cui vengano concepite dalla ragione.

Secondo Zubiri, piuttosto che in-essenzialità allora si dovrebbe parlare di "a-essenziale", scrive Zubiri:

“De aquí el carácter formal propio de la esencia. La esencia, en efecto, por estar allende al ser en cuanto tal, es *eo ipso* la negación de la inmediatez constitutiva del puro ser; [...] En su virtud la esencia es formalmente “pura negatividad”: he aquí su carácter formal propio.” ¹³⁹

La negatività per Hegel non è ovviamente un puro niente, in quanto l' essenza sorge proprio dal ripiegamento del divenire dell' ente su se stesso, in cui il soggetto di questa riflessione primaria è l' essere in quanto tale, il movimento in sé apre dunque l' interiorità dell' essere indeterminato, facendone germogliare le note proprie a lui corrisposte. Aprendosi all' interiorità dell' essere la riflessione dimora nell' essere però in un certo modo, contemporaneamente lo nega. Proprio questo momento dalla negatività iniziale dell' essere e la sua conservazione come qualcosa che non è ancora, è ciò che Hegel chiama apparenza, il secondo movimento strutturale dell' essenza come negatività. L'essere, che negandosi resta solo come pura apparenza, rappresenta l' ultimo stadio del movimento di riflessione. Questi due movimenti dell' essenza costituirebbero, in linguaggio hegeliano, il concetto di essenza come “identità”, qualcosa che è dovuto a sé ed è per sé.

Seguendo la dialettica hegeliana, si arriva al terzo movimento dell' essenza, il dispiegarsi dell' essenza nell' essere, ovvero il momento in cui l' essenza viene restituita all' essere. Questo momento strutturale dell' essenza come negatività è ciò che Hegel chiama “fondamento”, ed è anche ciò che intende come esistenza.

“La esencia es, pues, para Hegel el concepto formal como verdad fundante del ser. Por tanto, para Hegel, descubrir la esencia de algo es construir conceptualmente, especulativamente, los supuestos de su realidad; es re-
engendrar la cosa. Correlativamente, la realidad misma es algo “puesto”; es la “posición” del ser como esenciado, es concepción formal. Tal es el

¹³⁹ Ivi, pag. 39.

segundo estadio de la concepción formal: la realidad como “posición”, como esencia.”¹⁴⁰

Il terzo stadio della realizzazione della ragione è l' idea: un concetto esplicito e formale del concetto stesso come concezione della realtà. In altre parole la ragione si concepisce come pura concezione formale, in cui l' essere, l' essenza e l' idea, cioè il divenire, la posizione e autoconcepimento sono i tre momenti dell' unico processo della concezione formale. Secondo Zubiri sarebbe con Hegel il culmine di quella parte della filosofia che ha riferito l' essenza a un' unica sostanza, la sostanza del soggetto pensante. Nel sistema hegeliano l' unica sostanza è l' Io pensante che concepisce, genera e produce la realtà.

La critica di Zubiri si muove in primo luogo verso il concetto unitario di ragione, la quale conferisce un carattere strettamente logico alla realtà. Quale carattere possiede questa supposta “ragione”, capace di diventare un' unica cosa con la ragione divina, e con una differenza di grado che non intacca il primato della ragione umana nel ruolo di generatrice della realtà?

La pretesa di poter conoscere la realtà tutta attraverso un concetto formale è quanto meno chimerico, considerando che la ragione umana è intrinsecamente finita. Tale finitezza non è da intendersi come un difetto della ragione umana, ma esattamente all' opposto, come sua esclusiva e positiva struttura. La divina e la umana sono due intelletti irriducibili l' una all' altra, perché esistono ragioni intrinsecamente distinte.

Tanto meno esisterebbe la primazia fondante della ragione sul reale, in quanto la differenza tra i due modi di intellegire il reale dipenderebbe dalle distinte realtà fisica che caratterizzano le due intelligenze. Scrive Zubiri:

¹⁴⁰ Ivi, pp. 43-44.

“En el exordio mismo de la metafísica hay, pues, una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir. Por tanto, ni existe “la razón” ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana.”¹⁴¹

Secondariamente resulta insostenible l' identificación hegeliana della cosa reale con il suo concetto oggettivo, come prodotto della concezione formale. Secondo Hegel questo presupposto ne garantirebbe la verità; Zubiri dirà invece che è proprio questa identità a rendere possibile l' errore: nell' identità tra essere e pensare, l' errore non consiste solo nella non piena realizzazione del concetto di verità, ma anche nella sbagliata direzione del pensiero rispetto alla cosa. La ragione stessa concepisce intrinsecamente la possibilità della verità e dell' errore. Da qui si deduce che l' ultima istanza della verità della ragione umana non poggia unicamente sulla sola ragione.

In terzo luogo la cosa reale non è un momento formale dell' intelligenza, umana o divina che fosse:

“El idealismo hegeliano nada tiene que ver con la idea de que la esencia metafísica de Dios fuera ser inteligencia subsistente. Aunque esta tesis, por demás problemática, fuera verdadera, jamás significaría que no haya más realidad que la inteligencia divina y que todo lo inteligido sea formal y terminalmente un momento inmanente del divino acto de inteligir. [...] Esto es, el idealismo consiste en afirmar que la inteligencia infinita es no sólo la realidad absoluta y radical, sino la realidad “físicamente” única.”¹⁴²

¹⁴¹ Ivi, pag. 47

¹⁴² Ivi, pp 49-50

Il cammino hegeliano per interpretare l'essenza è caratterizzato da una accezione della concezione formale, nella fattispecie dell' essenza come momento strutturale della negatività. Innanzitutto il carattere formale dell' essenza come negatività: come può sostenere Hegel che tutto l' essere e tutta la realtà è marcata dalla negatività? La realtà sostiene Zubiri non può essere ridotta solo a questa dimensione, la realtà è ciò che è nella sua frammentarietà e nella sua limitatezza. La negatività in quanto tale non possiede nessun carattere fisico, è solo un momento costitutivo del concetto oggettivo della realtà, però non della realtà fisica in sé.

L' essenza considerata hegelianamente si ridurrebbe a un mero apparire, in quanto Hegel identificherebbe la realtà fisica con il concetto oggettivo, ancorando la verità dell' essenza a un momento della concezione formale. Però cosa intende qui per verità? La verità a cui si appella Hegel, come abbiamo già detto, non è una verità logica, bensì una verità ontologica, costitutiva dell' essere, la manifestazione dell' essenza nella realtà della cosa. Secondo Zubiri questo è insostenibile perché ancora una volta non si fa altro che identificare la realtà con il suo concetto oggettivo:

“Para él [Hegel] la verdad ontológica consistiría en última instancia en que el acto formal de intelección fuera física y formalmente la configuración misma de la cosa; dicho en términos aristotélicos, tan caros a Hegel: en que la concepción formal fuera la “forma” misma de la cosa. Y esto, independientemente de que la esencia estuviera allende el ser, es imposible”.¹⁴³

Grazie all' intelligenza l' uomo è immerso nelle cose, come realtà, in un divenire reale oltre che logico. Per via della realtà ci vediamo forzati a tendere alle cose in modo modesto e problematico, in quanto non è possibile apprendere l' essenza delle cose per pura

¹⁴³ Ivi, pag. 52.

dialettica concettuale e non potremo mai essere sicuri di comprendere l' essenza di qualcosa in modo integro e adeguato, infatti una cosa sono i concetti formali, e un' altra è la realtà.

4.3.2 L' essenza come realtà del concetto oggettivo

La questione dell' essenza come realtà del concetto, come abbiamo visto, può essere riferita a due diverse accezioni: come realtà del concetto formale, di cui abbiamo delineato le caratteristiche principali secondo il pensiero di Hegel; come realtà del concetto oggettivo di cui parleremo ora.

Le forme di razionalismo sviluppatasi nel XIV e nel XV secolo, fino ad arrivare a Kant, rappresentano il punto di vista del concetto oggettivo, in cui la cosa, attraverso il concetto, dovrebbe rappresentarsi al soggetto come ciò che è essa realmente. Il concetto oggettivo è quindi la rappresentazione di ciò che è la cosa, ossia ciò che è corrisponde all' essenza della cosa: il concetto oggettivo è l' essenza stessa della cosa.

Le idee divine e i concetti umani, nella loro dimensione oggettiva, posseggono lo stesso contenuto, nonostante i concetti si riferiscano innanzitutto alle idee divine, ove l' essenza sarebbe il contenuto oggettivo di quest' ultime. Perciò per analizzare cosa sia l' essenza, secondo il punto di vista di questo tipo di razionalismo, si dovrà ricorrere alla definizione di concetto oggettivo.

Il primo carattere del concetto oggettivo si spiega seguendo lo schema dell'imitazione divina nella concezione del reale. La realtà sarebbe, secondo questa visione, la realizzazione di un concetto oggettivo; in altre parole tutto ciò che esiste sarebbe la realizzazione di un' anteriorità, si riferirebbe cioè all' azione creativa di Dio, in cui i concetti umani ne rappresenterebbero una riproduzione.

La seconda caratteristica deriva direttamente dalla prima: se l' essenza è anteriore alla cosa stessa, allora essa è il fondamento di quest' ultima e lo è in tre diversi momenti:

- L' essenza è la misura della realtà della cosa: il concetto rappresenta ciò che la cosa è previamente alla sua realizzazione, che una volta raggiunta, si misura in riferimento alla sua anteriorità concettuale.
- L' essenza è l' irriducibile possibilità interna della realtà: anteriore alla cosa, il concetto oggettivo sarebbe il fondamento delle cose nel senso della loro possibilità interna.
- L' essenza è la cosa ideale in se stessa: il concetto oggettivo sarebbe una cosa ideale e l' esistenza sarebbe qualcosa che si aggiunge alla cosa ideale, affinché si possa realizzare.

Ebbene questo schema del razionalismo, sarebbe secondo Zubiri, inammissibile. Il razionalismo avrebbe invertito i termini di essenza e di concetto oggettivo, convertendo quest' ultimo nell' essenza stessa. Il razionalismo compirebbe il grave errore di identificare la logica alla metafisica, incorrendo nella dislocazione della problematica dell' essenza secondo due dimensioni:

“La vía de la causalidad inteligente lleva a descubrir las Ideas como anteriores a las cosas y como canon individualmente exhaustivo de su realidad individual. Pero esto es desviar la cuestión, porque la Idea divina es

paradigma de toda cosa, pero sólo paradigma, o como suele decirse, causa ejemplar; en manera alguna es la esencia de la cosa”¹⁴⁴

Il problema per Zubiri risiede costantemente nel considerare l' essenza solo per come sia in se stessa e solo come momento intrinseco della cosa reale. Per quanto riguarda il primo punto della concezione razionalista di essenza, risulta che la questione chiave sia per il razionalismo, sia per la metafisica medioevale, sia la conformità della cosa al suo concetto oggettivo, cioè come verità radicale delle cose. Nonostante la verità ontologica soggiacente la conformità delle cose rispetto al loro concetto, sia una verità che si dà realmente nelle cose, non significa che tale verità sia radicale in esse. Questa considerazione presuppone che l' intelligenza abbia come funzione principale quello di concepire la realtà, oscurando così completamente la sua funzione dicomprensione delle cose in quanto che reali.

La concezione delle cose è piuttosto un' ulteriore funzione che è la comprensione del reale, quindi secondo la verità reale, quale fondamento della verità ontologica, intesa come verità concepente. In quanto:

“Lo inteligible e inteligido es formalmente lo real como real [...] La verdad real no nos saca de las cosas para llevarnos hacia algo otro, hacia su concepto, sino que, por el contrario, consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real como tal, sin salirnos de ella [...] la esencia no es un fundamento anterior a la cosa, y la verdad ontológica no es la verdad radical de las cosas reales.”¹⁴⁵

Secondariamente la considerazione dell' essenza come possibilità irriducibile della cosa reale risulta insostenibile. Se intendiamo questa possibilità come la non

¹⁴⁴ Ivi, pp. 64-65

¹⁴⁵ Ivi, pag. 65.

contraddizione tra le note del concetto, si vedrà che questo non apporta nessun carattere proprio all' essenza. Sapere che due note non sono contraddittorie non isola la domanda sull' essenza della cosa, perché è solo la sua interna unità strutturale quella che conta. Ad aggravare la questione rimane il fatto che non sia affatto facile distinguere il contraddittorio dal non contraddittorio.

Zubiri ci ricorda come sia al quanto fallimentare la propensione nel dimostrare positivamente ciò che sia contraddittorio e se ci si debba appellare al fatto che l' esistenza della cosa reale sia già una prova dell' esistenza della non contraddizione. Infatti con tale argomentazione si abbandonerebbe l' anteriorità del concetto oggettivo rispetto alla cosa reale. Perciò la possibilità interna della cosa non può semplicemente riguardare la non contraddizione delle note, ma piuttosto un principio reale della cosa in quanto tale:

“En definitiva, la esencia de que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal [...]. Porque instalado en la líneas de causalidad inteligente, el racionalismo no cree que el ser momento intrínseco de la cosa sea lo primario y radical de la esencia, ni nos dice nada de este momento real en sí mismo, sino tan sólo por contraposición a la existencia [...] En una palabra, el problema está en la esencia física en y por sí misma.”¹⁴⁶

¹⁴⁶ Ivi, pp. 72-73.

CAPITOLO V:

TRE CIRCOLI PROBLEMATICI: *ESENCIABLE, ESENCIADO, ESENCIA.*

Dopo aver analizzato le maggiori teorie filosofiche riguardanti la problematica dell' essenza, Zubiri considera che l' unica via rimasta per scoprire ciò che è l' essenza è quella di ritornare alla realtà: la realtà in se stessa e solo grazie a essa risalire al momento strutturale che le compete, il quale secondo il nostro autore, è in definitiva l' essenza. Le discussioni dialettiche con il passato hanno avuto il fine di facilitare il cammino verso il cuore del problema, mostrando come quelle concezioni fossero insufficienti ed evidenziando ciò che l' essenza non può essere.

Passiamo ora alla parte positiva, *pars construens* dell' opera, attraverso un breve riassunto delle caratteristiche che acquisisce l' essenza nel discorso zubiriano:

“En definitiva, en nuestra determinación provisional, la esencia comprende, por lo menos, cinco puntos, que conviene destacar distintamente:

1° La esencia es un momento de una cosa *real*.

2° Este momento es unidad primaria de sus notas.

3° Esta unidad es *intrínseca* a la cosa misma.

4° Esta unidad es un principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa.

5° La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su *verdad*, la verdad de la realidad.”¹⁴⁷

Per raggiungere l' indole stessa dell' essenza Zubiri ricorre alla distinzione di tre circoli, che rappresentano tre problematiche: L' essenziabile, l' essenziato e l' essenza. Con il primo termine si intende l' ambito in cui esistono le cose che possiedono; con il secondo termine si intende la cosa che all' interno di quell' ambito possiede propriamente essenza; infine con il terzo termine si intende il momento strutturale e fisico della suddetta cosa.

Ciò che è essenziale è fisico, non nel senso di una parte materiale della cosa, ma un momento fisico nel quale si concentrano le radici che determinano le proprietà della cosa in questione. Si parla dell' essenza come momento fisico della sostantività, di un momento fisico del sistema costituzionale compreso dalla sua individualità, in quanto interna determinazione. Il termine non viene mai esplicitamente spiegato Da Zubiri, però possiamo intenderlo a partire dal contesto dell' essenza, quindi non nel senso temporale né astratto, ma come contrasto rispetto ai termini che cercano di racchiudere l' essenza come una parte di una cosa, ed è per questo che la metafisica zubiriana si distanzia dalla interpretazione delle dell' essenza come parte del tutto, optando per la concezione sistematica.

L' essenza in quanto momento dell' ordine entitativo non concerne le attività o la passività di una cosa rispetto alle altre, ma è un momento che riguarda le note formali e costituzionali: l' analisi dell' essenza come momento fisico può da intendersi secondo le coordinate della costituzione, le quali caratterizzano l' essenza. Dire che ciò che è costitutivo è

¹⁴⁷ Ivi, pag. 98.

un momento fisico e costituzionale, significa affermare che sono le note costituzionali secondo la loro determinazione interna.

5.1. Primo cerchio: l'essenziabile

Per delimitare l'ambito del essenziabile bisogna controllare quali cose possiedano la necessità essenziale, e per far ciò, si deve delimitare ciò che la necessità e ciò che è la realtà. Il nostro autore dedica la prima parte dell'edificio metafisico alla collocazione della necessità essenziale. Nel significato della cosa in quanto tale bisogna localizzare la necessità essenziale. Le cose sono formate da note, come qualcosa "de suyo", ed è proprio in questo contesto che avviene la prima approssimazione a un ambito previo dell'analisi dell'essenziato e dell'essenza.

Zubiri afferma che le cose reali agiscono sul resto delle cose per le proprietà che possiedono formalmente. Un tavolo per esempio è una cosa reale, però non agisce sul resto delle cose con il suo carattere formale, perché essa è un'altra cosa, non è una realtà *suya*. Le note partono dalla realtà e si fondano in essa, mentre come nel caso del tavolo, le possibilità partono dal senso e in esso si fondano: la *cosa-sentido*. Non ci si deve confondere con la dimensione della nota reale e la dimensione della possibilità. La *cosa-sentido* possiede le note reali, però le cose reali partono e si fondano nella realtà mentre le altre si fondano nel

senso che la cosa ha per l' uomo. Le *cose-sentido* possiedono concetto, pero non essenza.¹⁴⁸

Comprese da parte dell'uomo, nel linguaggio usuale tutte le cose sono reali, e anche le cose irreali producono effetti reali. Perciò Zubiri introduce la differenza tra dover essere *para*, e dover essere *de*: una cosa debe avere una serie di note *para* (per) agire secondo un modo determinato. Se allora il sistema di note è necesario per poter agire, in questo caso non c'è bisogno di una necessità essenziale per essere reale. Quindi il *para* e il *de* coincidono¹⁴⁹. La struttura della realtà non dipende da un fine diverso da se stessa, perché la necessità essenziale interagisce solo con l'ordine essenziabile, cioè dell' ordine delle cose reali *simpliciter* e non delle *cose sentido*. La necessità essenziale è un modo di avvicinarsi alle cose reali, perché per appartenere all' ordine dell' essenziabile debe possedere un' essenza: "la necesidad esencial es sólo necesidad real"¹⁵⁰

L' ambito dell' essenziabile riguarda, come abbiamo detto, l' ambito della realtà, cosicché la domanda da porsi qui sarà la seguente: che cosa intendiamo per realtà?

La realtà, secondo Zubiri, è tutto ciò che agisce sulle cose e su se stessa, e questo a causa delle note possedute, ove con la parole nota, si intende la proprietà della cosa, considerando ogni parte della cosa, ogni momento posseduto, incluso la sua struttura chimica, materiale o psichica. Si va quindi circoscrivendo l' area della realtà, dove alle cose reali si contrappongono altre cose: per esempio, un tavolo o un campo coltivato. Essi sono sì reali, però esclusivamente per le proprietà di peso, colore, densità etc., in modo che non si stabilisca una reciproca azione formale rispetto alle altre cose. Questa contrapposizione non

¹⁴⁸ "Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originaria por un principio intrínseco, hay que promulgar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cual sea su origen". Ivi, pp 106-107. Per approfondire la questione cfr. A. Gómez "Esencia y constitución en Zubiri", Pensamiento, 2008, 64 (240), pp. 226-229.

¹⁴⁹ Un posacenere d' argento è una cosa-senso, cioè non possiede essenza in sé: è una possibilità per l' uomo. Pero come cosa-reale, ci troviamo di fronte a un oggetto d' argento. L' essenziale per cui riguarda la struttura argentata. Per cui, anche se possiamo dire che la sua struttura è *de* (di) argento, la sua essenza si riferisce all' argento stesso. *De* e *para* coincidono nella struttura d' argento. Zubiri chiama questo *de* cosa reale *simpliciter*, e al *para* secundum quid. La necessità essenziale riguarda solo le cose reali *simpliciter*.

¹⁵⁰ I. Ellacuria, "Sobre la esencia. Índices", Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965. pag. 39

deve essere intesa alla maniera aristotelica, come spaccatura tra *téchne* e *physis*, cioè di una differenza di principi, la differenza qui tra cosa reale e cosa-senso, riposerebbe proprio sull' indole formale della cosa.¹⁵¹

Entra in gioco la concezione stessa di natura, che non è la *physis* greca, cioè un principio originario da dove le cose nascono e crescono, ma piuttosto un momento di esistenza e di azione. Dello stesso modo, le cose-senso, non devono essere considerate esclusivamente come artificiali nonostante siano solo *cosa-sentido*.

Nemmeno la concezione moderna di natura, alla Galileo o alla Kant è quella a cui fa riferimanto Zubiri:

“Las leyes, en efecto, son meras realaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural. Y lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee. Aparte de que el complejo de leyes naturales jamás podrá dar razón de todo cuanto hay en una cosa, porque en ésta existe siempre un margen de individualidad y de contingencia que las leyes no lograrán agotar jamás”.¹⁵²

Ciò che Zubiri rivendica è un concetto di natura come cosa che agisce formalmente nel suo intorno grazie alle note che possiede, a prescindere della sua origine, svincolata dall' accezione greca di cosa in quanto originata da un principio intrinseco. Solo le cose reali quindi possono avere essenza, delle cose-senso si ha solo concetto, non essenza. L' ambito dell' essenziale è per tanto l' ambito della realtà come insieme di cose che agiscono formalmente grazie alle note possedute.

¹⁵¹ Così è come la definisce Zubiri, *cosa-sentido*. Le note reali e le possibilità sono cose diverse: le note partono dalla realtà e in essa si fondono; le possibilità partono dal senso che le cose reali possiedono e in esso si fondono. Da qui il nome cosa-senso.

¹⁵² X. Zubiri, *Sobre la esencia, op.cit.*, pag. 106.

5.2. Il cerchio: l'essenziato

Ora è da chiedersi quali siano le cose che devono essere riconosciute in quanto realtà essenziali. Infatti non tutta la realtà essenziale è anche essenziata, cioè non tutte le cose reali possiedono necessariamente un'essenza. Vedremo come Zubiri intende l'area dell'essenziato come quell'ambito in cui le cose che hanno essenza sono:

“Todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad. Esto es, lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera.”¹⁵³

Per approssimarsi alla cosa reale come essenziata, il filosofo entra nell'analisi del contenuto della realtà attraverso ciò che è vero nella realtà *simpliciter*. La verità di cui Zubiri ci parla non è una verità logica, non è un principio di conformità, è anzi il fondamento su cui si basa tale principio: dà la verità e rende veritiera l'intellezione, in quanto non l'intelligenza è ciò che dona verità alle cose, perché l'azione che compie l'intellezione rispetto alle cose è mera attualizzazione della cosa nell'intelligenza. Ciò che dà verità alla intellezione è perciò la cosa in se stessa, grazie alla sua propria indole.¹⁵⁴

Il carattere formale di ciò che è stato intelletto è la realtà, la modalità apprensione di qualcosa sta proprio nel confrontarsi con le cose come realtà. La realtà è, in

¹⁵³ Ivi, pag. 111.

¹⁵⁴ Zubiri rimarca la questione del mero attualizzare in contrapposizione allo svelare heideggeriano, in quanto carente di azione formale, esso è piuttosto un carattere speciale dell'attualizzazione: la cosa è svelata in quanto è precedentemente attualizzata. Questo è il primo momento della verità: l'essere l'attualizzazione della cosa nell'intelligenza.

altre parole, il carattere proprio dell' intellesione in quanto tale. D' altra parte, dobbiamo evidenziare, come per Zubiri, la realtà non si esaurisca nel concetto di attualizzazione nell' intelligenza della cosa reale. Nell' attualizzarsi nell' intelligenza, la cosa reale rimane realtà in quanto tale, indipendentemente dall' intelligenza. La verità appartiene sempre alla cosa, è la verità della cosa. Essa contiene solo un termine di relazione, la cosa reale in se stessa è infatti l' unico termine della verità reale, in quanto la conformità le viene data dalla condizione di realtà propria e da quella di realtà attualizzata, due termini che sono uno solo, perché il secondo è completamente assorbito dal primo termine.

Zubiri considera questa dualità come totalmente intrinseca alla cosa. Nell' intellesione la cosa reale viene attualizzata di modo che la cosa reale non solo sia reale, ma proprio a partire da se stessa, ritorni formalmente dall' attualizzazione. Questo atto perciò non è frutto dell' intelligenza, anche se in essa si produce questo momento, ma questa azione appartiene alla cosa:

“Es un acto que se da “en” la inteligencia, y sólo en ella; pero no es un acto “de” la inteligencia, sino de la cosa, un acto en que ésta no sólo es real sino que está realizándose como real. Y este “acto” de estar realizándose como real es justo la “actualización” misma”.¹⁵⁵

Proprio attraverso l' essere fisico della cosa tale attualizzazione ritorna alla realtà e ci avvolge:

“La cosa nos retiene *velis nolis* porque su actualización intelectual es “físicamente” remitente. Y por tanto, en la intelección no sólo no hay una “salida” de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino

¹⁵⁵ Ivi, pp 117-118

que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de “no salir”. El acto de “quedar” en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia.”¹⁵⁶

La verità reale diventa qui il presupposto della verità ontologia e della verità logica. Essa diventa il filo conduttore per l' accesso alla struttura della realtà, in quanto essa non è altro che la rettificazione della propria realtà, la prima dimensione della verità reale: la “*patentización*”, che si differenzia dallo svelare heideggeriano, in quanto la cosa è fisicamente svelata attraverso le sue note.

Per chiarire ulteriormente l' ambito dell' essenziato, Zubiri ricorre alla distinzione tra sostantività e sostanzialità, ove il secondo è il carattere da cui emergono le proprietà di tale realtà e che in un modo o nell' altro le sono inerenti, mentre il primo sta a indicare la sufficienza dell' ordine costituzionale delle note della cosa reale.

Non si può confondere l' origine delle note con la posizione acquisita nel sistema. Ciò che è formalmente decisivo all' interno della sostantività non è l'origine ma l' interdipendenza delle posizione all' interno del sistema, cioè l' unità sistematica delle note. Così come le note nono sono altro che l' attualizzazione fisica della sostantività. Ricordiamo come sostantività e sostanzialità siano solo due momenti, non ci sono due diverse categorie di cose. Infatti ogni realtà sostantiva è composta da elementi sostanziali, in quanto la sostantività assorbe la sostanza, di modo che la realtà sostantiva possiede sempre anche un momento di soggettività. Non per questo i due momenti devono essere intesi come di uguale rango. Esiste una precisa articolazione di entrambi, in cui la sostantività rimane superiore alla sostanzialità, proprio perché essa è realtà proprio in quanto sostantiva e assorbente delle sostanze da cui riceve il suo carattere soggettivo.

La realtà sostantiva umana si caratterizza per il modo in cui la sostantività e la sostanzialità si articolano, in quanto nell' ambito umano la sostantività eccede l' area della sostanzialità, in cui alle proprietà formali emergenti della sostanza devono aggiungersi le

¹⁵⁶ *Ibidem*

proprietà della sostantività umana. Da un lato tale realtà è come tutte le altre, un soggetto di proprietà, dall' altro non è sottomesso alle sue proprietà, ma all' opposto sta al di sopra di esse. Esiste un soggetto, però non nel senso che le proprietà possedute siano nate dalla sua natura, che le siano insomma inerenti in quanto soggetto umano. Nell' uomo non troviamo per indole la scienza, così come troviamo la statura o il colore degli occhi. La scienza o l' etica sono piuttosto scelte, possibilità di vita, l' uomo per possederle deve scegliere tra una miriade di possibilità e appropriarsene. Egli è il soggetto che determina tali possibilità.

La sostantività umana per intrinseca costituzione va al di là dei limiti della sostanzialità naturale, e lo fa in quanto si trova naturalmente immersa nelle situazioni a cui deve dare ordine e organizzare secondo differenti decisioni e differenti possibilità. La realtà sostantiva, il cui carattere fisico è di avere necessariamente proprietà per acquisizione è proprio ciò che Zubiri intende per realtà morale. L' uomo diventa soggetto-di solo una volta che si sia appropriato delle sue possibilità, quindi la sostantività è il fondamento della soggettività: la sostantività è il fondamento dell' essere soggetto-di.

Zubiri ricorda come i greci parlassero solamente delle proprietà, distinguendole per il loro contenuto, e non per il loro modo di appartenenza. Il morale allora è proprio quel tipo di proprietà che non si acquisisce per natura ma per appropriazione, a suo modo si potrebbe arrivare a dire che possiede anche un carattere fisico. Nella sostantività umana assistiamo a una distinzione netta tra sostantività e sostanzialità, ma anche alla distinzione tra soggettività sostanziale e soggettività morale, nel senso di qualcosa di fisico ma non di sostanziale, secondo Zubiri infatti ciò che è fisico non è necessariamente sostanziale. La sua realtà fisica non è di tipo sostanziale ma di tipo sostantivo.

Esprimendoci attraverso il linguaggio predicativo si cade nell' errore di considerare le realtà materiali solo come soggetti di attribuzione, infatti nel linguaggio sempre ci si trova con un soggetto e un predicato, in cui la indole fisica del soggetto è proprio essere soggetto di qualche proprietà accidentale, però ciò che Zubiri ci vuole mostrare è come questa relazione predicativa sia solo un modo di considerare la cosa reale. Se si potesse descrivere la medesima cosa non in termini sostanziali ma sostantivi non ci troveremmo con

la mera identificazione del soggetto sostanziale, ma si articolerebbe in termini strutturali, non come un' azione o meno, di un soggetto sostanziale.

Per esempio la descrizione attraverso una formula matematica o fisica è a tutti gli effetti una descrizione che esula dall' essere predicativa. Non si vuole dare la priorità assoluta al discorso matematico nello descrivere la realtà dei corpi e delle loro leggi, ma si è voluto porre un esempio di come si possa descrivere la realtà in modo puramente funzionale, e se si vuole bene vedere ciò accade anche nel linguaggio quotidiano, in cui la frase è sì predicativa, ma non sempre lo è il pensiero che l' ha formulata.

5.3. III Cerchio. L' essenza

Ciò che si è visto fin' ora, è servito per restringere il campo alla definizione di essenza: essa si trova all' interno dell' essenziabile ed è una realtà essenziata. L' essenza è allora un momento della cosa reale, una realtà sostantiva in un sistema di note che formano fisicamente tale sostantività, è il fondamento stesso della cosa, ciò per cui essa è reale e in quanto tale agisce.

Il nucleo della questione verte sull' aspetto “fisico” dell' essenza, perciò lo sforzo di Zubiri è tutto teso nell' affermare l' appartenenza della cosa reale primariamente a un momento fisico. In questo paragrafo vedremo come la metafisica tradizionale verrà soppiantata in virtù di una sostantività fisica non classificabile mediante concetti predicativi.

Un' essenza fisica costituisce il profilo della sufficienza formale di una cosa in quanto realtà propria, indipendentemente dalla connessione con le altre realtà, nel senso di una costituzione che le sia sufficiente per la propria sostantività. Considerare l' essenza come una costituzione sostantiva, rende inutile la domanda a proposito di un *quid*, in quanto questa diversa accezione della struttura del reale non si presta a nessuna definizione predicativa. Lo statuto dell' essenza si troverà altresì nell' analisi strutturale delle note e della funzione che esse svolgono nel sistema costituzionale della sostantività.¹⁵⁷

Il nostro autore adotta una critica serrata rispetto all' interpretazione dell' essenza così concepita dalla metafisica. Il punto di vista di Zubiri non si dirige verso un *eidos*, ossia verso quell' insieme di tratti che rendano possibili la delimitazione di una cosa in una linea genealogica, al contrario, esso si proietta verso il momento fisico della cosa reale. E proprio grazie a questa diversa prospettiva, si metterà in luce il ruolo svolto dall' essenza nella cosa reale. La scolastica elaborò un piano di lettura circa l' azione svolta dall' essenza nel reale, aiutandosi con nuovi strumenti discorsivi, vista la mancanza da parte di Aristotele rispetto a tale assunto. Da lì sorse l' idea relativa al problema degli universali.

L' essenza aristotelica la ritroviamo in tutte le sostanze individuali, mantenendo rispetto a esse un carattere universale, nonostante nella realtà non ci sia niente che sia formalmente universale, piuttosto diremo che il tutto è principalmente individuale.

Qual' è il tipo di realtà che possieda un' essenza? Essa non può rivestire un carattere universale nella dimensione reale della cosa, quest' ultimo può avvenire solo nelle condizioni dettate dal linguaggio predicativo. Allora, seguendo il ragionamento, se non è di tipo universale, sarà per forza di tipo individuale, perché l' universale si torva incapace di essere comunicato individualmente. Santo Tommaso, cercando di risolvere tale difficoltà, ricorse a un concetto di essenza che si riferisse a una cosa determinata, affinché ne fosse rispettata l' individualità.

¹⁵⁷ Secondo Zubiri, Aristotele aveva sfiorato il problema parlando della forma sostanziale, però non riuscì a raggiungere la problematica in pieno, perché la nozione di forma è una nozione di ordine sostanziale mentre che l' essenza è di ordine sostantivo. Inoltre perché egli non cercò il problema dell' essenza ma quello della forma come momento di specificità. Come si è visto non è il momento della specie ma il momento fisico individuale in cui si trova la ragione di tutte le proprietà individuali della cosa.

Questa individualità è però considerata come unità numerica, a discapito dell' essenza in quanto tale, ottenendo così una dipendenza dell' essenza riducibile al quid della cosa. Nella visione scolastica l' essenza non sarebbe né universale, né individuale, essa sarebbe sempre essenza-di qualcosa. Zubiri vuole astrarre l' essenza dalla mera numerazione individuale, sottolineando che la realtà sostantiva non è tale per le note che possiede, ma per la funzione che esse svolgono al suo interno; l' esistere della cosa non si esaurisce nelle note fondamentali che la formano, ma si profila nella funzione delle note fondamentali all' interno del sistema.

La questione dell' essenza individuale così come viene abordata dalla scolastica, non sviluppa nessuna distinzione tra essenza e realtà individuale, e conseguentemente la funzione dell' essenza, considerata fisicamente, viene a essere identica alla realtà individuale, lasciando intatta la problematica della funzione individuale dell' essenza, perché il fatto che l' essenza sia identica alla realtà individuale, non significa che l' essenza non possa avere un ruolo proprio di funzionalità. È necessario stabilire che il termine individualità, non significa individualizzazione, altrimenti si assisterebbe a una riduzione dell' essenza a un concetto riassumibile in classi predicative soggette alla divisione seconda la specie.

Quando Zubiri fa riferimento all' identità fisica dell' essenza con l' individuo, non intende dire che l' essenza sia una seconda cosa all' interno dell' individualità, ma solo che essa è un momento di quella cosa e proprio per questo motivo essa svolge una funzione propria rispetto alla struttura stessa della realtà individuale. Sottolineiamo come questa funzione spetti alla sostantività, in quanto la parte decisiva per l' essenza è l' interdipendenza delle note, ossia la sostantività: formalmente l' essenza è propria della sostantività.

Per affrontare un' analisi interna dell' essenza, si ricorrerà ancora una volta al concetto di sostantività, in quanto sistema chiuso e totale di note costituzionali e perché la costituzione è il modo con cui le note determinano l' unità della realtà sostantiva, la cui ragione formale è la sufficienza costituzionale. L' essenza fonda all' interno di questa realtà sostantiva l' unità stessa del sistema. Iniziamo questa analisi partendo dalle note essenziali,

in quanto essendo l' essenza il momento della realtà sostantiva, ed essendo quest' ultima un sistema di note costituzionali, il primo passo sarà quello di chiarificare quali di queste note siano essenziali e in che cosa consista questa loro modalità. Le note così intese, come costituzionali, sono tali da non ricorrere ad alcun tipo di connessione con altre realtà, esse appartengono alla struttura primaria della cosa e possiedono differente carattere le una dalle altre.

Le note che non derivano da altre note costituzionali, quelle che cioè riposano su se stesse, sono ciò che Zubiri chiama note essenziali, quelle costitutive, ove con questo termine si intende un concetto da considerare nell' ambito della fisicità della sostantività in quanto tale. Solo con questo tipo di note si raggiunge la unità primaria del reale, intrinsecamente e irriducibilmente una. Queste note sono un momento della sostantività, meglio ancora, sono esse che fondano primariamente il sistema.

L' essenza non rimane soggiacente alla sostantività, piuttosto è il momento interno e formale. Scrive Zubiri:

“La esencia no es, pues, sujeto o sustancia ni un momento de la sustancia, sino un momento interno de la sustantividad. En otros términos: no es esencia de la sustancia, como pensó Aristóteles, sino esencia de la sustantividad. [...] La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal, esto es, a la realidad *simpliciter* de algo. Realidad simpliciter no es sino la esencia como sistema de notas constitutivas. He aquí la esencia y su función propia desde el punto de vista de las notas. Es algo físico puesto que se halla formada físicamente de notas también físicas.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op.cit., pag. 193.

5.3.1. Note essenziali come momento ultimo della sostantività

Siamo sempre nella prospettiva costituzionale, in cui una nota non dipende formalmente dalle altre e quindi non si fonda nelle altre, per cui avrà senso ricercare quelle che si sono fondamento ultimo, e l'ordine costituzionale è proprio dove troviamo le note infondate. La infondabilità deve essere spiegata dal momento dell'ultimità e dal momento fondante. Per cui l'essenza vista alle sue note infondate, è il fondamento di tutta la realtà essenzializzata.

Le note essenziali considerate nel loro carattere infondante, sono quelle che costituiscono la realtà ultima della sostantività, da qui il loro carattere essenziale. Questo loro essere ultime si manifesta in tre diverse condizioni: come una condizione metafisica; come un carattere entitativo e come un contenuto costitutivo. Come condizione metafisica l'essenza è infondata, le note essenziali sono perciò indipendenti dalle altre e di loro si può semplicemente dire che "solamente sono". Questa condizione non è frutto di un atto logico deliberato o di un'esperienza immediata, in cui la realtà è appresa come qualcosa di dato, un fatto. Questo modo di intendere la realtà non implica nessun tipo di chiarimento circa la realtà in se stessa.

Secondo questo tipo di approccio tutte le note sono uguali, come direbbe Hegel sono indifferenziate. Questo però non è, secondo Zubiri, il primario senso del "solamente sono". Solo considerando la realtà rispetto al suo carattere fondamentale, scopriamo la peculiarità delle note essenziali:

“Pues bien, hay finalmente otras, los sistemas de notas esenciales, por ejemplo, cuya condición real es ni contingencia ni necesidad, sino “solamente ser realidad”. Entonces el adverbio “solamente” no designa mi modo de considerar las cosas, sino que bajo sus apariencias negativas expresa la positiva condición metafísica de la realidad de la esencia. Si se quiere seguir hablando de “ser” diremos que no es la “indiferencia” sino justamente al revés, la “suficiencia” misma del ser en el orden constitucional.”¹⁵⁹

La condizione metafisica della realtà non è qualcosa che appartiene formalmente alle cose come una proprietà materiale o formale, nemmeno è una denominazione estrinseca, è piuttosto un momento pertinente intrinseco alla cosa reale. Nel momento in cui rendiamo intellegibile la cosa reale nel suo essere fondamentale, ci rimettiamo direttamente a essa:

“Es uno de los temas más graves de toda la metafísica. Desde los tiempos de los griegos, la filosofía llama al todo de las cosas reales “mundo” o “cosmos”. En mis cursos he expuesto un concepto distinto de mundo. Es mundo la unidad de todas las cosas reales “en y por” su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un “cosmos”.”¹⁶⁰

Zubiri riprende la concezione dell' idea cristiana sul mondo, contrapponendola alla concezione greca e considerandola come il principale punto di incontro tra cristianesimo e la filosofia, da cui prese avvio il pensiero cristiano all' insegna dell' elaborazione di una propria filosofia. E fu proprio la speciale visione del mondo cristiano a risultare totalmente

¹⁵⁹ Ivi, pag. 197.

¹⁶⁰ Ivi, pag. 199.

innovativa: il mondo è creato ed esso rappresenta la totalità dell' ente creato in virtù del suo essere creato.

“Con ello la metafisica se convierte en “teoría de la creación””.¹⁶¹

Sempre seguendo le parole del nostro autore, la contingenza e la possibilità vengono considerate come le due uniche condizioni metafisiche della realtà nei confronti della prima causa. Esse non rappresentano due diverse classi di cose, una possibile e una reale, bensì le due condizioni formali inscritte nella realtà creata:

“Toda realidad creada es ya en cuanto real una realidad posible en el sentido de actualidad de una posibilidad; el momento de posibilidad es justo lo que confiere a la realidad actual su carácter de contingente. [...] Todos los entes creados son igualmente posibles e igualmente contingentes respecto de Dios.”¹⁶²

L' essenza possiede come condizione metafisica l' essere assoluta, nel senso di essere autosufficiente, per tanto l' assoluto è puramente fattuale secondo Zubiri. L' essenze sono, costituzionalmente parlando, le parti ultime su cui il mondo intero si basa, sono cioè i suoi principi fisici. L' ultimizia strutturale del mondo è pura fattualità essenziale. Il mondo è costituito in ogni momento in ultimi sistemi di note costitutive. Nonostante tutto ciò che avvenga nel mondo si possa considerare o contingente o necessario, la base ultima di questa struttura non è né l' una né l' altra, essa semplicemente “è”.

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² X. Zubiri, *Sobre la esencia, op.cit.*, pag. 201.

Le note in quanto essenziali, non sono né contingenti, né necessarie, esse sono semplicemente assolute, ciò che “solamente è”, è assoluto. L' essere assoluto è una condizione metafisica del reale, in cui le note essenziali, sono formalmente sufficienti per costituire un sistema sostantivo.¹⁶³

5.3.2. Individualità dell' essenza

L' articolazione tradizionale in essenza-specie-individuo rivela un' importante problematica nel momento in cui si voglia caratterizzare l' essenza individuale. Per abbracciare il problema, Zubiri inizia l' analisi a partire dalla definizione di differenza essenziale.

Innanzitutto la funzione dell' essenza come struttura del reale non consiste nel conferire al mondo fattico una mera unità numerica, bensì un' unità costituzionale. Se come abbiamo visto la realtà sostantiva è di per sé individuale, allora anche per quanto riguarda la realtà individuale, la differenza poggerà su un carattere costituzionale e non su di uno semplicemente numerico. Ed è proprio in questo passaggio che emergono le difficoltà, perciò è necessario distinguere l' individuo dalla sua individualità, in quanto quest' ultima è solo un momento del primo.

¹⁶³ Aristotele, quando espone il carattere “di per sé” lo fa dal punto di vista della predicazione della nota rispetto al soggetto di attribuzione. Zubiri invece non si riferisce a un soggetto di attribuzione, ma a una realtà fisica ed in essa si trattano le note fisiche secondo se stesse. L' autosufficienza che possiedono nel costruire unità fisicamente sufficienti sono ciò che Zubiri chiama assoluto.

Ogni individuo mantiene un' incommensurabilità rispetto agli altri, però la differenza a cui Zubiri fa riferimento è di tipo intrinseco e stabilisce una diretta relazione con il momento costitutivo dell' individuo. Però che cosa si intende con differenza essenziale? Secondo la tradizione della filosofia platonica-aristotelica, ciò che caratterizza la totalità degli individui è un minimo predicato che raggruppi tutte le note, un' ultimità in cui gli individui coincidano, un' indivisibilità naturale della specie in cui si garantisca l' uguaglianza tra due individui reali. Ancora un volta ci troviamo di fronte a un problema di tipo predicativo, del quale abbiamo già discusso nei precedenti capitoli, quando Zubiri affrontò le differenti definizioni di essenza fornite dai filosofi della tradizione.

Nel caso dell' individualità dell' essenza come *quid* della cosa, la differenza tra individui poggerebbe dunque solamente su un divisore di essenza. Invece, secondo l' interpretazione data dal nostro filosofo, la definizione predicativa mancherebbe di integrità, in quanto svierebbe il fatto che l' essenza si basa in effetti su qualcosa di previo, di primario e fondamentale. Come visto sopra, l' essenza esula la definizione predicativa, in quanto la via da percorrere non è quella della costruzione concettuale grammaticale, bensì, come ribadito più volte, la via fisica: naturale e conseguentemente pre-predicativa. Quello di cui si discute è l' accezione ultima della cosa, nella sua realtà fisica, al di là di qualsiasi momento predicativo, seppur di tipo individuale:

“[...] la realidad física de la esencia, sin dejar de ser quiddidad, más aún, precisamente para poder serlo, es algo más primario y fundamental, dentro de lo cual la diferencia esencial tiene un carácter distinto del que tiene en la quiddidad.”¹⁶⁴

Essendo l' essenza primariamente fisica e oltretutto un momento reale della sostantività, non sarà possibile ridurla al carattere di minimo comune denominatore, cioè come si trattasse di una semplice quiddità, ma, usando la parola di Zubiri, essa viene ad

¹⁶⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 219.

essere una *constitutividad intraindividual*. L' analisi qui proposta cerca di restituire, a concetti appartenenti alla tradizione metafisica classica, una diversa interpretazione. Il carattere di minimezza, di ultimità e di differenza acquisiscono nella concezione dell' essenza come fisica, un carattere costitutivo.

La minimezza risiede nell' essenza fisica delle cose in quanto momento costitutivo, necessario e sufficiente: il minimo di note necessarie e sufficienti per la costituzione della cosa e non una semplice coincidenza interindividuale; lo stesso si dica dell' ultimità, in quanto sistema assoluto e indipendente rispetto alla sostantività individuale. Per quanto riguarda la differenziabilità, si dirà che bisogna distinguere all' interno dell' essenza il contenuto, dalla funzione strutturale individuale.

“Eso es, hay en toda esencia física, individual justamente *qua* esencia, una diferencia entre lo quidditativo-individual y lo constitutivo-individual, una diferencia que es diferencia esencial y que, sin embargo, deja intacta la identidad específica, quidditativa, cuando ésta existe.”¹⁶⁵

Nonostante sia possibile l' esistenza di quiddità astratte, nelle quali risulti indifferente la realizzazione in una forma piuttosto che un' altra, se la si circoscrive allo fisico, vediamo come sia necessario il dispiegarsi verso una forma, in quanto l' essenza fisica non si riduce al suo contenuto, ma rivendica ciò che le è d' essenziale, ossia la propria funzione strutturante. Questo significa che avendo la quiddità uno statuto di differenziazione, essa in alcun modo possa coincidere con il carattere primario e fondante dell' essenza.

L' essenza quiddativa non è altro che un momento dell' essenza fisica, essa si dispiega come possibile realizzazione dell' essenza costitutiva, la quale realizzazione dipende formalmente dall' essenza fisica. Il ruolo della quidditativo dell' essenza perde la pretensione differenziale della visione predicativa:

¹⁶⁵ Ivi, pag. 222.

“[...] en ese sentido, dos hombres esencialmente diferentes serían dos realidades de especie distinta. Pero esta función divisora es solamente una de tantas funciones que puede tener la diferencia, pero nada más. Es menestar disociar la función diferencial de la función divisora; ésta es solo una especialización de aquella. Desde el punto de vista físico, diferir no es idéntico a dividir [...]. No toda diferencia esencial, pues, es una diferencia “de” quiddidad, sino que puede ser una diferencia “en” la quiddidad.”¹⁶⁶

La minimezza, l' ultimità e la differenza appartengono al momento strutturale del sistema di note costitutive, sono essenzialmente momenti fisici della cosa nella sua realtà strutturale. Rimane aperta la questione di come sia possibile circoscrivere la realtà individuale nella dimensione di specie. L' essenza, intesa secondo l' accezione terza fornita da Zubiri all' inizio del trattato, si biforca: da una parte come insieme di note costitutive della cosa; dall' altro come insieme di note articolate nel rango di genere e specie.¹⁶⁷

L' unità della cosa in se stessa non è un atto razionale, l' unione è in ultimo termine qualcosa di fisico, perché l' unità della specie non è qualcosa di ideale, in quanto il presupposto attraverso cui avviene la distinzione è l' insieme fisico degli individui. Solo nella realtà sostantiva individuale è possibile creare una moltitudine inscrivibile a una specie, in altre parole, solo nella dimensione fisica della cosa troviamo la condizione per la conoscenza della specie. Contrario alla metodologia della logica metafisica, Zubiri insiste nel marcare lo statuto della fisicità del reale e la necessità della moltitudine di essenza individuali per formare una specie che sia al di là di qualsiasi riferimento al concetto classificatorio ove la condizione fisica della cosa assumerebbe il grado più basso nella classifica del reale.

¹⁶⁶ Ivi, pag. 226.

¹⁶⁷ La terza accezione definisce il quid dell' essenza come il minimo di note che una cosa deve possedere per essere se stessa. La prima definizione riguardava il congiunto di note di una cosa; la seconda invece più circoscritta definiva il *quid* della cosa come l' insieme di note che univocamente ne caratterizzano l' identità a prescindere dalle possibili variazioni.

Quando l' essenza costitutiva viene ripetuta o replicata in una classe di individui uguali, accade che l' unificazione di questa moltitudine rappresenta una classe naturale, che si articola secondo una molteplicità di individui con lo stesso quid costitutivo. Diversamente, la specie si articola in una moltiplicazione fisica e reale di essenze costitutive:

“Multiplicación es el proceso físico de “producir” multitud. Sin multiplicación no habría sino pura multiplicidad de individuos [...]. La mera multiplicidad reposa sobre sí misma y no constituye sino clase natural de esencias constitutivas. Sólo en cuanto término de multiplicación forman especie los múltiplos individuos de una multitud. Esto es, sólo son especiabiles aquellas realidades individuales cuya esencia constitutiva sea susceptible no sólo de repetición sino de multiplicación.”¹⁶⁸

All' inizio del paragrafo ci si chiedeva circa la possibilità dell' essenza come realtà formale e allo stesso tempo entitivamente individuale, mantenendo l' uguaglianza all' interno della sostantività essenziale. Si è visto come l' analisi di Zubiri abbia messo in luce l' essenza costitutiva non è quidditativa. Da qui si deduce come la totalità dell' essenza costitutiva è entitativa e formalmente individuale; che la specializzazione è solo e sempre un momento:

“Las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero no son sólo algo factual, no son sólo un puro *factum* constitutivamente individual. Entitativa y formalmente, la esencia es ultimidad constitutiva individual.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 233.

¹⁶⁹ Ivi, pag. 248.

5.3.3. L' essenza come momento costitutivo e inalterabile

Veniamo ora ad analizzare un' ulteriore caratteristica, la quale stabilirà una netta differenza nelle note che formano una cosa reale: le note essenziali si distingueranno dalle altre note, anche secondo l' accezione dell' inalterabilità. Considerare l' essenza come qualcosa di inalterabile, non significa concepire la dimensione fisica delle note essenziali come qualcosa di rigido e impermeabile, portatore di un' assoluta inalterabilità. Si dirà invece che le note, proprio in quanto appartenenti al reale inframondano, contengono la possibilità dell' alterazione.

Il problema non riguarda allora l' inalterabilità, ma il fatto che, nonostante siano aperte all' alterazione, non avvenga in esse un cambiamento definitivo rispetto alla condizione di *mismidad*.¹⁷⁰ Se avviene una modificazione superficiale, essa non intaccherà in alcun modo la *mismidad* formale della cosa reale. Se invece un' alterazione avvenisse all' interno delle note fondamentali, questo cambierebbe la realtà stessa della cosa. Per questo motivo si dirà che le note costitutive sono inalterabili e che qualsiasi tipo di alterazione che avvenga all' interno delle note costitutive dell' essenza, porterebbe necessariamente all' origine di un' altra essenza.

“La inalterabilidad constitutiva del contenido de las notas esenciales es así, paradójicamente, una génesis de las esencias. Las esencias físicas son

¹⁷⁰ Zubiri adotta la parola *mismidad*, che traduciamo con “di per sé”, invece che la parola identità. La tradizione filosofica considera l' identità come un carattere formale dell' ente in generale, Zubiri invece stabilisce la differenza fondamentale tra l' identità e la *mismidad*: le cose reali possiedono fisicamente la *mismidad*, mentre l' identità sarebbe né più né meno il concetto oggettivo della *mismidad* delle cose. La *mismidad* si rapporta solo alla sostantività.

originables y están originadas unas de otras en su propio y formal contenido esencial precisamente porque son inalterables en sí mismas".¹⁷¹

La posizione di Zubiri si installa nella differenza fondamentale tra l' essenza costitutiva e l' essenza quiddativa, posizione che la filosofia tradizionale non seppe tematizzare, ritrovandosi così a giustificare una doppia affermazione: da una parte l'essenza fisica, vista come una mera realtà singolare, suscettibile all' alterazione e direttamente coinvolta alla possibilità di generare altre essenze e alla sua conseguente corruttibilità; dall' altro, la quiddità, concepita come inalterabile nel tempo.

In questo paragrafo vedremo come questa forzata differenza verrà contraddetta dal nostro autore. Per quanto riguarda la prima affermazione, sull' alterazione dell' essenza fisica in quanto realtà numerica, si argomenterà partendo dal fatto che la realtà possiede un' essenza strettamente e formalmente individuale, la quale, se vincolata alla generazione di un' altra essenza, finalizzerà il suo processo generativo, non secondo una modalità ripetitiva, ma attraverso una costituzione genetica che formerà alla nuova essenza individuale: una costituzione genetica come atto unico e totale. Infatti, la determinazione genetica della nuova essenza, influisce sia sul carattere quiddativo della cosa, sia sul carattere propriamente costitutivo. Il momento generativo non è predeterminato, esso è processuale, proprio perché un intervento di un fattore esterno verrebbe ad inficiare e cambiare il corso dell' atto generante.

Zubiri ci tiene a sottolineare, come questo concetto non sia riducibile solo al campo biologico, bensì sia un concetto avente un carattere decisamente metafisico, in quanto, tale processo genetico è una una produzione di un' essenza costitutiva formalmente individuale, per mezzo di una determinazione processuale. Si dirà quindi che l' essenza fisica non è solamente una realtà numerica generante e corruttibile, ma un' essenza costitutiva che ripete, genera e origina una nuova essenza costitutiva. Per quanto riguarda la seconda affermazione vedremo come anch' essa sia insostenibile.

¹⁷¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 251.

L' essenza, secondo la filosofia greca, si definisce come *eidos*, come specie, e in quanto tale viene ad essere incorruttibile ed eterna: individualmente tutte le sostanze sono corruttibili, però generando altre sostanze della stessa specie conducono alla univocità della generazione, ossia all' immortalità e all' ingenerato. Come sappiamo il tempo greco è un tempo di tipo circolare, per cui anche la generazione sostanziale è ciclica, cioè eterna, perpetua; coerente a questa visione, risaliamo alla definizione di Aristotele, il quale considera allo stesso modo la quiddità, la specie e la forma sostanziale.

Il Cristianesimo, invece, abbandona l' idea della circolarità del tempo. Ciò nonostante, l' eternità della specie e della sostanza fisica rimangono debolmente conservate dalla filosofia medioevale: l' essenze sono eterne solo in quanto idee divine, ed è proprio da questa scelta che, secondo il nostro autore, scaturì l' esigenza di considerare l' essenza come un concetto oggettivo, e seguendo il ragionamento, si giungerà fino alla tesi hegeliana dell' essenza come concetto formale.

Così considerata, l' essenza della cosa possiede un' eternità che dura mentre dura il tempo. Ebbene, questa concezione dell' essenza, come inalterabile ed eterna, seppur di una eternità attenuata, non è accettabile.

Secondo Zubiri, questa visione è falsa. In primis, perché è constatato come in natura sia avvenuta l' estinzione di alcune specie e che alcune di esse non siano esistite contemporaneamente al tempo cosmico, cioè che esiste un momento nel quale esse appaiono per la prima volta nel mondo, e che a loro volta si estinguono nel tempo. L' evoluzione è secondo Zubiri un concetto strutturalmente e strettamente metafisico:

“[...] desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quiddativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables. [...]. La originación, en efecto, tiene, ante todo, un carácter “sistemático”. Cada esencia específica surge no de otra cualquiera sino de una o varias especies perfectamente determinadas y

en un preciso momento del tiempo. [...]. Es para mí un concepto metafísico y no meramente biológico.”¹⁷²

Il problema risiede ancora una volta nel voler identificare l' essenza con la quiddità, sviando così il concetto fondamentale della struttura radicale del reale. L' unione indiscriminata di queste due realtà porta con sé l' ulteriore problematica della confusione tra i termini di identità e di *mismidad*. L' apparato discorsivo di Zubiri si sostiene proprio sulla diversità di tali concetti e principalmente sull' affermazione dell' ineluttabile carattere fisico dell' essenza: l' essenza è un qualcosa di costitutivo e in quanto tale inalterabile nella sua *mismidad* e non nella sua identità.

La domanda che ci si deve porre non è a proposito sul fatto che l' essenza effettivamente perduri nel tempo, ma sul suo grado di tolleranza rispetto alla distruzione o meno della *mismidad*.¹⁷³

¹⁷² X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 256.

¹⁷³ La questione che vuole mettere in risalto Zubiri si riassume con il fatto che l' importante non è se una realtà è più o meno la stessa a seconda del cambio graduale delle note che la costituiscono. Piuttosto l' importanza sta nell' sua ultimità, essendo le note infondate qualsiasi variazione darebbe luogo alla nascita di un' altra essenza. Il cambio avvenuto non è solo di ordine concettuale, ma dell' ordine del reale, del fisico, in quanto esso è un processo fisico.

5.4. L' essenza come momento fondante sostantivo

Quello di cui abbiamo discusso nei tre precedenti appartati, riguardava le note essenziali, le note costitutive e la loro specificità in quanto tale. Fondamentalmente si è detto che esse si caratterizzano per: possedere una condizione fattuale; un carattere entitativo, formale ed individuale; e un contenuto costitutivamente inalterabile. Esse sono necessarie per la formazione delle altre note nel frangente della sostantività. Si dirà che le note essenziali non costituiscono una mera base sulla quale le altre note si possano sviluppare, piuttosto esse formano un sistema determinato ed unitario.

Risulta indispensabile chiarire che Il concetto di sistema come determinazione, ammetterà che la condizione di emergenza delle altre note non sia solo un germogliare dalla base costituente, in quanto, dal punto di vista sostantivo l' origine delle note avviene secondo una determinazione funzionale, dove ogni nota costituzionale mette in moto l' intero sistema costitutivo.

Le note costitutive costruiscono la totalità del sistema attraverso due momenti: da una parte troviamo il momento materiale, in cui avviene la determinazione dell' indole e della posizione delle note sostantive; dall' altra troviamo il momento formale, in cui si conferisce alla costituzione della sostantività un carattere sistematico. Sia le note indifferenti, sia le note costitutive, sono fondate, cioè funzionalmente determinate dall' essenza, secondo l' ordine della realtà sostantiva. La differenza risiede nel carattere del fondamento, che cambia a seconda che le note siano indifferenti, oppure costitutive:

“Esta fundamentalidad no es, como pensaría Husserl, “sentido”, sino que es un momento de la realidad en cuanto tal. En su virtud, lo inesencial no es lo

que queda “fuera” del sentido de algo, sino lo que está físicamente fundado en su esencia. Además, la fundamentalidad es un momento de la esencia constitutiva y no de la esencia quiddativa. Por consiguiente, lo inesencial no es, como para Aristóteles, lo formado por los momentos individuantes, puesto que las notas de la esencia constitutiva son ya por sí mismas individuales y tienen, en general, no sólo singularidad, sino también estricta individualidad.”¹⁷⁴

L' essenza è fondante innanzitutto rispetto alla necessità, una necessità sistemica. Sopra abbiamo indicato la differenza tra una necessità di tipo originante e una necessità di tipo sistemica. La seconda non riguarda l' emergenza o meno delle note altre dalle note costitutive, piuttosto si distingue per la funzione delle note costitutive verso le note inessenziali. Con questa proprietà di necessità essenziale, si determina l' indole di ogni nota: l' essenza determina la necessità con cui ogni nota debba appartenere al sistema sostantivo.

Una possibile confusione di termini, tra le due tipologie di necessità, nasce solo se non si ha inteso la differenza tra la sostanzialità e la sostantività. Ciò che determina la necessità sistemica è non solo l' indole di ogni nota, ma anche la posizione all' interno del sistema sostantivo. Quando si parla di posizione non si intende dire che l' essenza specifichi lo spazio che ogni nota deve occupare, ma possibilità che la tal nota occupi un luogo. L' indifferenza della posizione nel sistema non è sinonimo di indefinito, in quanto è un' indifferenza all' interno di un sistema definito dall' essenza. Ciò ci dimostra con che modalità una nota si dica indifferente: la nota è indifferente rispetto a se stessa però non rispetto al sistema, nel quale deve necessariamente occupare un luogo, l' importante qui è che l' essenza determina necessariamente l' ambito del possibile, essa è l' unione del possibile e il necessario: la *possibilitación*.

Zubiri dopo aver chiarito lo statuto dell' essenza, in quanto determinazione funzionale necessitante e possibilitante delle note inessenziali, approfitta per dichiarare

¹⁷⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op.cit., pag. 269.

ancora una volta, come il fatto di non aver concepito la fundamentalità a questo modo, abbia portato al diramarsi di un' idea ambigua circa la sua affermazione della supposizione dell' essenza in Hegel:

“Hegel parte del ser de las notas y las repliega en la interioridad de la esencia; y despliega después la esencia haciendo así de ella el fundamento de las notas del ser. Pero es que esta fundamentalidad tiene una precisa estructura en la que Hegel no repara. Desde la esencia se determinan no sólo las notas que necesariamente competen a la cosa, sino que se determina también el ámbito dentro del cual la cosa juega con relativa indiferencia su esencia.”¹⁷⁵

Le note essenziali sono state fin qui descritte secondo il criterio d' analisi utilizzato dal nostro autore: le note essenziali sono infondate e costitutive della sostantività, esse formano il sistema necessario e sufficiente affinché una cosa possieda le ulteriori note inessenziali. Lo statuto delle note essenziali si caratterizza per essere necessitante, individuale e inalterabile, ed in quanto fondanti, sono necessitanti e possibilitanti rispetto alla altre note. Il sistema sostantivo formato dalle note costitutive è chiuso, totale e sufficiente. Questo è possibile perché l' essenza è costitutivamente individuale e il suo contenuto è inalterabile: questa accezione viene dalla fisicità dell' essenza.

Ancora una volta Zubiri torna a chiarificare il termine fisico e ci ricorda, che la filosofia tradizionale quando parla di essenza fisica lo ha sempre fatto dal punto di vista della sostanza, in cui l' essenza fisica non sarebbe niente di più che un principio sostanziale della realtà fisica della cosa. La differenza è evidente: ciò che Zubiri ha chiamato essenza fisica è da iscriversi nell' ordine della sostantività, ossia del sistema delle note costitutive della sostantività in quanto tale. Ciò che è costitutivo si oppone a ciò che è quiddativo, perché questi due momenti sono separati, nonostante in ogni individuo vengano fisicamente

¹⁷⁵ Ivi, pag. 273.

entrambi considerati. La parola “físico” si riferisce alla realtà sostantiva, nell’ordine del sistema costitutivo e si caratterizza per una individualità essenziale.

“De donde resulta que lo “físico” no se opone a lo “metafísico”. Sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de “empírico” o “positivo”, sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es “real”; y en este sentido, es termino de saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la “realidad” en cuanto tal; y en este sentido es término de saber metafísico.”¹⁷⁶

¹⁷⁶ Ivi, pag. 276.

CAPITOLO VI:

LA PRIMARIETÀ DELL' UNITÀ ESSENZIALE

Nel capitolo precedente abbiamo ripercorso l' analisi delle note essenziali e l' importanza che quest' ultime rivestono all' ora di definire l' essenza. Vedremo di chiarire in questo capitolo, cosa sia l' unità essenziale secondo Zubiri, per affrontare in seguito la specificità dell' indole dell' essenza come momento della realtà. La problematicità dell' unità essenziale dovrà essere abbracciata dal punto di vista del suo contenuto, così come viene concepito il problema dell' individualità dell' essenza.

L'unità essenziale si articola come un' azione delle possibilità interne alla note, appartenente a un sistema fisico costitutivo di una realtà sostantiva. Le note, come si è visto sopra, sono indipendenti, nel senso che sono infondate, però fisicamente sono solidarie con altre note, in quanto formanti un sistema costitutivo. In altre parole, sono interdipendenti: la possibilità interna del sistema non è di tipo formale bensì è una possibilità fisica che Zubiri chiama solidaria. Aristotele considerò l'unità secondo il carattere dell' indivisibilità, però questa accezione è di tipo negativo, non è una definizione formale e positiva, non ci aiuta a scoprire il contenuto dell' unità essenziale.

La filosofia tradizionale ha concepito l' unità secondo il lemma che l' ente è uno, quando presenta una sola essenza. Ancora una volta questa definizione è insufficiente, in

quanto il problema che qui si affronta non riguarda, l' unità dell' ente, ma l' unità dell' essenza. L' unità che qui si deve cercare di definire è di tipo fisico, in quanto non è un' unità oggettiva di note che formano tra di loro una sintesi e che a posteriori si danno in un sistema autosufficiente. Al contrario: primariamente le note formano un' unità fisica e reale, e solo a posteriori si dirà che si è di fronte una sintesi di note.

Radicalmente primaria, piuttosto che le note in sé stesse, è l' unità delle note, il momento fisico delle note, il “*por sí*” delle note, si biforca in due: da un lato è intrinseco, in quanto l' unione di ogni nota é stabilita a partire da sé, la così detta solidarietà fisica; dall' altro è primario, perché ogni nota è già predisposta all' unità.

6.1. Ragione formale della primarietà dell' unità essenziale

Zubiri introduce qui il termine di “*respectividad*”, al fine di chiarire la questione della relazione tra le note, utilizzando questo termine, per indicare il momento prerelazionale che accompagna l' unità essenziale. Ci basti ricordare che lo sforzo intellettuale soggiacente a questa disquisizione, si dirige verso la concettualizzazione metafisica dell' essenza e delle sue note, a partire dalla dimensione sostantiva e non da quella sostanziale.

Per affrontare questo nuovo punto di partenza speculativo, è stato necessario introdurre un nuovo apparato sistematico, che in questo caso, ha trovato riparo nel momento costruttivo: ciò che emerge, non è un sistema descrittivo o semplicemente divulgativo sulla definizione di essenza, bensì una struttura reale e fisica dell' essenza in quanto tale. L' indole

dell' unità essenziale si caratterizza, come abbiamo già visto, in un sistema di note costitutive, le quali fisicamente e intrinsecamente sono “note-di”. Questo sistema è d' indole assoluta e questo essere delle “note-di” non si riferisce a un soggetto, di cui la nota sarebbe una mera proprietà, ma questo “di” è una realtà fisica e intrinseca dell'unità, che le note di un sistema stabiliscono tra di esse. L' unità del sistema è assoluta, intrinseca e formale.

Ciò che ci si domanda in questo paragrafo è a proposito della ragione formale, del carattere proprio di questa unità formale:

“[...] el sustantivo absoluto “de” quien son notas no es un sujeto de ellas, sino el sistema unitario mismo que forman entre sí en virtud del carácter constructo de cada una. Su carácter formalmente constructo hace que las notas formen unidad *directamente* entre sí, no *indirectamente* a través de la misma sustancia a la que fueran inherentes. El carácter *per se* de la unidad esencial significa ser uno “directamente”, por su intrínseco y formal carácter constructo.”¹⁷⁷

Essere nota-di non denota che il suo termine assoluto sia primariamente un soggetto. Il termine formale e assoluto delle note è proprio l' unità stessa delle note.

Zubiri ci ricorda che classicamente esistono tre tipi di unità: l' unità di congiunzione, in cui gli enti possiedono una realtà propria e separata dagli altri componenti; un' unità d' inerenza, in cui sono presenti la sostanza e il relativo accidente; un' unità di sostanza, l' unica considerata vera e rigorosa. Si può intuire come la veridicità dell' unità di sostanza si imponga sulle altre due, e del perché classicamente sia stata concepita come prioritaria: la sostanza sarebbe in se stessa *simpliciter* l' ente rigoroso e assolutamente uno.

¹⁷⁷ Ivi, pag. 297.

L' unità essenziale vista fin ora, non rientra in nessuno dei tre casi descritti sopra. La questione di fondo poggia sul fatto che la realtà non è di tipo sostanziale, ma di tipo sostantivo, così come l' essenza è un momento di quest' ultima e non della sostanza. L' unità essenziale non si caratterizza per essere l' unione di una sostanza-soggetto con le sue proprietà. La sostanzialità non è altro che un momento della sostantività. La ragione formale delle note essenziali risiede sulla loro capacità di formare sistemi di per sé. Le note essenziali sono le sole in grado di compiere con questo costrutto, infatti esse possiede una realtà fisica, solo in quanto in relazione con le altre note. In ultima istanza, la ragione formale delle note essenziali, si basa nella coerenza con le altre note. Si dirà che in questo caso la coerenza riveste un carattere metafisico della realtà in quanto tale e non un semplice correlato di concetto.

L' unità essenziale è l' unità di coerenza dell' essenza costitutiva, in cui il carattere primario è d' indole fisica. Ancora una volta si ribadisce la questione del fisico, distanziandosi, sia dall' accezione sostanziale ed elementare, di cui questo termine il più delle volte ne è sinonimo; sia, ancor più evidente, dalla concezione greca di essenza, per cui la costituzione di una ente sarebbe la semplice configurazione formale: l' essenza non è un *eidos*. L' essenza possiede un carattere fisico, che non è né elementare, né sostanziale, bensì di ordine sostantivo. L' unità essenziale è un' unità primaria coerente della realtà in quanto tale. Ci resta da vedere in cosa consista questo sue essere primario.

6.2. Unità essenziale come necessità primaria

L' unità essenziale, in quanto momento sostantivo della realtà, possiede come tratto necessario l' anteriorità del suo essere unità, rispetto alla coerenza delle note essenziali. Scrive Zubiri:

“Esto es: las notas no fundan la unidad, sino que la unidad funda las notas. Es lo que expresaba alguna vez al decir que no se es hombre porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre. La primera frase expresa la realidad humana en función de sus notas: la segunda, expresa esa misma realidad por la unidad primaria de ellas.”¹⁷⁸

Secondo il nostro autore, risulta innegabile che l' unità sia anteriore alle note, considerando la plausibilità di questo fatto per esempio nel nostro modo di rapportarci al mondo: orientiamo la nostra attenzione verso l' unità dell' ente, affinché possa in seguito conoscerne le proprietà: l' unità è in ultimo termine la base della conoscenza del reale. Sottolineiamo inoltre come il *logos* e la *techne*, così concepite secondo la filosofia greca, siano senz'altro segnali, che ci rimandano all' ovvietà della nostra affermazione, ossia della priorità dell' unità rispetto alle sue note. Questa tesi non solo è ovvia e plausibile, ma secondo Zubiri, è oltre modo certa e reale. Tale conclusione non deriva dalla veridicità del linguaggio o dalla *techne* in generale, bensì dalla realtà in quanto tale. Muovendoci sul piano fondamentale della sostantività, vediamo immediatamente come le note non possiedano in sé questo momento, proprio invece del sistema, in quanto totalità di note essenziali, fisicamente e formalmente “note-di” altre note.

¹⁷⁸ Ivi, pag. 322.

In virtù dell' unione essenziale, le note sono fisicamente unite anteriormente alla loro presenza sistematica. L' unità è, in altre parole, anteriore allo stesso carattere costituente delle note. La domanda ora riguarda l' anteriorità in quanto tale, in cosa consista la modalità di anteriorità dell' unità essenziale. Questo essere anteriore, ha significato nell' antichità, un' anteriorità dell' unità rispetto alle note, in quanto sostanza rispetto a alle sue determinazione. L' unità è la sostanza unica.

Questa concezione eleatica viene confutata da Zubiri secondo due ragioni: in primis perché l' essenza è un momento della sostantività e non della sostanza: l' unità è il sistema coerente delle note, non il supporto secondario. Secondariamente ciò che gli antichi considerano l' “uno”, non è riscontrabile nella realtà, solo lo si può caratterizzare come momento della sostantività. Si dirà quindi che l' unità sta al di sopra delle sue determinazioni: essa non è una nota essenziale, nemmeno la nota fondamentale. Essa è l' unità anteriore di tutte le note. Essa si specifica come unità primariamente fisica, presente previamente nelle note come termine assoluto.

Riassumendo con le parole del nostro autore:

“Por tanto la unidad está en cada nota como momento absoluto y previo de su propia realidad física. Es un estar estrictamente físico. Por consiguiente, la unidad está en cada una de las notas y no fuera de ellas, pero está en ellas como dominándolas en su realidad física. La unidad no domina, ciertamente, sobre cada nota según el concepto propio de ésta, sino según su realidad física *hic et nunc*, esto es, como nota constitutiva de la esencia. La anterioridad de la unidad «en» cada nota es, pues, «dominancia».”¹⁷⁹

L' unità essenziale non è un semplice stare insieme delle note, è qualcosa che intrinsecamente appartiene alle note come “esigenza”. Il verbo esigere indica qui l' essere

¹⁷⁹ Ivi, pag. 328.

stato costituito nella pienezza della propria realtà formale, a partire dalla realtà formale dell' altro, la quale è fisicamente necessaria per l' esistenza del primo:

“[...] no es sólo unidad indisoluble por sí misma, sino unidad exigitiva de lo otro desde sí mismo. La razón formal de la unidad esencial es «coherencia», y la estructura positiva de este «con» es exigencia. La unidad coherencial es la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota. Y en cuanto esta exigencia es intrínseca a cada nota, la unidad está en cada nota como momento dominante y previo a ella.”¹⁸⁰

L' unità quindi, è intrinseca ad ogni nota come un momento proprio e parallelamente è previa ad ogni nota. Questo essere previo dell' unità permette alle note di essere essenziali, nel senso di un' esigenza coerente interna alle note stesse. Non si deve confondere questo essere a priori con l' argomento aristotelico di atto-potenza, piuttosto come un' esigenza che attualizza ogni nota con le altre e che a sua volta le rende essenziali e fisicamente reali.

Ancora una volta il nostro autore ci invita a non cadere nel facile inganno di considerare l' unità come una fonte di note. Essa non è la base non visibile delle note, essa è realmente nelle note, essa è il sistema interno alle note. La funzione della unità essenziale è proprio quella di “essenziare” le note, in altre parole, l' essere essenziato significa essere nota-di.

La dualità che si stabilisce tra le note e l' unità è di tipo momentanea nella realtà già divenuta, in cui questo divenire è caratterizzato nella sua indole come essenza costitutiva. Questa dualità non viene interferita da nessun processo, piuttosto un momento tra l' atto e l' attualizzazione, della realtà attuale dell' essenza costitutiva.

¹⁸⁰ Ivi, pag. 331.

“Desde el punto de vista de sus notas, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesaria y suficiente para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria. No son sino dos aspectos de una sola realidad, la realidad de la esencia constitutiva.”¹⁸¹

¹⁸¹ Ivi, pag. 342.

CAPITOLO VII:

LA PROBLEMATICAM DEL BINOMIO ESSENZA E REALTÀ

I concetti fin qui esposti, acquistano in questo capitolo e nei seguenti una completezza metafisica rispetto alla propria indole. Riappropriandoci delle nozioni precedenti, diremo che l' idea dell' essenza fin qui sviluppata si muove nell' ambito della sostantività, come momento fisico di quest' ultima, la quale riveste un carattere formale del sistema di note e non soggettivo. Questa prima spiegazione dell' essenza in quanto tale, apre a una serie di domande, come per esempio sul modo di concepire concettualmente tale essenza, ossia la questione fondamentale dell' essenza e del logos.

La problematica del linguaggio e dell' uso grammaticale da adottare nel momento della definizione del concetto, venne affrontato precedentemente, nonostante dovremo soffermarci nuovamente al fine di chiarire la dinamica essenza-logos. Ancora una volta partiremo dalla considerazione che Zubiri ha apportato nell' analisi dell' essenza in quanto momento della sostantività, momento fisico strutturale del reale, a dispetto della classica idea di essenza come correlato formale di una definizione.

Come abbiamo visto in precedenza, l' indole dell' essenza è stata rinforzata dal punto di vista sistematico, completando l' accezione dell' essenza come un sistema fondamentale di note, scavalcando così l'apparato classico della sostanza e della definizione

grammaticale. Il primo passo per analizzare la questione dell' essenza rispetto alla realtà, inizierà con il chiarire il ruolo del logos nella concezione dell' essenza in quanto tale.

7.1. Funzione del Logos rispetto all' essenza

Quando esprimiamo un' idea, ciò che stiamo facendo è un dire qualcosa secondo una certa mentalità: una forma mentis, la quale unifica intrinsecamente il nostro linguaggio con la radicalità ultima del nostro intellegire. Dicendo che il linguaggio porta alla luce una certa struttura mentale, non si vuole intendere che il ruolo primario del linguaggio sia quello di esprimere concetti, questo significherebbe identificare il logos con la definizione, in cui la proposizione essenziale ogni volta sarebbe la definizione di una quiddidad, la quale a sua volta viene confusa con l' essenza.

L' essenza della cosa non è come sosteneva Aristotele, l' essenza quiddativa, da qui l' errore di considerare allo stesso modo la proposizione essenziale e la definizione. Con proposizione essenziale si intende l' enunciato che contenga le notecostitutive della realtà sostantiva, per cui la definizione non è altro che un tipo possibile di proposizione essenziale rispetto al momento quiddativo della cosa. Si dirà quindi definizione all' enunciato della quiddidad, e proposizione essenziale all' enunciato dell' essenza costitutiva.

Queste proposizioni, che Zubiri chiama essenziali, hanno la particolarità di non essere concluse, non essendo definizioni, esse contengono le note costitutive della realtà sostantiva, dando piede a ulteriori predicati:

“De ahí que el esfuerzo intelectual por aprehender lo esencial de la realidad no tiene por qué ser un esfuerzo por definirla. De hecho, sólo del hombre [...] se ha dado una estricta definición, discutible y hasta impugnable tal vez pero estricta definición; ningun otra realidad ha sido unívocamente aprehendida en género próximo y última diferencia. En cambio, de todas las realidades, incluso de la humana, se han ido descubriendo caracteres constitutivos, es decir, notas esenciales suyas. A diferencia de lo que acontece con la definición, este conocimiento es progrediente.”¹⁸²

Quando Zubiri ci dice che questo tipo di conoscenza è progressiva, intende dire che il grado di sicurezza rispetto alla scoperta che una nota si veramente costitutiva o meno è al quanto difficile, inoltre è quasi impossibile determinare tutte le note costitutive di una cosa. La finalità della conoscenza non è l' intuizione o la definizione, ma la conoscenza della totalità delle note necessarie secondo l' unità primaria e coerente della realtà sostantiva. Da qui che il logos essenziale acquista una piena autonomia rispetto alla funzione definente, la funzione ultima del logos è, per Zubiri, costruttivamente intrinseca all' essenza.

¹⁸² Ivi, pag. 352.

7.1.2. La questione intrinseca della “*talidad*”

La *talidad* rappresenta l' essere tale della cosa, ciò che fa che la realtà siatale e non un' altra. Questa considerazione non appartiene all' ordine categoriale, nel quale il nostro autore vede una grave ambiguità, dal momento che *talidad* e determinazione non sono sinonimi, così come la scolastica e prima ancora Aristotele avevano invece concepito. Ancora una volta si ribadisce che il problema di fondo è lì identificazione della sostanza con l'essenza, e la definizione come determinazione. Ebbene si dà il caso che qui *talidad* non sia nessuna determinazione, in quanto nessuna sostanza la rappresenta, piuttosto è il sistema costruttivo a cui si appella. Se ci riferiamo alle note essenziali, diremo allora che la *talidad* è la loro ragione formale. Il fatto di essere note-di, fisicamente e intrinsecamente note-di le fornisce di unità sistematica. Questo essere note-di coincide con la loro *talidad*. Questa specificazione ci apporta una completezza metafisica maggiore nell' ordine delle note essenziali.

Passiamo ora all' altro termine assoluto del costrutto, ossia l' unità essenziale. Infatti non solo le note contengono una *talidad*, ma anche l' unità ne partecipa, in quanto la *talidad* abbraccia integralmente l' essenza fisica. Le note, nell' ordine della *talidad*, sono le artefici della *talidad* dell' unità, nonostante questo sarebbe un errore credere che il primariato dell' unità venga meno. Come si è precedentemente visto, l' unità si trova in ogni nota come esigenza coerente, così da conferirne lo statuto di “nota-di”. Ebbene è esattamente questa caratteristica a fornire la *talidad* alle note. Detto ciò, risulta evidente che sia proprio grazie al primariato dell' unità attraverso cui le note si “talificano” e permettono altresì all' unità di “talizzarsi”:

“De suerte que en última instancia, es la unidad misma la que en este respecto es la razón primaria de su propia talidad. La unidad esencial, decía, consiste en esenciar las notas. Pues bien, en este orden, esenciar es actualizar la talidad como momento esencial: actualizar las notas es «hacerlas» talificantes. El contenido mismo de esta talidad pende de las notas, pero el que este contenido sea «contenido-de», esto es, que por él sea la esencia «tal», pende de la unidad misma.”¹⁸³

Si deduce che l' essenza della realtà sostantiva acquisisce un' ulteriore matrice, come momento in cui le note stanno appellandosi, attraverso la *talidad* fisicamente individuale di ognuna, alle altre note.

Quello che adesso si dovrà chiarire è la maniera con cui il tutto, le note e l' unità essenziale, si rapporti alla *talidad*. Il problema quindi si focalizza sulla forma della coerenza che la *talidad* impone alle note. Ebbene, Zubiri considera questo “tutto” in modo limitato, perché se così non fosse non ci sarebbe nessuna *talidad*. Contrariamente al pensiero scolastico e del filosofo Leibniz, le note fisiche non sono illimitate, in quanto non sono predicati oggettivi, dai quali partono ovviamente infiniti punti di vista. Le note appartengono ad unità fisica e non ad un' unità analitica o sintetica, da cui si caratterizzerebbero infiniti predicati oggettivi. Si consideri perciò la limitazione delle note fisiche come una chiusura dell' unità essenziale rispetto alla *talidad*.

L' idea di *talidad* così intesa, racchiude in sé il concetto unitario e ci fornisce una seconda accezione dell' essenza. Se partiamo dalle note, nell' ordine della *talidad*, l' essenza rappresenta le note necessarie e sufficienti per comporre una “tale” realtà. Partendo invece dall' unità essenziale, vediamo che l' essenza è l' unità primaria chiusa, che fa del reale l' essere “tale”. Questi due concetti sono i due momenti dell' essenza nella sua realtà fisica, ciò per cui il reale è “tale”: a partire dalla *talidad* delle sue note essenziali e dalla *talidad* dell' unità essenziale:

¹⁸³ Ivi, pp. 360-361.

“He ahí la realidad física de la esencia en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es «esto» y no lo «otro», es decir, es la manera de estar «construida» la cosa real como «tal».”¹⁸⁴

7.2. Aspetto radicale ed unico dell' essenza

Fin ad ora abbiamo visto l' essenza secondo l' ordine della *talidad*, esiste però un ordine superiore: l' ordine del reale in quanto reale. Quest' ordine si caratterizza per il fatto che tutte le cose, le note, ogni tipo di *talidad*, converge formalmente in quest' ordine. La Scolastica chiamò questo modo di stare al di sopra del tutto, trascendentale. Di conseguenza vediamo che l' essenza appartiene anch'essa alla ordine trascendentale, essendo un momento fisico del reale. Per affrontare questo argomento, Zubiri si vede forzatamente obbligato a ripercorrere l'ordine trascendentale secondo la filosofia moderna e secondo la filosofia medioevale. Riprendiamo qui di seguito i passaggi più importanti di questo suo excursus nella tradizione filosofica sulla trascendentalità, per finalmente passare alla parte positiva dell' idea trascendentale in Zubiri.

¹⁸⁴ Ivi, pag. 371.

7.2.1. Breve excursus storico: l' idea trascendentale secondo la filosofia moderna

È a partire da Kant e dalla sua “rivoluzione copernicana” che si inizia a considerare l' ordine trascendentale della realtà come “idealismo trascendentale”. Questo atteggiamento intellettuale risale però alla filosofia di Descartes, il quale fa sua l'idea della filosofia in quanto riflessione sulla realtà il cui perno, sia solo e soltanto, incentrato sull' ”io”, ossia a partire dall' unica realtà indiscussa. L' incontro della realtà e dell' io puro è ciò che si considera la verità: se la realtà è ciò che io penso che sia, allora l' ordine della realtà è circoscritto all' ordine della verità. Questo ordine di verità si stabilisce nel soggetto “io” e ne stabilisce il primato, diventa cioè il trascendentale primario.

Quando si parla di “io” puro, si vuole specificare la differenza rispetto all' io empirico e diversificato, differenziato rispetto agli altri “io”, ognuno dei quali possiede proprie pulsioni psichiche e stati mentali. Ebbene l' “io” puro, così come venne pensato da Descartes, è un “io” trascendentale, che accomuna tutti gli esseri umani, e che si diversifica solo rispetto al “non-io”, a ciò che chiamiamo idee, cose, fantasie o fatti reali. A partire da questo primo raffronto, l' ”io” puro si dirige verso il “non-io” con un' azione oggettivante, un' azione che significa un' uscita da se stesso, si dirà trascendente.

Questo trascendere verso gli oggetti non è altro che un porre l' oggetto di fronte al soggetto, non c'è conoscenza dell' oggetto, ma imposizione oggettuale del soggetto, affinché quest' ultimo possa avere una rappresentazione vera del reale. In questo caso tutto l' essere è oggettuale e di conseguenza diventa un trascendentale a sua volta: l' ”io”, trascendendo se stesso e imponendo l' oggettualità all' essere, carica di trascendentalità l' oggetto stesso. L' “io” determina a priori l' essere in quanto oggetto e la verità, in quanto unione del reale e dell' ”io”, diventa anch'essa trascendentale.

Questa imposizione del soggetto rispetto al reale, è ciò che Kant chiamò idealismo trascendentale. L' oggetto in questione è sempre un oggetto che partecipa dell' esperienza, qualcosa che è già dato nell' immaginario, nella coscienza, il quale viene elevato al rango oggettuale, nella contrapposizione trascendenza-esperienza. Secondo Zubiri lo sforzo di questa filosofia si è incentrato tutto nel dimostrare l' aspetto trascendentale nell' idealismo. Quello che il nostro autore si chiede è se effettivamente questa filosofia ha raggiunto il suo scopo. La categoria dell' io trascendentale, in quanto “io” puro, dipende formalmente, sia dall' azione di trascendenza che compie su se stesso dirigendosi verso il “non-io”, sia nell' imposizione trascendentale del “non-io”.

Questo movimento risale alla filosofia classica, perciò l' idealismo trascendentale non ha saputo specificare chiaramente la differenza tra l' io puro e l' io empirico, liquidando facilmente la questione della loro interna differenza: l' idealismo raggiunge il concetto di purezza dell' io, partendo dall' io empirico lo purifica da una determinata *talidad*, non riesce a estrarlo dalla realtà. Esattamente come nella tradizione, l' io consiste nel no al “non-io”, ossia all' affermazione della realtà in quanto realtà: questo è in definitiva l' aspetto primario, cioè che l' “io” sia esso stesso una realtà e che proprio a partire da essa che inizia il suo essere trascendentale.

“El yo empirico y el yo puro no son sino la *realidad* de un mismo yo considerado o bien como un yo «tal» o bien como un yo «real» en cuanto realidad. Empirico y puro son, pues, la talidad y la trascendentalidad de la realidad del yo. El yo queda, con ello, sustraído a la inversión idealista. Por consiguiente, la única innovación del idealismo en este punto se halla en cómo concibe la realidad trascendental del yo, a saber, como un ir hacia el no-yo”.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Ivi, pag. 378.

L'io dell'idealismo trascendentale non è altro che un diverso modo di concepire la realtà del soggetto in quanto realtà. Il trascendentalismo classico non si vede intaccato né dal punto di vista formale dell'idealismo, né dal punto di vista della sua imposizione oggettuale. La specificità dell'idealismo e della sua "rivoluzione", consiste secondo Zubiri, nel carattere della radice e nel termine da cui si avvia tutta l'argomentazione, ossia dal momento in cui esista un io che impone e nell'essere che si fa oggettuale a partire da tale imposizione.

Ebbene questa innovazione riguarda solo l'aspetto reale e non l'aspetto trascendentale, che rimane intatto rispetto alla tradizione: l'idealismo appartiene alla trascendenza e non il contrario. Non solo l'idealismo non procura nessuna innovazione nell'ordine del trascendentale, ma inoltre l'idea stessa di realtà di cui si appropria è fallace. La realtà soggettiva, dal punto di vista di questa filosofia, è un io che nella purezza della sua posizione trascende verso il "non-io". Proprio questa azione formale è secondo Zubiri inammissibile.

Vediamo subito come non sia l'io a garantire la realtà, ma è la realtà del soggetto che racchiude la priorità di essere un io puro: l'io non è la realtà del soggetto, né nell'ordine talitativo, né nell'ordine trascendentale: l'io è interamente inscritto nel reale. L'altra questione importante da esaminare è la problematica della verità. La filosofia moderna ha ridotto la realtà al piano della verità: la realtà è reale in quanto inscrivibile alle mie categorie mentali. Alla realtà, per così dire, non importa essere vera o meno. Essa è indipendente da qualsiasi nostro atto cognitivo, ancor di più, essa è anteriore.

Come abbiamo visto la radice della realtà non risiede nell'"io" e tanto trova la sua pienezza trascendentale nell'ordine della verità. L'ordine trascendentale della realtà non è in ultimo termine la verità, ma la realtà in quanto realtà. Infine la stessa direzione dell'io puro verso il non-io, cioè l'attualizzazione nell'intelletto di una realtà conosciuta a priori, non possiede il carattere formale di oggetto. Il fatto di attualizzare l'oggetto così inteso dall'io, non fa altro che togliere ogni tipo di oggettualità al non-io. La mia attualizzazione avviene rispetto alla cosa e non alla cosa in quanto oggetto. L'ordine del reale non è un ordine oggettuale, ma il semplice ordine della realtà in quanto realtà.

7.2.2. Concezione dell' ordine trascendentale secondo la filosofia scolastica

La Scolastica considera come primaria concezione dell' intelligenza l'ente. L' ente è non solo ciò che l' intelligenza può intendere, ma anche la riduzione minima di tutti i concetti conoscibili: tutte le cose in quanto sono, sono “enti”. La questione che Zubiri affronta qui, riguarda la modalità con cui viene inteso l' essere da parte della Scolastica. L' essere si può intendere come ciò di cui possiamo formulare una proposizione. Un essere che si dà nella concezione intellettuale. Esiste però un essere che è in un certo modo indipendente alla concezione, l' essere sostantivo. Ad esso si oppone l' essere razionale, sarebbe la chimera, esistente solo nell' intelletto.

Gli enti che appartengono all' essere sostantivo sono enti reali, enti che agiscono nel reale producendo una serie di effetti. Ebbene questi enti esistono e in quanto tali sono soggetti di una preposizione, però questo soggetto può venir concepito secondo due modalità: da una parte il soggetto in quanto effettivamente esercente l' azione del verbo, l' ente come sostantivo di participio e in quanto tale iscritto in una temporalità specifica. Da una parte l' ente può invece ricoprire uno statuto di soggetto possibile, in un infinitivo sostantivo, il quale in ultimo termine, sarebbe adatto ad esercitare l' azione del verbo. Questo è ciò che la Scolastica considera l' ente nominale, il quale non significa in assoluto che manchi d' esistenza, non è un essere in potenza bensì un ente che potenzialmente è adatto ad agire secondo il verbo che gli corrisponde.

L' essenza è qui concepita come quell' ente dotato dell' essere nominale. L' essenza per cui non è solo il quid astratto, ma il quid in quanto connotazione dell' atto di esistere. L' ente è reale, non perché esista di fatto come ente participio, ma perché è adatto

ad esistere nella realtà: da un aparte abbiamo la *esse essentiae* e dall' altra la *esse existencia*. Non si cada in confusione credendo che siano due diverse categorie di esse, bensì con un diverso grado di precisione.¹⁸⁶

Secondo la Scolastica, l' ente trascendentale è l' ente reale nominativo, tutto ciò che esiste indipendentemente dalla *talidad*:

“Y esto no significa que «ente» sea sólo aquello en que coinciden [las diferentes talidades], de suerte que las diferencias *qua* diferencias fueran exclusivas de las talidades; es decir, no es que «ente» sea aquello en que coinciden y talidad aquello en que difieren. Significa, por el contrario, que las talidades, justo en cuanto diferentes, son también entes, esto es, que las diferencias *qua* diferencias son también entes; de lo contrario serían «no-ente», una nada, y no serían ni tan siquiera diferencias.”¹⁸⁷

Le differenze riscontrabili negli enti non sono differenze, piuttosto sono diverse modalità dell' essere: l' ordine trascendentale per la Scolastica è l' ordine dell' ente reale nominale, in cui i generi dell' ente sono i modi speciali dell' essere: *ens, res, quid, unum, aliquid, verum, bonum*.¹⁸⁸

¹⁸⁶ L' ente nominale è quello che viene espresso nella copula della proposizione e viene ad essere un *esse logicum*, tale è tutto l' ente concepito dalla ragione. I tre momenti dell' esse: come esistenziale, come essenza e come logico, partecipano dell' atto intellettivo. Per cui secondo Zubiri è facile vedere il motivo per cui la Scolastica post-classica consideri l' intelligenza come facoltà dell' essere.

¹⁸⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia, op.cit.*, pag. 386.

¹⁸⁸ Tornando all' idealismo trascendentale, si diceva che l' essere trascendentale dipende dalla posizione dell'io puro rispetto al non-io. La Scolastica considera trascendentale non la posizione dell' io puro bensì l' essere, l' essere viene così iscritto nella trascendentalità. Nella versione idealista e nella versione scolastica si scambiano tre termini fondamentali: realtà, esistenza, essere. Questi termini secondo Zubiri devono riappropriarsi della giusta esposizione.

Fin qui risulta esposto brevemente l'ordine trascendentale secondo la Scolastica. Resta da vedere l'idea trascendentale elaborata dal nostro autore partendo dalle due posizioni analizzate sopra.

7.2.3. Breve analisi dei concetti di Realtà ed Esistenza

Il concetto di realtà assume all'interno della filosofia scolastica lo statuto di ente trascendentale. Però cerchiamo di vedere con Zubiri, cosa si intenda con questa affermazione. Per la Scolastica l'intelligenza si traduce formalmente nell'atto di concepire: primariamente, la concezione e i concetti che verranno poi espressi, si concentrano sulla nozione di ente. Quindi l'idea di realtà parte dall'ente, lì si svolge il primo momento di comprensione dell'intelligenza. Ciò che viene concepito non significa che acquisisca il suo essere dall'atto di concezione, usando un'espressione della scolastica si dirà che è *extra animam*, da qui Zubiri estende l'espressione anche alla realtà, chiamandola *extraanimidad*.

Se la realtà non è un qualcosa di facile definizione, così la scolastica la spiega per contrapposizione, utilizzando il concetto di *intra-animico*, cioè l'irreale, l'inesistente. L'*extra-animidad* sarà allora l'esistenza: la realtà è sinonimo di esistenza. Ciò che Zubiri rivaluta non è l'affermazione in sé, piuttosto la pretesa di dare univocità e importanza a uno di questi tre momenti, in quanto ciò di cui si deve discutere è definirne la motivazione è proprio il punto di partenza della disquisizione scolastica sui concetti di realtà ed esistenza,

ossia la validità della considerazione dell' atto intellettuale come concezione. La concezione secondo il nostro autore non è il modo primario con cui ci confrontiamo con le cose.

L' azione umana di conoscenza della realtà avviene nell' intelletto e primariamente abbiamo a che fare con una realtà stimolante:

“El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad «estimúlca», sino en su formalidad «real». Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con la cosas”.¹⁸⁹

La concezione scolastica di realtà come *extra-animidad*, non è sufficientemente esaustiva in quanto le cose non solo sono presenti nei concetti, ma anche nel sentire. La caratterizzazione della realtà come contrapposta a ciò che è dipendente dalla concezione, cioè della realtà come extra-oggettiva, perde di forza argomentativa. La dualità dell' ente non si deve distinguere in oggettivo o extra-oggettivo, ma nella dicotomia di stimolo-realtà. Le cose posseggono diverse caratteristiche, a secondo siano puro stimolo o siano reali. Per esempio la cosa in quanto stimolo non è qualcosa di fittizio, ma nemmeno qualcosa che abbia lo statuto formale di realtà. La contrapposizione da farsi per spiegare la realtà non è con l' irrealtà, bensì con l' a-realtà.

La cosa in quanto stimolo inizia e finisce proprio nella sua stimolazione. La cosa secondo la caratteristica della realtà è presente formalmente indipendentemente da colui che la sta conoscendo. Però a ben vedere l' indipendenza appartiene anche alla cosa stimolo, per cui è una differenza ulteriore ciò che caratterizza la cosa reale. Primariamente la cosa reale rimette a un che di previo alla sua presentazione: la cosa si presenta come qualcosa “*de suyo*”. La contrapposizione della realtà, l'a-realtà è completamente sprovvista di tale momento. La cosa reale è a priori “*de suyo*”, prima ancora di presentarsi.

¹⁸⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op.cit., pag. 392.

“Esto se ilustra incluso históricamente; hace más de veinte años escribía que la forma primaria según la filosofía presocrática concibió (aquí si que se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo «de suyo». Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, sólo después, a la conceptualización de la physis, de la naturaleza. Pero, repito, primariamente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según la formalidad de realidad. Realidad es ese «de suyo» de las cosas.”¹⁹⁰

Per sottolineare l'unicità del concetto “de suyo”, Zubiri ne afferma l' anteriorità rispetto all' esistenza e all' essenza. Il tipo di anteriorità che si suppone non è nel senso della causalità, ma nella considerazione dell' essere anteriore della ragione formale rispetto a ciò di cui essa è ragione. Certamente la realtà è formata dall' esistenza e dall' essenza, ciò che si vuol mettere in luce è che nessuna di queste due modalità è alla radice della realtà, in quanto è proprio il “de suyo” che fornisce la cosa reale di esistenza e di essenza. Non si deve intendere questa accezione del reale come un termine di separazione gerarchica, in quanto nell' analisi metafisica di una cosa reale, il punto di partenza deve essere la considerazione del reale come in quanto tale. Solo posteriormente si potrà analizzare la cosa secondo la modalità dell' esistenza o secondo quella dell' essenza, ciò che conta è che inizialmente il mio confronto si stabilisca con la cosa reale *qua* reale.

Si dirà quindi che la realtà è indistintamente esistenza ed essenza, nel suo essere “de suyo” la cosa reale partecipa allo stesso modo dell' esistenza e dell' essenza, e solo un' ulteriore distinzione accentuerà queste due modalità. Con le parole di Zubiri:

“Realidad es formalmente lo de «de suyo»; formalmente no es existir ni actualmente, ni potencialmente, ni aptitudinalmente, sino que es a la vez e indistintamente esencia y existencia, porque es esa formalidad según la

¹⁹⁰ Ivi, pag. 395.

cual la cosa es «de suyo». Sólo fundados en esta formalidad, esto es, en la realidad *qua* realidad, podremos descubrir sus dos momentos de esencia y de existencia.¹⁹¹

Insistendo sulla diversità dell' accezione zubiriana della realtà in relazione al concetto scolastico, vediamo come la critica a quest' ultima si centra sulla considerazione che l' essere copulativo non è primariamente un' espressione dell' essere della realtà, ma un' espressione della realtà in quanto tale; inoltre l' essere sostantivo non è un che di primario ma a sua volta fondato nella realtà. Ciò significa che non sia possibile una realtà dell' essere che possa includere l' essere copulativo, quello dell' essenza e quello dell' esistenza, solo esiste un' unità del reale: l' unità “de suyo”. L' essere sostantivo e l' essere copulativo sono due modalità indipendenti dell' unità “de suyo” della cosa.

La presa di posizione di Zubiri si dirige verso la distinzione tra ente ed essere, e tra realtà ed essere, come detto sopra, la realtà non è un tipo di essere, ma la cosa come “de suyo”. L'essere è un atto posteriore della cosa reale *qua* reale e l' ente è il reale in quanto “è”. Vediamo così come l' ordine trascendentale sia in definitiva l' ordine della realtà.

Il carattere della realtà in quanto “de suyo” è primario nelle cose, in altre parole il “de suyo” è l' inizio e la fine delle cose, ciò secondo il quale le cose sono. Inoltre questo carattere delle cose reali è il primo con cui l' uomo si incontra quando si muove nel mondo. Seppur il primo contatto avvenga attraverso i sensi, questo si riduce alla percezione delle cose come semplici stimoli, quando in effetti ciò che l' essere umano sente sono le cose non solo come stimolo, ma anche come realtà. Proprio questa apertura verso le cose come reali, è ciò che forma l' intelligenza.

Ciò che si considera puramente senso, si dirige verso le cose-stimolo, mentre l' impressione della realtà è costitutivamente trascendentale, in quanto non è limitata a un ordine specifico: il sentire con l' intelletto lo stimolo, l' intelligenza si apre alle cose-realtà e di

¹⁹¹ Ivi, pag. 401.

conseguenza si stabilisce in un ordine illimitato, lontana da qualsiasi specificazione stimolante, nell'ordine trascendentale della realtà.

Ritornando alla Scolastica, si ricordi come quest'ultima abbia scambiato i termini essere e realtà come fossero termini di una equazione, optando per un esse *reale*, un esse dell'essenza e per un esse logico, da qui la tendenza a considerare l'essere come fonte dell'esistenza, dell'essenza e della logica, in cui l'esse *reale* mantiene la priorità rispetto alle altre due modalità. L'analisi Scolastica determina l'essere al di sopra della realtà, la quale si definisce solo all'interno dello spettro dell'essere, acquisendo uno status primario rispetto alla modalità dell'essenza e della logica, ramificazioni per analogia dell'esse *existentiae*.

7.2.4. Confutazione della subordinazione dell'esse della copula rispetto all'esse *reale*

La problematica sollevata dalla Scolastica non riguarda la questione della fondazione dell'essere copulativo da parte della realtà, per altro considerazione innegabile. La discussione parte dalla confusione di considerare la realtà come un essere reale, un essere sostantivo, legata necessariamente al momento dell'esse.

Per far luce sulla questione ci occuperemo delle affermazione in cui l' essere concerne il senso oggettuale di una qualsiasi intellesione affermativa. Come sostiene Zubiri, la cosa in quanto predicato si fonda sulla presenza della cosa reale in quanto reale:

“Esta realidad de la cosa es la que primariamente pertenece de un modo intrínseco a la integridad de la intelección; es, en efecto, su fundamento inmediato y su término formal directo. Mi intención afirmativa, y con ello el ser copulativo, se fundan directamente en la realidad y no en un presunto «ser» sustantivo.”¹⁹²

Secondo l' analisi della Scolastica, all' interno di un giudizio troviamo due momenti affirmativi: l' essere della copula e l'essere del predicato, in cui la copula sarebbe primariamente fondato dall' essere sostantivo. Ebbene, secondo Zubiri questi due momenti appartengono esclusivamente all' ordine del reale in quanto reale:

“La copula surgió, pues, directamente de una «desrealización» por desdoblamiento en la intelección de la realidad, y no de un presunto «ser» que estuviera larvado en todo verbo, como si, por ejemplo, «caminar» fuera «ser caminado»; lo cual sería un artificio pseudo-lógico. Cuando digo «Pedro camina», caminar es un elemnto real en Pedro [...]. Por esto es por lo que la cópula termina en la realidad, aunque para ello haya tenido que hacerme de lo real una *res objecta*. La realidad es el *prius* del ser copulativo [...]”¹⁹³

Ogni volta che ci troviamo di fronte ad un' affermazione intelletiva, abbiamo a che fare simultaneamente con tre momenti, quali la realtà, l' essere copulativo e la verità, in

¹⁹² Ivi, pag. 405.

¹⁹³ Ivi, pag. 406.

cui, come abbiamo visto, solo il momento reale è il momento fondante. Si ribadisce come l' essere copulativo non si fondi sull' essere reale bensì sulla realtà stessa in quanto realtà. Doverosa è qui la distinzione tra l' essere copulativo e la realtà, l' unica possibilità di unità di questo due termini è attraverso un' unità di sdoppiamento all' interno del giudizio.

Riassumendo: l' essere copulativo non è primariamente un' espressione dell' esse reale, bensì della realtà in quanto tale. Conseguentemente l' essere sostantivo è fondato anch'esso nella realtà, quindi non esiste un' unione dell' esistenza, dell' essenza e dell' essere copulativo condotta dall' esse, l' unica unità è quella della realtà, la quale si attualizza posteriormente secondo due modalità indipendenti l' una dall' altra: la realtà come suo atto ulteriore, ossia l' essere sostantivo; l' intellesione complessa, ossia l' essere copulativo. Detto ciò si vedrà come l' esse *reale* non sia primario rispetto alla realtà e che quest' ultima non sia affatto una determinazione del primo. Se scomponiamo l' unità dell' espressione esse *reale* veniamo a contatto con due termini: l' essere e la realtà.

Vediamo innanzitutto cosa sia l' esse *reale* in quanto esse, il quale possiede uno statuto proprio. L' essere di una cosa è indipendente al momento dell' intellesione, la cosa è a priori, quindi l' essere è un momento della realtà, Zubiri considera questo momento come una riattualizzazione della realtà. Primariamente comprendo una cosa in quanto reale e successivamente la comprendo come un essere. Di conseguenza la realtà è il fondamento dell' essere ed è quest' ultimo che si subordina alla realtà, senza identificarsi con essa, in quanto possiede una proprio status che non si vede diluito nella realtà. Per cui le cose sono primariamente reali e secondariamente “sono”. Da qui si considerano le cose come enti, però il reale in quanto reale non è un ente, è sostantività pura. La questione del esse *reale* si risolve mantenendo i due termini su due diversi livelli concettuali. Per un lato la realtà è primaria e l' essere non aggiunge nulla ed essa, in quanto c'è solo pura realtà; dall' altro l' essere possiede un carattere proprio, definibile come un atto ulteriore della realtà in quanto tale.

“[...] hay que distinguir no sólo entre ente y ser, sino entre realidad, ente y ser. «Realidad» no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un «desuyo»;

es la cosa real a secas. «Ser» es un acto ulterior de lo ya real *in re*. «Ente» es lo ya real en cuanto «es». Por consiguiente, el orden trascendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad (*ordo entis ut sic.*); ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de la realidad, *ordo realitatis ut sic.*¹⁹⁴

7.3. A proposito dell' ordine trascendentale in quanto ordine

Quando Il nostro autore ci parla dell' ordine trascendentale, non intende un linea secondo la quale noi riconosciamo la la realtà. Con il termine ordine si intende qui la struttura stessa della realtà dovuta al carattere trascendentale che possiede la realtà in quanto tale. Innanzitutto vediamo come la Scolastica describe l' ordine trascendentale, che come sappiamo si riferisce ai diversi modi d' essere dell' ente, divisi secondo un' interna fondazione, e non come fosse un mero elenco: *ens, res, aliquid, verum, bonum.*

L' analisi che ci propone Zubiri riguarda il modo in cui la Scolastica intende quest' ordine e solo dividendo i sei generi dell' ente in tre gruppi si potrà procedere con la dissertazione. Nel primo gruppo troviamo *ens* e *res*, che la Scolastica considera come espressione di una sola cosa: l' ente, ossia ciò che la cosa è adducendo ad ogni istante all' esse. Per tanto qui non si stabilisce nessuna proprietà trascendentale bensì il

¹⁹⁴ Ivi, pp. 412-413.

trascendentale in quanto tale. Passiamo al secondo gruppo: l' *unum* e l' *aliquid*. Entrambi i termini possiedono come ragione formale l' essere una negazione: da un lato il non essere altro, e dall' altro la negazione alla divisione. Il terzo gruppo è formato da *verum* e da *bonum*. In questo caso abbiamo la parte positiva dell' ente, però secondo una modalità estrinseca, in quanto vengono percepiti da un ente intelligente e volente. Di conseguenza, un vero ordine trascendentale, positivamente concepito, si consoliderebbe secondo i momenti positivi del *verum et bonum*, e dell' *unum* come connotazione indivisibile dell' ens.

Questi momenti, ossia l' *unum*, il *verum* e il *bonum*, si vedono intrinsecamente fondati: il *bonum* si fonda sul *verum* che si fonda a sua volta sull' *unum*. Questo rappresenta l' ordine trascendentale così come l' ha inteso la Scolastica. Fin qui Zubiri accetta la verità fondamentale esposta in quest' ordine, ciò che lo spinge a un' ulteriore discussione riguarda la questione di se questo tipo d' ordine risponde all' esigenza di una struttura della realtà in quanto tale.

Vediamo nuovamente il primo gruppo di termini dell' ordine trascendentale così inteso dalla scolastica: *ens* e *res*. La facilità con cui precedentemente si è detto che sono sinonimi, si vede ora indebolita dalla considerazione che si abbia dell' essere. Se consideriamo l' essere la realtà, e la realtà l' esistenza, allora l' identità dei due termini è salvata. Seguendo i passi fin qui svolti, si vedrà immediatamente che la realtà non è l' esistenza, ma formalmente il “*de suyo*” e che la realtà non è lo stesso che l' essere, ma è l' essere in un atto ulteriore della realtà.

Per quanto riguarda il secondo gruppo di termini, *unum* e *aliquid* e la rispettiva negatività, si vedrà come anche in questo caso il nostro autore confuti tale posizione, in quanto la negazione si dà nel concetto oggettivo dell' ente. Se la fondazione dei trascendentali avviene *in re* e qual' è questo fondamento? La Scolastica non risolve questa problematica né per l' *unum* né per l' *aliquid*.

La ragione formale dell' *unum*, secondo la Scolastica, è l' indivisibilità e questa negazione racchiude in se stessa un che di positivo, una connotazione che riguarda l' ente. A questo punto Zubiri pone l' attenzione sul senso specifico della connotazione positiva che

pretende difendere l' analisi scolastica del termine *unum*. Nonostante la veridicità della negatività della proprietà trascendentale dell' ente in quanto unità indivisibile, la stessa indivisibilità si può considerare come una conseguenza della positività dell' ente e che per tanto non sia el *unum* una pura proprietà trascendentale.

Non basta col dichiarare che l' unità, in quanto proprietà trascendentale, include già in se stessa la parte positiva dell' ente. In altre parole: la negatività dell' *unum* trascendentalmente insufficiente. Lo stesso procedimento valga anche per l' *aliquid*, in cui la negatività dell' *aliud* si esprime nell' alterità del *quid*. Ancora una volta, secondo Zubiri, l' analisi scolastica manca su questo punto di forza concettuale, avvalendosi inutilmente di un discorso logico che spiegherebbe come l' *aliquid* sarebbe un *non-nihil*. Però se parliamo di *nihil*, si vedrà immediatamente come con questo termine non si possa distinguere la realtà, in quanto questo passaggio logico dichiarerebbe la possibilità di un qualcosa dal *nihil*.

Per questo motivo, la proprietà trascendentale che pretende significare l' *aliquid* è quanto mai problematica. Tuttavia, l' *aliquid*, ricopre una funzione necessaria nell' ordine trascendentale: all' interno della linea dell' ente, l' alterità è un momento preciso di referenza per l' *unum* per poter essere un *alter*. In altre parole l' *aliquid* svolge una funzione trascendentale necessaria. La negatività dell' *unum* e dell' *aliquid* svolgono una funzione, una possibile proprietà trascendentale, la quale dichiara un' insufficienza della negatività nell' ordine trascendentale.

Per quanto riguarda il terzo gruppo di termini, *verum* e *bonum*, si dirà che si riferiscono al momento positivo dell' ente, però la loro positività è estrinseca, in quanto nulla può essere aggiunto all' ente, perché esso trascende formalmente i suoi generi. La problematica inizia quando, l' essere estrinseco dei due generi comporta l'esigenza di un ulteriore ente intelligente e volente, e che dalla sua esistenza ne dipenda la ragione della verità e della bontà dell' ente; anche se, come sostiene la Scolastica, non avendo queste due proprietà, le rimarrebbe pur sempre la ragione entitativa.

Da qui si deduce come la possibilità dei due termini come proprietà trascendentale dell' ente sia ben oscura e difficile da spiegare, in quanto coinvolgono,

seppure come relazione trascendentale o come relazione possibile, un' intelligenza e una volontà estrinseca. La questione decisiva però riguarda il fatto che l' intelligenza e la volontà dell' ente che suppositivamente possiede, non sono formalmente degli attributi in quanto tali, in altre parole, non sono dei momenti trascendentali dell' ente intelligente e volente. Si dirà piuttosto che sono funzioni trascendentali e solo in nome di tale funzione si può parlare di proprietà trascendentali dell' ente in quanto tale. Riassumendo con le parole di Zubiri:

“En definitiva, una atenta inspección de los transcendentales de la Escolástica nos ha hecho ver que en el orden transcendental *qua* orden nos encontramos, de un lado, con lo transcendental mismo, la *res* (no el *ens*), y de otro, con una estructura transcendental de la realidad, una estructura que consiste no sólo en unas «propiedades» transcendentales, sino también en unas «funciones» transcendentales. Sólo enfocando así la cuestión podremos saber qué es eso que llamamos «ser», y dejar situado de un modo preciso el problema del carácter transcendental de la esencia [...]”¹⁹⁵

L' ordine trascendentale, così inteso da Zubiri, è l' ordine della cosa reale in quanto reale, in quanto qualcosa “*de suyo*”. Quando consideriamo la cosa in senso determinato avremo l' ordine della talità. Questi due ordini non sono indipendenti proprio perché la talità determina le proprietà trascendentali del reale in quanto tale. Determinando trascendentalmente le proprietà della realtà, la talità compie una funzione trascendentale, proprio per il fatto di costituire formalmente le proprietà trascendentali della realtà, e costituendo così una vera struttura trascendentale della realtà. Seppur potrebbe sembrare un mero esercizio dialettico, la combinazione di termini fornita da Zubiri ci porta ad analizzare la funzione trascendentale della talità per scoprire la struttura trascendentale dell' essenza.

¹⁹⁵ Ivi, pag. 424.

7.3.1. Analisi della struttura trascendentale come interdipendenza costitutiva

Consideriamo la struttura trascendentale come un vincolo di cose, che formano una totalità intrinseca costitutivamente formale. Ritornano qui due concetti visti precedentemente, quello di cosmo e quello di mondo. Ebbene la relazione rispettiva delle cose tra di loro è un carattere costitutivo delle cose, che concerne la talità: la rispettiva talità delle cose è ciò che Zubiri chiama cosmo. L' essere rispettivo delle cose nell' ordine della realtà è ciò che chiama mondo, il quale non è la semplice totalità delle cose reali, ma la totalità delle cose reali in quanto reali.

I concetti contemporanei sulla concezione del mondo, sono subordinati al mondo così considerato dal nostro autore.¹⁹⁶ La funzione trascendentale del cosmo determina il mondo come momento della realtà in ogni cosa in quanto reale, non comedito aggiunto, ma come elemento intrinseco alla cosa, primario e fondante rispetto all' *aliquid*, al *verum* e al *bonum*.¹⁹⁷

L' ordine trascendentale è l' ordine delle cose reali in quanto reali, le quali sono “*de suyo*” e si dividono in trascendentali semplici: *res* e *unum*, e in trascendentali complessi:

¹⁹⁶ Secondo Heidegger il mondo è ciò in cui, e da cui, l' esistenza umana si intende, rispetto a se stessa e rispetto all' intorno circostante. Diversamente Zubiri concepisce il senso del mondo come l' essere rispettivo della realtà, per cui quando usiamo l' espressione “mio” mondo o il “nostro” mondo, stiamo semplicemente dichiarando l' orizzonte delle possibilità umane e non il carattere originario del mondo. Il mondo verrebbe a essere il primo trascendentale complesso della realtà in quanto realtà, ossia il tipo di trascendente che formalmente riguarda ogni cosa reale per il fatto di essere reale, nell' ordine della molteplicità delle cose reali.

¹⁹⁷ Circoscritto il concetto di mondo, sembrerebbe che la realtà di Dio, rimanga estranea al carattere trascendentale della realtà. Tuttavia Zubiri ci ricorda che nella sua analisi metafisica, il mondo si divide secondo due accezioni: una formale, cioè il carattere di una parte della realtà, in cui evidentemente la realtà di Dio ne rimarrebbe esclusa; una disgiuntiva, cioè non un' arbitraria divisione delle cose reali, ma la modalità secondo la quale la realtà in quanto tale è necessariamente mondana o extramondana.

disgiunti come il mondo, e congiunti come *aliquid, verum e bonum*, i quali si fondano sui trascendentali disgiunti. L'intera struttura trascendentale ha come fondamento i due trascendentali primari: la realtà, trascendentale semplice, e il mondo, trascendentale complesso. La realtà di una cosa deve essere considerata da una parte secondo la sua primaria e radicale realtà, attualmente reale in se stessa. Dall'altra come fondata su questa stessa attualità, la quale diventa attualità mondana della realtà, che formalmente significa "essere". In altre parole, l'attualità primaria del reale diventa un'ulteriore attualità, l'attualità nel mondo. Per esempio:

“Que algo, por ejemplo, el hierro, «sea», no significa que el hierro exista o que lo existente sea hierro. Porque hierro existente o existencia férrea no son «ser-hierro», sino «hierro» real a secas. Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este «re» es la actualización del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro «es».”¹⁹⁸

L'essere è in conclusione, l'attualità mondana della realtà, ciò che Zubiri ha chiamato "essere sostantivo". L'essere sostantivo non si identifica formalmente con la realtà, e la sua sostantività non dichiara un tipo d'essere bensì che la sostantività sia anteriore all'essere. Di conseguenza l'ente non è un sinonimo di realtà, è la realtà in quanto ulteriormente "è" che è ente. In altre parole l'ente è la cosa reale nella sua attualità rispettiva nel mondo; il mondo è il primo trascendentale complesso e la proprietà della cosa reale che gli corrisponde è l'essere.¹⁹⁹

¹⁹⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia, op.cit.*, pag. 433.

¹⁹⁹ La distinzione fornita da Zubiri, tra realtà ed essere è la base dell'analisi del reale. Da qui si deduce che la cosa reale possiede due diverse modalità: da una parte ha una connessione causale con le altre cose reali, questa connessione però non è trascendentale e non coinvolge l'essere della cosa bensì esprime il suo carattere di condizione rispetto al suo intorno relazionale, esprime la realtà di per se stessa. Dall'altra parte, troviamo la cosa reale come attuale realtà in ogni momento del mondo, possiede cioè l'essere.

L' essere possiede a sua volta una modalità che gli è peculiare: il tempo. Zubiri sostiene che il tempo non sia un' annichilazione dell' essere, ma un essere altro. L' idea dell' essere del nostro autore è decisamente diversa dalle altre filosofie, cosicché anche la sua formula riguardante il tempo non è una mera modalità dell' essere. L' essere come attualità rispettiva del reale possiede tre modi nel suo essere attuale: passato, presente e futuro. Questi sono i modi grazie a cui la cosa esprime il suo essere rispettivo alle altre cose reali. Concludendo si dirà che: l' essere si fonda sulla realtà e che quest' ultima non è in nessun caso una modalità dell' essere; inoltre l' essere è il momento di attualità della realtà secondo la proprietà trascendentale della "*respectividad*"; infine l' essere appartiene sempre alla realtà come atto ulteriore al "*de suyo*", alla realtà in quanto realtà. Riassumendo:

“El orden transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni el orden de la entidad, ni el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto realidad. En esta línea la realidad posee unas ciertas propiedades (llamémoslas así) determinadas por la talidad de lo real. Esta determinación es una función transcendental, y las propiedades así determinadas constituyen una estricta estructura transcendental.”²⁰⁰

²⁰⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pp. 453-454.

CAPITOLO VIII:

L' ESSENZA SECONDO L' ORDINE TRASCENDENTALE

L' essenza costituisce la realtà secondo la talità, nell' essere tale realtà e non altra, e secondo la realtà stessa della cosa in quanto reale. Solo questa seconda accezione fa parte dell' ordine trascendentale., per questo motivo il nostro autore ha dovuto primariamente analizzare l' ordine trascendentale, pulendolo dai concetti classici e dalle ambiguità concettuali della tradizione. L' ordine trascendentale è un carattere, o meglio, la struttura del reale in quanto tale. Troviamo da un parte l' ordine della talità e dall' altro l'ordine trascendentale, in cui il primo determina il secondo in quanto funzione trascendentale, la quale ne determina il carattere e la struttura trascendentale. Di conseguenza se volgiamo comprendere l' essenza dovremo compiere due passi: nel primo passo analizzeremo l' essenza pura, nel secondo analizzare invece la struttura trascendentale dell' essenza.

8.1. Carattere talitativo dell' essenza

L' essenza come talità significa, come abbiamo visto precedentemente, che le sue note come unità primaria, caratterizzano la realtà come talità. In quanto talità, l' essenza dispiega una funzione strutturante che caratterizza primariamente la cosa reale, ciò che la costituisce fisicamente. Non solo l' essenza è il carattere costituzionale delle cose reali, ma dovuto al fatto che la realtà in quanto realtà non possiede le stesse caratteristiche della talità, l' essenza possiede una seconda funzione, la funzione trascendentale, secondo la quale le cose reali sono realtà pura.

Consideriamo ora l' essenza come semplice determinazione all' interno dell' ordine trascendentale della realtà come momento “*de suyo*”, il quale è in definitiva il carattere trascendentale di ogni cosa determinata. In altre parole, l' essenza è il contenuto determinato della cosa in quanto reale, stabilendo al suo interno il “*de suyo*”. Infatti ciò che garantisce la funzione trascendentale della talità è proprio la costituzione della realtà in quanto tale, e l' essere “*de suyo*” caratterizza formalmente che il contenuto sia l' essenza. Così considerata l' essenza come un concetto trascendentale, non è difficile fare un ulteriore passo e inserirla come semplicemente lo stesso del reale in quanto tale: l' essenza è assolutamente identica alla realtà e anteriore al dualismo “essenza-esistenza”.²⁰¹

²⁰¹ Si vedrà immediatamente tutta l' ambiguità del termine essenza. Nella precedente analisi del concetto così considerato dalla Scolastica, abbiamo usato i termini essenza e esistenza come fondati in un momento previo: il “*de suyo*”; da lì l' esigenza di comprendere il momento della cosa secondo la sua realtà, di modo che l' essenza veniva a significare non altro che un momento della realtà. Ora vediamo invece che l' essenza non è semplicemente un momento del reale ma coincide pienamente con la realtà in quanto tale. La distinzione di essenza e talità potrebbe confondere e far sembrare che l' essenza sia ulteriormente un momento della realtà secondo il momento sostantivo. La questione di base è che il concetto che Zubiri propone si allontana dai concetti classici di esistenza e di essenza. L'identità dell' essenza e della realtà non ha niente a che vedere con l' identità tra *res* e *ens*, in quanto l' essere non è l' esistere e nemmeno la realtà e in quanto la *res* non è il *quid* nell' ordine dell' esistenza ma nell' ordine del “*de suyo*”.

L' identità dell' essenza con la realtà converge nell' essere de “suyo” delle cose reali:

“Pero esto no significa que como aspectos, digámoslo así, de la cosa, esencia y realidad sean conceptos formalmente idénticos, de suerte que fuera inútil la dualidad de vocablos. Realidad, en efecto, significa el carácter de ser «de suyo»; es, pues, la propiedad, o, mejor dicho, el *carácter* transcendental de la cosa: es la transcendentalidad misma. Esencia, en cambio, es el *quid* real, el contenido determinado de la cosa en *función* transcendental, esto es, en cuanto que por ser «tal», la cosa es *eo ipso* «de suyo», es transcendentalmente real; es el *quid* referido a la transcendentalidad del «de suyo»”.²⁰²

L' anteriorità che Zubiri adduce all' essenza rispetto all' esistenza non è da intendersi così come la concepì Hegel, in quanto ancora una volta ci ritroveremo di fronte al concetto classico d' essenza, intesa come il *quid* dell' esistenza, quando invece ciò che ci propone Zubiri è il *quid* dell' essenza rispetto al “*de suyo*”, il quale non esprime altro che la ragione formale e il fondamento dell' esistenza come momento di qualcosa che è già reale.

Quando consideriamo le realtà mondane notiamo subitamente la caratteristica di caducità che le accompagna. Questa funzione viene denominata da Zubiri “limitazione trascendentale”. Tale limitazione appartiene intrinsecamente all' ordine del “*de suyo*” della cosa reale. L' essenza vista secondo la sua talitività, possiede un contenuto formale inalterabile e una parte fisica alterabile la quale non è altro che la caducità talitativa dell' essenza. Questo carattere trascendentale limitativo dell' essenza rimane circoscritto al mero momentaneo dell' ordine trascendentale.

²⁰² X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op.cit., pag. 460.

Questo è solo uno dei due aspetti dell' essenza come limitazione trascendentale. L' essenza è il meramente “*de suyo*”, ciò che semplicemente esiste, non è un dato aggiunto al primo aspetto dell' essenza, ma la sottrazione dell' essenza al mero istantaneo in nome della mera esistenza. Questa dualità presuppone il “*de suyo*” nonostante né il meramente momentaneo, né il meramente esistente, sia ciò che lo costituisce formalmente. Questi sono due aspetti dell' essenza reale, i quali in seconda analisi sono indistintamente uguali nel caso di una identità per elevazione: il “*de suyo*” assorbe i due aspetti in una unità superiore del reale in quanto tale.

Secondo la tradizione filosofica si potrebbe concepire che il fondamento della dualità vista sopra, sia la casualità, in cui tutti ciò che è reale trovi il proprio fondamento in un altro fuori da sé. Dopotutto, sostiene Zubiri, le cose, causate o meno, sono già presenti. Ciò che interessa nel problematica fin qui affrontata, riguarda il carattere intrinseco e formale della realtà in quanto tale.

“Ver una casa que se está derrumbando porque alguien la deshace, no es lo mismo que ver una casa que en sí misma se está desmoronando. Lo primero es una aprehensión en conexión causal; lo segundo es una aprehensión de lo real en sí mismo. Incluso cuando vemos que la casa va derrumbando porque alguien la deshace, lo decisivo es ver que la casa *está* en derrumbamiento, no el ver que se derrumba porque alguien la deshace. La realidad es intrinsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es tanto que todo llegue, sino que todo, en una u otra medida, pase. El fundamento de nuestra dualidad está en la radical experiencia de la caducidad de lo real.”²⁰³

²⁰³ Ivi, pp. 469-471.

La realtà *simpliciter* è la limitazione trascendentale dell' essenza come *de suyo*. Considerare l' essenza secondo la sua talità, significa considerare ciò che è formalmente talitativo della realtà sostantiva.²⁰⁴

Grazie alla sua talità l' essenza possiede una funzione trascendentale che la determina la cosa reale *qua* reale, in quanto *de suyo*:

“La pertenencia del «de» de las notas y del «en» de la unidad, es decir, la pertenencia de notificación y de esenciación en la constructividad talitativa de la esencia es, en función trascendental, justo el «de suyo»; y recíprocamente, el «de suyo» mismo tiene un carácter trascendentalmente constructo.”²⁰⁵

La differenza tra la funzione talitativa e la funzione trascendentale risiede sulla premessa che nella prima, sono le note che determinano la cosa, mentre nella seconda è il “*de suyo*” a risolvere l' unità della realtà e non più le note, in quanto nell' ordine trascendentale non possono garantire di per sole l' unità della realtà. Il *de suyo* non è altro che l' intera costruttività della realtà secondo l' ordine trascendentale.

In termini trascendentali l' essenza è il costrutto della realtà, e se come abbiamo visto essenza e realtà sono sinonimi, allora anche le note inessenziali fanno parte dell' essenza in alcun modo. Infatti le note fondate non sono accidentali, in quanto l' essenza non è nessuna sostanza, ma è sostantiva. Così l' unità delle note inessenziali e le non essenziali è una unità di adesione, la quale adesione è niente meno che un carattere metafisico della realtà.

²⁰⁴ Ricordiamo che all' inizio della dissertazione, Zubiri concepì primariamente l' essenza come un momento della sostantività, ossia come il momento in cui l' essenza è il sistema di note necessarie e sufficienti per formare di per sé il sistema secondo un' unità coerente primaria. Le note sono talificanti mentre l' unità è essenziante.

²⁰⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op.cit.*, pag. 475.

L' unità del reale è difatti un' unità complessa in cui il carattere adesivo dell' unità di note fondate ed essenziali, si fonda sul' unità di coerenza. Solo in quanto l' essenza è realtà, le note inessenziali sono reali. A livello talitativo sono le note inessenziali che determinano l' essenza, però è a livello trascendentale che l' essenza elargisce realtà alle note inessenziali.

“En definitiva, esencia es la talidad estricta y formal en función transcendental, en orden al «de suyo», y la transcendentalidad misma es el «de suyo», lo *simpliciter* real. Este es el carácter transcendental de la esencia. Pero la esencia no tiene tan sólo un carácter transcendental, sino que posee una estricta estructura transcendental.”²⁰⁶

8.2. Struttura trascendentale della realtà

L' ordine trascendentale viene deteminato dall' ordine talitativo secondo la sua funzione trascendentale. Questa determinazione predispone all' ordine trascendentale le proprietà trascendentali e una vera e propria struttura trascendentale. Ciò che è reale è costruttività e proprio perché lo è, in se stesso si vedrà internamente e trascendentalmente

²⁰⁶ Ivi, pag. 481.

strutturato. Per cui ciò che importa ora è l' essenza in se stessa, secondo il suo carattere trascendentale di costruito del reale.

Prima di tutto l' essenza possiede in carattere trascendentale, il quale corrisponde alla realtà in quanto tale, al “*de suyo*”. In altre parole l' essenza è ciò che costituisce la realtà in una funzione trascendentale, nell' ordine del “*de suyo*” a cui appartiene una struttura trascendentale:

“Esta estructura tiene tres momentos estructurales: como constructo metafísico, la esencia es constitución individual, es un sistema dimensional, y tiene un tipo determinado. La esencia es «de suyo» suya a su modo propio; es «de suyo» una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas; es «de suyo» cerrada o abierta a su carácter mismo de realidad. La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia.”²⁰⁷

La questione fondamentale riguarda quindi il principio dell' essenza come “*de suyo*”. Come abbiamo visto lungo la dissertazione fin qui svolta, l' essenza è il principio delle note costituzionali, le quali costituiscono l' intera sostantività della realtà. Per cui l' essenza è innanzitutto principio della sostantività, cioè principio di un sistema di note costituzionali secondo un ordine costituzionale, all' interno del quale l' essenza è il sistema fondante.

L' essenza è un determinante posizionale delle note appartenenti al sistema, ciò significa che l' essenza in quanto principio è un principio strutturale: la costruttività talitativa e la costruttività trascendentale sono il carattere formale dell' essenza come struttura, come principio determinante posizionale. La struttura è un' unità intrinseca che si esprime attraverso proprietà sistematiche, in cui le note si determinano mutuamente. La primaria unità metafisica è l' unità strutturale della sostantività. Questa struttura è anche principio delle note

²⁰⁷ Ivi, pag. 508.

acquisite, cioè note che sono frutto della connessione di una realtà sostantiva con altre. Anche in questo caso l' essenza, in quanto struttura ne il principio, perché fissa a priori l' ambito in cui si formano i legami di diverse realtà sostantive fra loro.

Questo fissare a priori si esprime attraverso il concetto di possibilità, che non deve essere confuso con la potenzialità. Partendo da una stessa potenzialità, si possono aprire diverse possibilità. L' attualizzazione sarà dunque un succedere e non solo un mero movimento. Nonostante ciò, l' attualità come succedere e come potenza non sono completamente indipendenti. Troveremo infatti tipi di attualità che saranno meri fatti, però qualsiasi tipo di successo è sempre e comunque un certo tipo di fatto. Zubiri dirà dunque che l' apertura dell' essere umano verso la possibilità è piuttosto una modificazione della potenza.

La differenza fondamentale risiede quindi nella ragione formale, che fa sì che un fatto e un successo siano diversi. L' essenza fissa a priori le note secondo la forma di potenza o secondo la forma di possibilità.

“Tomando a una la constructividad talitativa y la constructividad transcendental, diremos que «pura naturalidad-eventualidad» es una diferencia estructural de la esencia. En definitiva, como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad”.²⁰⁸

Fin qui giunge la dissertazione di Zubiri rispetto alla problematica dell' essenza, con un' analisi che ha percorso quattro momenti ben delineati: la determinazione delle note essenziali, la determinazione dell' indole dell' unità di queste note, la relazione tra la realtà e l' essenza e il carattere principale dell' essenza. La terza parte di questo lavoro si dedicherà a sviluppare i possibili cammini nati a partire del sistema filosofico metafisico zubiriano, su

²⁰⁸ Ivi, pag. 517.

alcune possibili radici che lo hanno portato all' elaborazione del concetto di essenza come una struttura sostantiva.²⁰⁹

²⁰⁹ Ci rendiamo conto della limitazione di aver trattato solo il testo *Sobre la esencia*, ma il nostro proposito era quello di iniziare un cammino di ricerca all' interno della metafisica zubiriana, e lo scritto del 1962 rappresenta la sua prima grande stesura sistematica. Dunque è da lì che siamo voluti partire per riallacciarsi alle ultime apportazioni accademiche riguardanti l' influenza della dottrina di Casel e della patristica greca. Un eventuale studio dovrebbe includere l' analisi della *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Questo testo raccoglie una serie di conferenze dell' anno 1968, in cui il nostro autore, accogliendo l' osservazione critica di "staticità" della realtà percepita nell' opera precedente, apporta il concetto di dinamica, in relazione alla struttura della realtà, e la forma di questa dinamica è il tempo, inteso come il darsi della realtà e non secondo il postulato aristotelica del movimento. Quando Zubiri si occupa della realtà e della sua apertura trascendentale, si sta chiedendo per la fondamentalità della realtà, e la fondamentalità è il problema di Dio. La realtà è il fondamento della mia realtà personale e si esprime come potere, il potere domina la realtà personale e permette all' uomo di diventare persona, perché lo costringe a rimanere costitutivamente libero nella dominazione della realtà: la religazione è il potere della realtà. In questo suo essere religato, l' uomo scopre la realtà fondamentale, quale soluzione all' enigma della sua realtà personale e del fondamento del suo relativo essere assoluto. Scopre il problema di Dio: Dio è il fondamento ultimo, possibilante e impellente del potere del reale; è una realtà suprema e assolutamente assoluta che fonda la vita dell' uomo in quanto realtà relativamente assoluta nel mondo e fondata in Dio.

TERZA PARTE

SOBRE LA ESENCIA. ULTERIORI RIFLESSIONI E POSSIBILI INTERPRETAZIONI

XI CAPITOLO:

SINTESI DEL SISTEMA FILOSOFICO DELL'OPERA

L' essenza è un momento fisico infondato, cioè un momento fisico ultimo e fondante della sostantività. L' essenza in quanto principio era il proposito fondamentale di questo studio, e come abbiamo visto il libro di Zubiri colloca l' essenza nella linea dei principi metafisici in quanto tali, introducendo a sua volta una nuova concezione del principio e dell' essenza, per questo motivo l' essenza è stata sfacciata secondo l' ordine strutturale in vista di un nuovo ordine metafisico, all' insegna della radicalità ultima delle cose.

L' analisi e la determinazione dell' essenza si manifesta, come abbiamo visto, problematico, perché il *quid* della questione è di arrivare alle note costitutive della realtà costituzionale, e la riuscita dell' impresa di questo libro è stata un avvicinamento aperto alle note essenziali dell' uomo. Non si tratta in nessun momento di partire da un sistema concettuale per spiegare la realtà, si tratta invece di affrontare la realtà della cosa per vedere le note secondo la loro condizione metafisica:

“Tampoco se cae por ello en un realismo exagerado: Zubiri precisa que no es un movimiento de la cosa misma, sino un movimiento que la cosa real impone a nuestra inteligencia, aunque por ser la cosa la que nos impone este movimiento intelectual, al quedar inteligida, nos muestra su interna condición

que es un real carecer de fundamento. Uno pudiera preguntarse si este obligar de la realidad a la inteligencia presupone una cosa real y una captación real de notas constitutivas que nos descubran en su concreta captación su carencia de fundamento no como una negativa precisión de que no nos actualiza intelectivamente ese fundamento, sino como un positivo carácter que excusa positivamente todo fundamento en la línea de la suficiencia constitucional de la sustantividad.”²¹⁰

La verità reale non è un’ intuizione, perché la considerazione dell’ essenza non appartiene al tessuto concettuale, ma si rimette alla realtà in quanto tale. Infatti è la realtà stessa che ci spinge a ricercare l’ essenziale in quanto costitutivo e infondato. Zubiri non si ferma a determinare quali siano le note costitutive in un caso determinato, perché le note infondate sono la condizione di possibilità affinché ci siano note fondate. L’ unica essenza reale che afferma essenzialmente la realtà sono le essenze fisiche. Nonostante i termini di movimento razionale, quali fundamentalità e principalità, non annullano la possibilità di considerare l’ essenza fisica in quanto tale, per cui la ricerca di ciò che è costitutivo della realtà è in linea con la comprensione dell’ essenza in quanto fondamento ultimo della cosa e struttura formale di questa:

“En un libro sobre la esencia se va a prescindir de la inteligencia y basta con conceder al principio que «evidentemente sin inteligencia no existiría verdad»”²¹¹

L’ essenziale non solo è la natura ma è soprattutto ciò che è reale, a sua volta l’ essenziale non solo è sostanza ma soprattutto sostantività, di conseguenza l’ essenza è

²¹⁰ I. Ellacuria, *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1995, tomo 2, pag. 647.

²¹¹ A. Pintor Ramos, *Nudos en la filosofía de Xavier Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, pag. 235.

stata compresa non solo come fattore specificante, ma come un principio della sostantività, aprendo le porte a una nuova metafisica che intende il reale come *de suyo*. La sostantività è un sistema di note fondato sull'essenza in quanto sistema costruito, un sistema di note che si codeterminano grazie all'unità primaria, la quale altro non è che il termine assoluto della costruttività essenziale: Zubiri ha esposto una nuova visione della realtà e una nuova metafisica con cui interpretare la realtà ultima.

L'incessante lavoro di precisare i termini tradizionali per raggiungere la verità profonda delle cose, costruendo un sistema metafisico che si basa proprio sulla precisione della profondità dell'analisi e dell'attenzione per l'unità conclusiva, rappresenta pienamente la metodologia di Zubiri. La filosofia dell'autore viene da noi considerata, come una filosofia costantemente diretta al fondamento della realtà, in una tensione che porta con sé irriducibilmente verso la teologia e in ultima istanza, a Dio. Le note costituzionali del suo pensiero sono quindi le problematiche del logos teologico, in un contesto di apertura costante rispetto alle preoccupazioni vicine al pensiero, per così dire, filosoficamente puro. È possibile quindi una interrelazione tra la fede e la ragione, così come lo era possibile nel mondo patristico e medievale, con la consapevolezza di una radicalità metodologica all'ora di affrontarsi con il contesto che lo circonda.

Come abbiamo potuto vedere, le affermazioni a cui giunge il nostro filosofo, sono in disaccordo con la tradizione scolastica ed è notevole il suo sforzo nell'articolare un'originale terminologia, così come una metodologia che determini la problematica della realtà e della sostanza, senza per questo distanziarsi dalle accezioni consacrate. Infatti la metafisica di Zubiri risulta pienamente d'accordo con i fondamenti del dogma cristiano. L'esistenza di una realtà esterna all'uomo e la comprensione di quest'ultima senza un intervento deformante dell'intelletto, l'accettazione di un Dio creatore come causa prima.

La metodologia utilizzata nella stesura di *Sobre la esencia* si allontana dalla deduzione silllogistica e si concentra invece sull'osservazione e sulla descrizione della realtà, attraverso un sistema di proposizioni essenziali che non si sottomettono al giudizio della ragione, intesa questa come mappa concettuale e logica, evitano così un'assorbimento della realtà in tali movimenti intellettuali. La prospettiva del filosofo interpone la realtà in sé, nel *de*

suyo, a qualsiasi agguato della logificazione, giungendo a una metafisica quanto mai fisica, e inscritta nella realtà. L' intenzione di Zubiri è avvicinarsi quanto più alla cosa, all' individuale e cercare di concettuarlo attraverso le proposizioni nominali, appoggiandosi sulle note costitutive, lasciando aperto il campo ad ulteriori ricerche che continuino i passi della prospettiva della realtà nel senso del reale ed il fisico, attraverso la sostantività delle cose.

Tra gli oppositori di Zubiri si diffuse l' opinione di considerare il suo approccio metafisico di realismo ingenuo, sottovalutando la vastissima preparazione che caratterizza la formazione dell' autore e l' evidente dominio della terminologia tradizionale in vista di una nuova concezione del reale, del reale in quanto assolutamente assoluto, a partire dal fatto fisico della religazione umana e dell' unità essenziale, individuale e costitutiva della realtà in quanto tale, senza mai perdere di vista, nonostante l' apparente purezza della sua metafisica, il mistero di Cristo, il mistero trinitario.

L' importanza di riprendere e di analizzare ancora una volta *Sobre la esencia*, riposa sulla priorità che questo testo possiede nell' arco biografico del nostro autore, in quanto è la prima opera completa ad essere pubblicata e dedicata interamente alle pura metafisica e alla radicalità della realtà, distinguendosi dal sistema aristotelico basato sul concetto di sostanza. Secondo Zubiri l' essenza rimane momento integrante della realtà anche quando questa, la realtà, non sia più sostanza. La domanda di Zubiri per l' essenza della realtà rimane decisiva quando ci si chiede in che modo si modifichi l' essenza della realtà, nel momento in cui quest' ultima smetta di essere considerata sostanza. Procedendo dalla critica alle scienze moderne e dalla riduzione, da parte di queste, della natura a puro ricettacolo di leggi, il filosofo difende la concezione di natura, come ciò che agisce in conformità alle relative proprietà, considerando che solo le cose reali possiedono l' essenza, posizionando l' atto intellettuale come una pura attualizzazione delle cose.

Per trovare la realtà nella sua intima formalità, l' uomo deve innanzitutto uscire da se stesso, dalla categorizzazione sistematica dell' oggetto da parte del soggetto, in quanto egli si situerebbe in modo immediato nella realtà. La realtà si dona all' uomo e alla sua intelligenza in maniera indissolubile, ed è grazie a questa prima ipotesi che la ricerca dell' essenza della realtà può avere inizio.

Nell' opera sopra analizzata, si è visto come il discorso zubiriano si sia più volte confrontato con la tradizione filosofica, conferendo alla ricerca una precisione necessaria alla volta della propria costruzione sistematica, che si è svolta secondo due ordini discorsivi: l'ordine talitativo e l'ordine trascendentale. Durante il corso della nostra analisi si è palesato la ricerca dell' essenza della realtà, non come un' esigenza concettuale bensì come l' urgenza di un' esperienza della verità reale, che ci possa permettere l' entrata nella struttura della realtà.

Zubiri forgia un intero sistema linguistico quando concepisce *Sobre la esencia*. Pensiamo innanzitutto i termini “momento” e “note”, ripetuti costantemente lungo tutta la dissertazione. Con queste parole il nostro filosofo ottiene un distanziamento dal linguaggio aristotelico, che in questo caso avrebbe adoperato le parole come “parte”, “elemento” e “proprietà”, le quali si riferiscono decisamente alla realtà concepita come un insieme di enti differenziati, secondo le categorie considerate; stessa sorta per la parola “elemento”, che vive di un residuo materialista, lontano dall' approccio zubiriano.

Ci troviamo di fronte a un diverso tipo di rappresentazione della realtà, in cui l' unità strutturale è primaria rispetto alle componenti, perciò i termini come “elemento” e “parte” non interessano a Zubiri: essi non sono altro che il prolungamento di una visione meccanicistica della realtà, secondo la quale il tutto è la mera somma delle componenti. Ciò che è importante è invece la priorità dell' unità, da cui e per cui, le note sono quello che sono.

Le cose sono indipendenti fra loro, e pur tuttavia legate fra loro attraverso una rete di correlazioni. Lo schema che si riafferma una e più volte, trova nell' unità sistematica la via per iniziare qualsiasi approccio riguardante lo studio della realtà. Ogni nota viene concepita primariamente come parte di un' unità sistematica, ossia come nota di altre note. La realtà così intesa non è riducibile a una struttura sottostante le note della tal cosa, perché essa stessa, in quanto unità, è il termine assoluto dell' intero apparato costruttivo.

11.1. La realtà

Come si è visto la metafisica concepita in *Sobre la esencia* emerge grazie alla separazione iniziale dalle ipotesi linguistiche predicative: il *logos* predicativo, a cui si è affidata la tradizione filosofica, perde il ruolo principale nella comprensione della realtà. Il linguaggio non è solo ed esclusivamente predicativo, esiste infatti anche la forma nominale, capace di esprimere la realtà di un qualcosa, senza dover ricorrere per forza al verbo essere.²¹² Per cui la realtà deve essere concepita a partire da questa funzione anti-predicativa del *logos*.

“Haría falta que el hombre tuviera ante sus ojos, como sujeto de atribución de su *logos*, la totalidad de lo real en su integridad. Ahora bien este *logos* no existe en el hombre”.²¹³

La funzione di questo *logos* sarebbe la concettualizzazione intellettuale, e questo ci serve per introdurre quello che vedremo a continuazione, cioè alla definizione che Zubiri dà di Teologia, e considerare allora il *logos* teologico come ciò che è: una mentalità, una teoria, una scienza unitaria, uno sforzo attivo della mente; per ciò che è in funzione: trattare,

²¹² Il linguaggio nominale viene considerato da Benjamin, un ascolto e contemporaneamente un richiamo, perché la lingua nominale, nominando, chiama. Si crea una forma di conoscenza che apporta una nuova prossimità alle cose. Restituendo una luce filosofica agli studi linguistici sviluppatosi nello stesso periodo. Ci sembra quanto mai interessante confrontare la necessità di Zubiri di appoggiarsi ad un linguaggio nominale formato da una rete di correlazioni, così come lo concepì Saussure, padre dello strutturalismo, secondo il quale la lingua è una totalità che viene prima delle singole parti: “Poiché la lingua è un sistema di cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell' uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri.” Da: Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, 1916, trad. Tullio De Mauro, 1968, Bari, Laterza, pp.136-155. Nonostante la similitudine con lo strutturalismo, crediamo opportuno evidenziare come Zubiri, si avvicini maggiormente a una visione come quella di Benjamin all' ora di considerare la realtà. Egli considera il nome come l' essenza più intima della lingua, perché il mondo continua a essere Verbo di Dio, ed il linguaggio manifestazione divina. In W. Benjamin “Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini” 1916, in *Angelus novus*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 55-61.

²¹³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pag. 68.

concettuare, pensare, illuminare, disvelare e intellegire. Questo ed altri termini della metafisica zubiriana, quali sostantività, attualità e corporeità, verranno introdotti nel testo di natura teologica “*Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*”, che vedremo nei prossimi capitoli. Possiamo evincere come la metafisica e il concetto di logos siano punti necessari per Zubiri, se si vuole iniziare una teologia come fare umano, anche se non sono sufficienti per definirla, perché questo spetta al Logos della Rivelazione, al Verbo incarnato. A questo Logos Zubiri affianca il logos degli uomini, che si occupa della realtà rivelata per gli uomini da Dio in Cristo. Cristo è infatti il Logos, il Verbo che si incarna e che incarnandosi si rivela, diventando egli stesso parte della Rivelazione, come Rivelato e Rivelatore. Per cui il punto di partenza della teologia è Cristo, in quanto *Logos* e con Lui il *depositum fidei*.

Il primo luogo per la teologia è innanzitutto la Sacra Scrittura, perché raccoglie la Rivelazione di Dio e la successiva riflessione teologica deve ricercare l’unità sistematica in cui appaia la nervatura dell’unità delle diverse discipline teologiche, con lo scopo di costruire un’ unica teologia che sia teocentrica e cristocentrica, perché è Dio al centro della riflessione teologica e non l’ uomo, in quanto è l’ uomo che è possibilitato dalla centralità di Dio, fondamento reale dell’ uomo e del mondo.

Come vedremo nei prossimi capitoli, la vicinanza della metafisica e del problema teologico ritornano costantemente nel pensiero dell’autore, così la terminologia della metafisica irrompe nelle considerazioni teologiche, senza per questo sostituirla la funzione, in quanto la questione ultima della realtà e dell’ uomo rimarrebbe ad appannaggio del mistero della Rivelazione. L’ innovazione del suo discorso risiede proprio nel disvincolare la realtà dalla comprensione soggettivistica e rompere con l’ ontologia tradizionale, cioè l’ identificazione dell’ essere e della realtà, giungendo a una negazione dell’ ontologia e costruendo una metafisica centrata nella realtà, la domanda non è quindi rivolta all’ essere, ma al reale in quanto tale. La cosa non si trova né nella sostanza né nella lettura funzionale della natura, liberando la realtà dall’ azione della soggettività. La riflessione zubiriana va al di là di un semplice ritorno a un ordine teleologico, in quanto accetta la metafisica come un sapere trascendentale e integra l’ ordine della *talidad*. La realtà per Zubiri appartiene all’ ordine trascendentale in quanto ordine del reale separata dal giogo della deduzione e del sillogismo.

Non si può tacciare il nostro autore di realismo ingenuo, in quanto egli ha perfettamente presente il giro soggettivista moderno, e la pretensione di concepire le cose reali in quanto tali, al di fuori di qualsiasi dialettica concettuale, mostrando la tendenziosa relazione tra ragione e realtà lungo la storia della filosofia. La realtà per Zubiri non è la somma di tutte le cose reali appartenenti a questo mondo, è invece il momento trascendentale di ognuna di esse. Per cui la metafisica qui proposta installa l'ordine trascendentale non nell'apriori, ma nella realtà a cui siamo già presenti, a cui siamo rilegati.

La comprensione di una cosa reale, avviene attraverso un doppio movimento: che la cosa si fa fisicamente presente nel nostro intelletto; che la cosa è essa stessa attualizzata attraverso le proprie note, che possiede cioè una propria struttura fisica che la contraddistingue dalle altre cose reali.²¹⁴ La visione di Zubiri concepisce la dimensione della realtà come una proiezione che parte dalla cosa reale e si esprime nella totalità delle sue note, secondo diverse modalità, che prendono il nome appunto di dimensioni.²¹⁵ La ricchezza, come abbiamo già visto è una dimensione fisica della cosa, ed essa evidenzia ancora una volta come non sia la sola nota a conferire la manifestazione della proiezione della cosa reale, ma sia sempre l'interezza come sistema di note a farlo. La solidità è un'ulteriore dimensione della realtà, intesa come uno stato di fermezza e di resistenza rispetto all'unità stessa. Infine la constatazione dell'*estar siendo* è la terza dimensione della cosa reale, in cui le note constatano la realtà della cosa, un momento di realizzazione

²¹⁴ La concezione aristotelica come sappiamo considera la cosa reale a partire dall'esterno verso l'interno: dalla relazione d'inerenza tra gli accidentali e la sostanza soggetto, la quale assume modi diversi quanti sono i modi d'essere degli accidentali. Attraverso il linguaggio predicativo la cupola enuncia e categorizza dell'ente. Per cui secondo Aristotele, le note sono un mero attributo della sostanza, e ogni accidente come tale esclude differenziandosi dagli altri. Si è visto come Zubiri ampli questa visione con un cambio di prospettiva analitica: la cosa reale non è il soggetto delle note, ma qualcosa che si attualizza in loro fisicamente, non come un mero accidente, ma come ciò che acquisisce la dimensione reale proprio nella realtà delle note stesse. Non c'è differenza tra la cosa e le sue note, tutto è parte di un sistema in cui il termine ultimo è l'essere nota-di.

²¹⁵ Quando Zubiri usa l'espressione "cosa reale" è da intendersi in una logica che vuole chiarificare in modo pressoché esaustivo il concetto di essenza, come abbiamo visto per riuscire nel suo proposito, deve innanzitutto volgere la sua attenzione alla realtà, in quanto l'essenza si muove nell'ambito del reale; le parole "realtà", "reale" e "cosa reale" vengono spesso usate come sinonimi, mentre assumono diverse sfumature se si considera un'individualità, "cosa reale", o qualcosa di generale, "realtà". Ancor prima di poter enunciare qualsiasi tipo di relazione tra le cose, si considera necessaria la presenza fisica di quest'ultime nella recezione intellettuale. Solo a partire dalla manifestazione fisica della cosa, siamo in grado di assumere la sua condizione reale in quanto tale. Il "*de suyo*" determina in maniera radicale la realtà, e l'essenza si caratterizza come il momento fisico reale delle cose reali.

d' indole fisica. Nella ricchezza, nella solidità e nell' *estar siendo*, si misura la realtà della cosa reale.

Riassumendo, le dimensioni della realtà non fanno altro che esprimere la pienezza della cosa intrinsecamente a se stessa, senza alcun riferimento esterno, dichiarando la propria realtà *simpliciter*. Se consideriamo le dimensioni come coerenti e mutuamente determinanti, allora questa sarà la realtà propria di questa cosa reale.

Qui si vede l' originalità e la rilevanza del discorso metafisico di Zubiri. La realtà è individuale, però essa è integrata in un' unità sistematica, un sistema di note in correlazione.²¹⁶ Il punto di vista qui adottato è senz' altro strutturale, il termine utilizzato è quello di costituzione. Come abbiamo visto, non tutte le note sono uguali tra loro, alcune sono costituzionali, appartengono all' indole della cosa e determinano fisicamente le altre note. Le note costituzionali formano la struttura fisica primaria della cosa reale in termini strettamente individuali. L' individualità della realtà non si basa su nessun tipo di principio di individuazione, ma proprio in virtù dell' unità strutturale concepita come costituzione.

Risulta importante e innovativo il concetto di costituzione come struttura primaria della realtà, per cui la unità delle note del sistema si stabilisce in maniera intrinseca e questa unità è comune a qualsiasi cosa reale, in quanto fondamento della presenza fisica delle cose nel mondo. Questo concetto ne svela un secondo, altrettanto originale: la sostantività.²¹⁷ La sostantività è proprio il sistema di note, in cui la loro attualizzazione fisica non è altro che il sistema stesso, in quanto loro unità primaria.

L' idea di sostanza è un colosso della tradizione: dalla sostanza emergono le determinate proprietà, attive o passive, della cosa, così come lo statuto di soggetto di tali

²¹⁶ Ricordiamo che un sistema è un insieme di note concatenate e interdipendenti. Secondo la propria posizione fisica le note funzionano l' una rispetto all' altra. In un sistema costituzionale, l' insieme delle note si caratterizza per essere di chiusura. Ciò detto non significa che non ci sia comunicazione tra i sistemi bensì che il sistema in sé è pienamente completo.

²¹⁷ La realtà che secondo Zubiri possiede essenza è solo la sostantività. La determinazione di questo concetto è senza dubbio un grande risultato all' interno del pensiero zubiriano e non meno interessante è il percorso con cui dall' idea di sostanza si incammina verso quella della sostantività.

proprietà. Da qui che il nostro filosofo non nega in assoluto la portata filosofica della sostanza, piuttosto egli ne concepisce una corrispondenza con la sostantività. Di fatti, quando in *Sobre la esencia* si descrivono la sostanza e la sostantività, esse vengono considerate come momenti necessari nell' esperienza della realtà. Cosicché seguendo questa complementarità, si dirà che nessuna sostantività è soggetto delle note del sistema, e che nemmeno sia la fonte delle note costituzionali della cosa reale.

Ciò che interessa a Zubiri è mostrare la superiorità dell' idea di sostantività su quella di sostanza.²¹⁸ Zubiri dovette ricorrere a questa idea per: non scartare completamente la tradizione, e la visione di quest' ultima rispetto al reale, concependo così un' ulteriore visione, che fosse complementaria alla prima; che non si interpellasse al linguaggio predicativo; che non venisse minata dalle nuove scoperte scientifiche, rimanendo obsoleta; e che rintracciasse una radicalità più profonda nella speculazione sulla realtà.

Riassumendo, possiamo dire che il mondo si manifesta, attraverso un movimento evolutivo, partendo dalla realtà considerata come meramente numerica, fino ad arrivare alla realtà individuale. Infatti, ogni cosa reale è un sistema chiuso di note, un' unità sostantiva, secondo l' ordine costituzionale, irriducibilmente individuale.

²¹⁸ Per rompere con l' idea di sostanza si dovrà attendere il lavoro *Sobre el hombre*: “La sustantividad no es sustancialidad. Una misma e idéntica sustantividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales, a pesar de ser sustanciales, serían entonces insustantivas”, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, pag. 46; e ancora “En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menestar superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades”, *ivi*, pp 446-47. Si evince come negli scritti postumi, la determinazione metafisica della realtà sia condotta solo e solamente dalla sostantività, purtroppo Zubiri non ebbe tempo di ripercorrere l' ampio ambito toccato dall' idea di sostanza e riportarlo all' idea matrice di sostantività.

11.2. L' essenza della realtà

La struttura di *Sobre la esencia* si delinea innanzitutto nell' anticipazione provvisoria delle distinte accezioni di essenza, per affrontare in seguito una discussione assolutamente fruttuosa con le idee classiche del concetto in questione. Finalizzata questa parte introduttiva, il nostro autore evidenzia alcuni punti importanti che gli permettono di dare inizio alla sua dissertazione metafisica. I capitoli iniziali, sono serviti quindi ad "aggiustare" i termini che verranno utilizzati, secondo un' ottica metafisica che non possiamo che definire rigorosa sotto tutti gli aspetti.²¹⁹

Risulta invece estremamente importante comprendere l' approssimazione di Zubiri rispetto alla problematica dell' essenza. La delimitazione rigorosa dell' oggetto dell' analisi attraverso la strutturazione dei tre cerchi dell' essenza. Nei capitoli precedenti ci siamo soffermati molto, cercando di rendere una lettura esaustiva della tripartizione. Secondariamente, l' altro elemento fondamentale della struttura del libro, è la concezione dell' unità del sistema come unità costituzionale. A partire da queste premesse si può considerare la teoria della sostantività con più efficacia.

Analizzare l' essenza è addentrarsi nello studio della sostantività, una nozione fondamentale all' ora di avvicinarsi alle cose e di concepirle a partire dal sistema di note che le formano.²²⁰ Lo studio dell' essenza non problematizza con la questione sul come si

²¹⁹ Una critica contundente invece viene fornita da J.L. Cercós Soto, "*Susbstancia y sustantividad: Tomas de Aquino y X. Zubiri*", AF 23, 1990, pp. 9-27.

²²⁰ Nella determinazione provvisoria dell' essenza, Zubiri la definisce alla pagina 19, come "el conjunto unitario de notas que la cosa posee necesariamente" .Il termine necessitante assume maggior precisione nell' analisi dell' essenza come "física". Un modo di affermare che solo le cose reali possiedono un momento di necessità essenziale. Quindi il termine necessità solo viene utilizzato nella relazione tra essenziale e inessenziale, e non

raggiunga l' unità del sistema di note, ma parte già dall' unità di note in quanto tale, classificata all' interno del sistema, limitandosi a caratterizzare l' unità dalla molteplicità, intesa all' interno di un sistema di note²²¹. Non dimentichiamoci che l'essenza è fondamentalmente *essenza-di*, per cui la relazione con la realtà è forzosamente intrinseca e formale. Contrariamente a qualsiasi entificazione dell' essenza, Zubiri dirà che essa è un "momento" della realtà in quanto unico ente.²²²

L' intera struttura del sistema costituzionale viene determinata dalle note essenziali, le quali sono costituzionali e costitutive. Le note meramente costituzionali sono dei momenti dell' unità sostantiva in quanto determinate dal sistema unitario di note costitutive. Per cui l' essenza è proprio un momento interno e formale del sistema stesso, formale e fisico allo stesso tempo, non separabile dal resto.

Considerando le note della cosa reale, si dirà che la sua essenza è il sistema di note fisiche costitutive necessarie e sufficienti affinché essa sia reale in quanto tale. Se le note costituzionali si fondano sulle note costitutive, quest' ultime invece non rimettono a nessun altro principio che a se stesse, sono assolute, tale è la loro condizione metafisica. Questa condizione viene chiamata fattuale, né contingente né necessaria, è un puro *factum*. L' essenza è il principio fisico del tutto, l' ultima parte su cui riposa il mondo: la struttura ultima del mondo è pura fattualità essenziale.

per definiré la necessità dell' essenziale nella cosa. Cfr. I. Ellacuría, *Sobre la esencia. Índices*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicacione, 1965.

²²¹ Non si occupa di esplicitare la línea di causalità, ma a partire dal concetto di costituzione. Zubiri presuppone un sistema, perchè parte dal fatto che noi conosciamo già la cosa, ed è per questo che iniziamo un movimento di ricerca per coglierne l' essenza. Lo studio per capire il momento strutturale della realtà avviene con le tre approssimazione dell' esseziabile, (ambito dentro il quale esistono le cose con essenza), dell' essenziato (la cosa che in quest' ambito possiede strettamente l' essenza), e dell' essenza (momento strutturale e formale della cosa).

²²² È, come abbiamo già visto, solo a partire della tera parte che Zubiri raccoglie in cinque punti la determinazione dell'essenza: l' essenza come momento della cosa reale; questo momento è l' unità primaria delle note; questa unità è intrinseca alla cosa; questa unità è un principio in cui si fondano le altre note della cosa; l'essenza è la verità della realtà. Dire che l'essenza è un momento della realtà, significa sigillarla alla realtà. Inoltre considerare questo momento come una necessità intrinseca della cosa reale, fornisce alla nozione un' ubicazione concreta.

Anche l' essenza, come la sostantività, è individuale e strettamente fisica: è un assoluto sistema di note fisiche necessarie e sufficienti, affinché una realtà sostantiva possieda tutte le altre note che le competono. Le note essenziali costitutive sono inalterabili, solo le note inessenziali possono alterarsi senza per questo modificare il sistema, ciò cambierebbe radicalmente se fossero le note essenziali ad alterarsi, portando inevitabilmente a una realtà d' altro tipo. L' inalterabilità delle note essenziale non dipende dalle note in sé, ma dal fatto che l' alterazione anche di una sola nota essenziale cambierebbe definitivamente la realtà sostantiva appoggiata su tali note. In altre parole, l' identità di una cosa reale radica sull' inalterabilità dell' essenza. Le note essenziali non lo sono per il loro contenuto, ma lo sono grazie allo stato costruito di cui fanno parte. La *talidad* ha a che fare con il contenuto delle note essenziali, anche se non riguarda il contenuto in sé bensì il fatto che le note sono “noti-di” e perciò anche il contenuto è “contenuto-di” l' intera unità sistemica.

Questo “contenuto-di” appartenente all' essenza è la *talidad*, determinata ovviamente dall' unità essenziale e irriducibilmente individuale. Ogni nota esiste solo a partire dalla propria implicazione con le altre note, la sua realtà fisica riposa sull' unità con le altre note. La *talidad* non è solo l' unitarietà del sistema di note, ma la necessità primaria della costruttività, in ciò consiste la chiusura dell' essenza: l' essenza permette alla realtà di essere “tale”, in quanto unità primaria chiusa e ciclica. Ogni cosa è tale, per la *talidad* delle note costituenti della sua essenza e grazie all' unità che costituisce le sue note come essenziali. Se passassimo a considerare la cosa non solo come tale, ma anche come reale, allora ci sposteremo all' ordine trascendentale, un ordine superiore che spetta solo alla metafisica approfondire.

Questi due ordini, quello talitativo e quello trascendentale non sono giustapposti, in quanto la realtà trascende la *talidad* in ogni suo momento e non solo, anche la *talidad* determina le proprietà della realtà alla cosa, proprietà che sono trascendentali, in questo caso si dirà che la *talidad* è la funzione trascendentale della realtà. In definitiva l' ordine trascendentale è per Zubiri l' ordine delle cose reali in quanto reali, come “*de suyo*” in e per se stesse o con rispetto ad altre cose reali, da qui l' idea che la struttura trascendentale della realtà è una struttura determinata dalla funzione trascendentale della *talidad*.

Quando la cosa reale viene considerata rispetto alla sua attualizzazione mondana, allora formalmente parliamo dell' "essere", considerando l' essere al di fuori di qualsiasi distinzione previa tra esistenza ed essenza, in quanto esso riposa sul "de suyo" della realtà.

A partire da questa concezione dell' essere, Zubiri si incammina in un nuovo territorio, divergente dalla tradizione e dalla filosofia heideggeriana. Nonostante la fenomenologia abbia influenzato gli albori del nostro filosofo, come per esempio l' interesse analitico nella ricerca di ciò che è dato nella sua radicalità, non esercitò la sua influenza lungamente e venne superata passando per Heidegger e spingendoci successivamente verso altre linee guide. Il pensiero di Zubiri viene ad essere un continuo confronto con altri sistemi di sapere, un instancabile dialogo con le altrui idee, creando un proprio apparato conoscitivo, senz' altro originale e fecondo. Con le parole del proprio Zubiri:

"No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas* son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana [...]; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan solo que sean".²²³

Potrebbe sembrare un eco di Heidegger, però se proseguiamo vedremo come l' inquietudine di Zubiri si spinge oltre:

²²³ X.Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pag. 286.

“Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: ¿*Qué es el ser?*, sino algo como Platón decía, que está más allá del ser.”²²⁴

La realtà essenzialmente esistente è, secondo Zubiri, Dio e probabilmente in questo saggio del 1931, era a Dio a cui egli si riferiva, come quella realtà extra mundana al di fuori dell' essere. La luce, che secondo Heidegger illumina l' essere delle cose, è in realtà l' essere stesso, nella comprensione del “*Da-sein*”. Zubiri si spinge oltre a questo pensiero e si dirige alla luce in sé stessa, verso ciò che le è proprio: il brillo, il dare luce. Questa proprietà è il “*de suyo*” della luce. Questo modo “*de suyo*” della realtà è il fondamento della realtà come luce, secondo la struttura della realtà in quanto tale.

La funzione dell' essenza non è quindi quella di specificare la realtà, ma di strutturarla, perché l' essenza si trova nelle realtà sostantive e si tratta di un momento fisico, ed è questo senso che l' unità strutturale della cosa è una costituzione fisica individuale. La polemica con Aristotele e con il tomismo si basa sulla negazione della sostanza come struttura delle cose, così come della negazione della via epistemologica tradizionale della concezione di Dio in quanto realtà oggetto, e in favore della concezione di Dio in quanto fondamento della realtà in quanto tale, in quanto la questione dell' esistenza della cosa esterna non incombe direttamente alla ragione, ma alla nozione primordiale di realtà la quale eccede le pure capacità razionali e che è la verità della fede. Infatti il potere del reale non si iscrive nella causalità ma nell' essere fisicamente determinante, perché la realtà è innanzitutto il carattere fisico delle cose e formalmente è il determinante fisico anche del mio essere assoluto, ed è questo carattere fisico che domina l' essenza della religazione.

²²⁴ *ibid*

Il tema della religazione appare nell'articolo del 1935, "*En torno al problema de Dios*", contenuto in *Naturaleza Historia Dios*, in questo scritto si cercava di ritrovare il legame del carattere dell' essere rilegato alla realtà, rispetto a un fondamento che si trova al di fuori dell' esistenza umana, in nome di un' essenziale apertura della persona a qualcosa che essa non è, ma grazia alla quale sì che lo è. La religazione può essere compresa a partire dal cristianesimo, il quale ha realizzato l' elevazione dell' uomo alla dignità di persona, capace di unirsi grazie all' amore a un altro essere personale; la persona, in quanto essenza aperta, è capace di ricevere la chiamata di Dio: l' amore personale umano crea un ambito nel quale si realizza la comunicazione con il Dio personale, nella sua perfezione infinita come amore effusivo.

Allora la realtà in quanto fondamento ultimo, in quanto determinante per la realizzazione personale dell' uomo, non si identifica con le cose reali concrete, perché essa è un momento delle cose e trova il suo fondamento in una realtà assolutamente assoluta, la realtà di Dio, la quale giustifica il potere che esercita la realtà su ogni azione umana. Per cui, nonostante le dichiarazioni di costruire una metafisica prettamente mondana, Zubiri si incammina in una metafisica ultramondana quando riconosce lo statuto delle cose in quanto create, e non solo come componenti del mondo:

"Puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal [...]. Sólo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se "ultimarà" en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado".²²⁵

La tendenza a isolare l' idea di creazione dalla metafisica, in quanto idea teologica che presuppone una credenza religiosa a un Dio personale, viene dal fatto che essa

²²⁵ Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pag. 201; cfr pp. 472-473.

è una verità della fede e non della ragione e per cui non spetta al filosofo investigare su una verità dogmatica che appartiene al *depositum* della Chiesa. Ciò nonostante, la filosofia “pura” di Zubiri si apre a Dio in quanto realtà ultima e fondante di tutto il reale e sulla rivelazione storica in Gesù Cristo. La proposta metafisica di Zubiri si struttura a partire dalla manifestazione e dalla rivelazione divina, considerando Dio come la realtà essenzialmente esistente e come sostantività piena e realtà “*de suyo*” essenzialmente ultramondana.²²⁶

“Apelamos justamente a la realidad de Dios. Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no está probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y por tanto, es lícito contar presumiblemente con ella en la teoría de los trascendentales”.²²⁷

La realtà in quanto “*de suyo*”, sorpassa i contenuti concreti nei quali si attualizza, in nome di una formale struttura trascendentale. E questa struttura è innanzitutto fisica, cioè reale. Il termine fisico, come abbiamo già visto, non solo ha un senso positivo, in quanto indica ciò che è reale, ma riguarda anche il sapere metafisico. Non c'è nessuna opposizione tra il fisico e il metafisico, perché il fisico è in quanto tale, un carattere formalmente metafisico.²²⁸

²²⁶ Ivi pp. 430-431, 434, 436, 467, 468, 474, 514.

²²⁷ Ivi, pag. 432.

²²⁸ Rimandiamo ancora una volta alla *Nota General* in *Sobre la esencia*, op. cit., pag.11

11. 3 Meditazione metafisica

La meditazione metafisica, la ricerca radicale della realtà nasce da una decisione personale, da qui la scelta del linguaggio, proprio e comune, secondo una dimensione temporale e permanente. Il dialogo con *Sobre la esencia* comporta abbracciare interamente il pensiero di Zubiri, non solo quindi ciò che evince come strettamente filosofico, ma anche il residuo concettuale che non si può spiegare solamente a partire dalla filosofia. È inevitabile collocare il nostro autore all' interno del mondo filosofico contemporaneo, e vincolarlo al progressivo allontanamento dalla soggettività, quale fondamento indiscusso per conoscere la realtà. Come ha illustrato Zubiri all' inizio del suo lavoro, l' idealismo non ha fatto altro che spingere l' uomo verso una chiusura in se stesso, impedendole una legittima apertura al mondo. A partire dal potere del soggetto, si stabilisce una proiezione nel mondo, che fa sì che l' uomo si trasformi in un momento dello spirito assoluto, perdendo così la sua vera religazione a Dio e al mondo in quanto tale.

La tensione costitutiva che apre la dualità soggetto oggetto, riproponendo ancora una volta le irrisolte questione sulla realtà, sull' essenza e sull' essere aprono il cammino metafisico zubiriano, ispirato non solo dal suo soggiorno universitario in Germania, ma anche dalla tradizione greca, dalla teologia medioevale e dai Padri della Chiesa. Attraverso un vivo dialogo con Aristotele e con la Scolastica si stabilisce un imponente sistema metafisico impegnato verso la realtà e in concreto all' essenza reale, il quale è l' oggetto immediato dello spirito incarnato. Ed è così che, per Zubiri, tra ciò che è fisico e tra ciò che è metafisico, non c'è una differenza sostanziale, in quanto sono intimamente compenetrati e vincolati alla domanda sull' 'essere, sul mondo e sulla verità, in una situazione trans-reale, trans-fisica, metafisica. Il punto di partenza è dunque proprio quello di aprirsi alle cose, scoprendo la loro essenza fisica in quanto momento della loro realtà, perché la

metafisica di Zubiri è una metafisica mondana, installata nella realtà e da essa nasce la verità, prima ancora che dalla conoscenza: la cosa è un' individualità conoscitiva per il mero fatto di possedere un sistema costitutivo chiuso.

Zubiri si concentra su una elaborazione in cui l' essenza è tutt' uno con la realtà, senza nessun tipo di mediazioni concettuali, come la logificazione o l' entificazione elaborate da Aristotele. Per cui, anche se il logos facilita l' accesso alla realtà, attraverso la sua affermazione e descrizione, Zubiri opta per una funzione legata indissolubilmente alla realtà, che pretende, come abbiamo visto, superare l' ambito delle definizioni e raggiungere una correlazione con la realtà in modo preciso, autentico e profondo. L' autonomia dell' essenza è in relazione con la sostantività e non con la soggettualità, e grazie a questo cambio si enfatizza la comprensione del reale, il quale cessa di inscrivere solo all' ambito del soggetto.

La realtà per il nostro autore è innanzitutto un sistema di note secondo la loro realtà sostantiva, e l' essenza è vincolata alla realtà fisica delle cose, per cui Zubiri ottiene la messa in moto della sostantività come parte dell' essenza e dell' attualizzazione delle cose reali nel mondo. È significativo che l' essenza sia fondamentalmente qualcosa di fisico e non una semplice categoria ontologica, perché il realismo di Zubiri, non deve essere inteso come una gnoseologia che inizi dalle cose reali e solo a partire da loro sia in grado di giustificare le azioni dell' intelletto; bisogna invece iniziare dalla realtà in quanto compresa intellettivamente, cioè in quanto meramente attualizzata.

La struttura dell' essenza si basa sull' unità delle note costituzionali, la quale unità non fa altro che attualizzare le note in quanto tali: l' unità non precede le note ma le domina, cioè è presente in ognuna delle note, le esige e le obbliga a consolidarsi. Dunque l' essenza costituisce e conferma la cosa, la fa diventare "tal" cosa. Questa spiegazione è quanto mai originale e trascende la metafisica moderna, in quanto non ha una costruzione dall' alto verso il basso, neppure impugna Dio come una struttura puramente esterna a cui il mondo rimarrebbe indifferente e alienato. Proprio l' affermazione del mondano è il passo per la riaffermazione della realtà concepita a partire da Dio, per concludersi in Lui. La spinta verso l' analisi della realtà terrena, nasce da una preoccupazione metafisica della realtà e dall' attenzione cristiana per le cose finite e dell' individuazione. L' opera non è ultimata, in

quanto l'elaborazione di una metafisica mondana deve rimettersi a una realtà transmondana, che appartiene alle ultime strutture della realtà del mondo, arrivando alle necessità della struttura metafisica della realtà in quanto creata.

Il tema di Dio non è direttamente trattato in *Sobre la esencia*, però si troviamo un riferimento frequentemente e a volte si ha la sensazione di una persistente presenza, al di là dell'essere, vicina a una soluzione ancora inafferrabile: Dio è la realtà essenzialmente esistente ed extramondana, perché, come scrive Zubiri alla fine del testo, tutte le cose sono reali, però nessuna è "la" realtà, solo lo è Dio. Ricordiamo infatti che Dio è la realtà assolutamente assoluta, ed è questa la Sua essenza metafisica: una realtà assolutamente assoluta.

Sobre la esencia rappresenta un orizzonte metafisico nel quale ritroviamo gli elementi originari del pensiero zubiriano già presenti nel testo "El Ser sobrenatural...", il quale giustifica la peculiarità irriducibile del cristianesimo, in virtù dell'economia dell'incarnazione e la conseguente deificazione dell'uomo. Questa tesi teologica è appoggiata in quest'opera metafisica della maturità, in cui il linguaggio filosofico occupa le precedenti indagini dei tratti centrali del cristianesimo, quali l'essere di Dio come infinita estasi di amore, la processione di Dio come intima effusione trinitaria, la creazione come esterna effusione di Dio, la deificazione come incarnazione e la deificazione come santificazione.

Il punto di partenza è la questione della struttura metafisica della realtà, il quale nello scritto teologico si radica nell'essere divino quale infinito estasi d'amore. Questa è la visione dei padri greci, in cui l'agape non solo significa la virtù morale, poiché in ultimo termine è la struttura metafisica della realtà in quanto tale. L'essere è allora un principio unificante e originario, così come lo è la realtà in *Sobre la esencia*. Ontologia e metafisica non conoscono ancora una differenza, però è considerevole l'assimilazione dell'uno nell'altro: l'essere è una specie primaria e radicale di operazione attiva affinché le cose siano non solo realtà, ma che si realizzino, mostrandosi secondo il "de suyo", dirà più tardi l'autore.

La perfezione dell'ente risiede nell'azione unitaria e attiva della sua realtà, e il principio dinamico è l'espressione della sua sostanza, della sua ricchezza ontologica, per

cui avvicinandosi all' infinità dell' essere, ci si approssima all' *energeia* perfetta dell' atto divino, questo significa che la causalità rimanda alla estrinsicità di questa irriduttibile attività unitaria. L' unità delle note fra loro, legittimata dall' unità sostantiva del sistema, si richiama quindi ai tratti dell' intimità, dell' originazione e della comunicazione dell' unità divina.

La profonda manifestazione è la verità ontologica: la verità radicale, unitaria e dinamica degli enti in se stessi. Il ritorno all' essere divino passa dalla questione dell' essere umano in quanto persona e la stessa concezione di Dio non può esulare dal suo carattere personale infinito, il quale produce le processioni personali attraverso il Suo amore infinito, affermando la Sua unicità e identità. La creazione è dunque l' eterna fusione di Dio, e l' uomo proviene da quest' amore, la deificazione annunciata dal cristianesimo è sinonimo di incarnazione ed equivale per altro alla santificazione, quale seconda forma della deificazione: la partecipazione reale dell' esistenza umana nella Trinità. Il sacramento è allora la radice non solo dell' incarnazione, ma anche della santificazione, e quest' ultima è corporea, perché la presenza di Cristo nell' uomo è corporea, così come lo è stato il sacrificio redentore.

Zubiri rimane fedele a questa teologia lungo tutta la sua traiettoria intellettuale, difatti tutta la creazione, in quanto posizione dell' alterità della realtà che sancisce la realtà tutta senza soffrire alterazioni, è la plasmazione della vita trinitaria, e l' uomo in quanto essere finito, è la discesa della vita trinitaria. Il nostro autore non cerca di descrivere un' immagine trinitaria, perché non è nella realtà umana a cui bisogna ricorrere per rintracciare a mo' di ricordo la realtà divina, ma esattamente il contrario, bisogna partire dalla Trinità in quanto fondamento possibilitante della struttura dell' uomo. Cosicché l' essere soprannaturale non è l' elevazione dell' uomo a Dio, ma esattamente l' opposto, cioè la discesa di Dio che si fa uomo. La filiazione dell' uomo è deiformante, in quanto grazie al Dio incarnato l' uomo è figlio di Dio; inoltre l' uomo si deifica attraverso la fede, che in ultima istanza è la consegna personale a Gesucristo, in altre parole, è l' incorporazione dell' uomo a Cristo, appropriandosi della Sua presenza reale. Dunque, secondo Zubiri, l' intera storia dell' umanità non è altro che un' esperienza d' accesso a Dio, grazie a Cristo.

Il nostro autore enfatizza la possibilità di elaborare metafisicamente una concezione coerente della divinità, e non solo, restaurare la legittimità di una concezione

metafisica alla rivelazione cristiana. Da una parte la teologia ricorre a concetti filosofici per esprimersi e dall' altro la filosofia occidentale è immersa nelle nozioni teologiche, anche se non bisogna cadere nell' errore, avverte Zubiri, di concepire la teologia cristiana a partire dalla filosofia greca, così si evince anche dalla patristica greca: la teologia ha bisogno della metafisica, ma nessuno metafisica la rappresenta in modo esclusivo, perché i concetti filosofici non fanno parte del dogma, infatti le definizioni dogmatiche non sono legate ai concetti filosofici che li esprimono.

Zubiri è ben lontano da qualsiasi tipo di sincretismo, perché come abbiamo visto, è l' orizzonte teologico che ha fatto un passo ulteriore rispetto le categorie greche, introducendo dei concetti inconcepibili per la filosofia greca, quali l' idea del Dio personale, dell' uomo come persona creata, di un Dio che si dona alla persona umana deiformandola, attraverso la grazia, e irrompendo come realtà storica.

CAPITOLO XII:

ESPERIENZA RELIGIOSA E REALTÀ ULTIMA

Il tema dell' essere umano in Zubiri, comporta accettare una nuova posizione metafisica, in quanto la peculiare struttura dell' uomo comparata alle altre realtà, è stata una dei principali detonatori del movimento metafisico, dando vita ai concetti che abbiamo fin qui analizzato, utilizzati dal nostro autore per dialogare con la filosofia tradizionale e con la filosofia contemporanea, dandoci un segnale molto importante: la problematica di Dio è il tema che ha occupato il suo modo di pensare, anche se non sempre è stato esplicitato. In *Sobre la esencia* infatti il tema di Dio è toccato nel momento della realtà ultramondana, fondamento della realtà intramondana.

La posizione dell' uomo nell' universo, e la sua storia dipendono irrefutabilmente dal legame umano con il problema divino, il quale non è un dato immediato dell' esperienza classificabile come il risultato delle scienze positive. Zubiri si installa così nella dimensione teologale dell' uomo, però non per discutere sull' uomo, ma a proposito di Dio, evitando perciò di cadere in una dimensione antropologica, per cui l' esistenza religata è una visione di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Il teologale è per Zubiri anteriore al ragionamento teologico perché riguarda intrinsecamente all' uomo, all' uomo in quanto rivelazione di Dio: l' uomo è l' esperienza fisica della realtà di Dio.

La critica che sostiene Zubiri nei confronti della filosofia moderna è quanto mai radicale, così come nel caso di Heidegger, accusato di proporre implicitamente un' ulteriore metafisica della soggettività, la quale non è altro che uno sviluppo interno dell' orizzonte del nulla, in cui l' uomo rimane separato inevitabilmente dalla creature e dalla divinità.²²⁹ La creazione *ex nihilo*, la Parola come *Logos* e la persona come soggetto, sono i problemi che Zubiri affronta nell' analisi della storia della teologia, e della filosofia. La critica svolta dal nostro autore è profonda e radicale. La posizione zubiriana di concepire la realtà rispetto all' essere, e l' apprensione rispetto al *logos*, così come la *suidad* rispetto al soggetto, proviene a nostro parere dal trasfondo teologico benedettino a cui apparteneva Zubiri, in vista della centralità del Sacramento come momento unitario dell' uomo in Cristo, in un' unità che, come abbiamo ampiamente visto, è fisica, e non meramente morale. Perché Cristo non diffonde semplicemente un messaggio, una norma, ma fonda il cristianesimo "*facendi*" cristiani. Per cui la realtà divina è un assoluto darsi, sottoforma di attività pura dell' *agape*.

La realtà di ogni cosa è, secondo Zubiri, costituita *in* Dio. Ciò non significa che Dio sia una realtà parallela alle cose reali e sia occulta in esse, ma che Egli si trovi formalmente nelle cose reali. La realtà divina è distinta dalla realtà individuale della cosa, però è costitutivamente presente in esse come realtà assolutamente assoluta, nell' ambito della trascendenza.

Come abbiamo già visto, lungo la traiettoria del nostro autore si constatano indizi di una permanente attenzione alle tematiche caseliane e alla teologia paolina.²³⁰ Infatti il Mistero di Cristo ricopre gran parte dei suoi scritti teologici e filosofici, e nonostante la divisione tra le due discipline sia rispettata, le tematiche soggiacenti ritornano in un circolo di concetti che si ripropongono trasversalmente nelle opere zubiriane. Quali per esempio, la morte e la resurrezione di Cristo, l' attualizzazione della plasmazione dei cristiani

²²⁹ Ivi pag. 438-439.

²³⁰ Ricordando ancora una volta le vicissitudine biografiche del nostro autore, diventa sempre più chiarificatore riconoscere le fonti spirituali benedettine da lui professate, che costituiscono le stesse della teologia del mistero. Seguendo gli studi svolti dalla teologa e filosofa Díaz Muñoz, sappiamo che Zubiri era in possesso delle pubblicazioni della Scuola Lacense, delle opere di Casel e dell' inedito di Warnach, in cui è costante la questione dell' atto di redenzione e della sua ripetizione storica in risposta all' appartenenza faticosa del passato.

nell' attualizzazione del sacramento, la rivelazione in quanto manifestazione della profonda verità di Dio e della salvezza dell'uomo nella partecipazione della natura divina; temi della teologia del mistero a cui Zubiri si è sicuramente ispirato, sulla scia di un ricentramento generale della teologia.²³¹

Zubiri si riferisce costantemente alla scrittura paolina e ai Padri Greci²³², valorizzando l' importanza del ritorno alla Teologia tradizionale, così impregnata dell' attenzione privilegiata nei confronti del sacramento. Costante è inoltre l' interesse filologico utilizzato nello studio delle religioni precedenti al cristianesimo, e alla ricostruzione del contesto del linguaggio paolino rispetto ai misteri ellenistici in contrapposizione ai misteri cristiani, contrariamente alla visione sincretica delle Scuole della storia delle religioni.²³³

Il nucleo teologico di Zubiri è visibile nell' arco di tutta la sua produzione, da “El Ser sobrenatural...” fino a “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía”, secondo il cammino tracciato dalla teologia tradizionale e dalla teologia del mistero. La visione unitaria paolina a proposito della comunità, la Chiesa, e dei sacramenti, vengono pienamente adottati da Zubiri, ed è proprio un ritorno a tale concezione che spinge il filosofo a una sempre più serrata polemica implicita con la teologie liberali o le teologie rigidamente tomiste. L' unificazione essenziale del mistero in quanto incorporazione sacramentale in Cristo, testa del grande corpo olistico che è la Chiesa, in cui l' essere di Cristo sia l' origine della creazione, della permanenza delle sua azione e nell' unificazione della comunità ad opera dell' *agape* divina.

La teologia offerta da Zubiri è una teologia del sacramento fondata nel mistero di Cristo, così come si evince lungo la pubblicazione de *El problema teologal del hombre*. Per far ciò, ha dovuto fondamentare la realtà e riportarla a ciò che egli considera il suo statuto originario. Il grande sforzo metafisico compiuto in *Sobre la esencia* è la prima grande pubblicazione in cui possiamo discernere le componenti filosofiche che, a nostro parere, non

²³¹ Cfr. G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri, op.cit.*

²³² Sempre secondo gli studi contenuti nell' articolo di Díaz Muñoz, in “Teología de Xavier Zubiri: fuentes, perspectiva y aporte ecuménico”, appare un elenco di tutte le opere dei Padri Greci, possedute da Zubiri. Cfr. pag. 5.

²³³ *Religions-Geschichte Schule*. La tematica sviluppata nelle Scuole di religione è anche riscontrabile nell' opera caseliana.

possono essere disgiunte dalle componenti teologiche esplicitate nei lavori successivi. Infatti il termine realtà viene integrato in entrambi i discorsi con il fine di avvicinare l' uomo alla comprensione, in quanto essere sostantivo relegato, al mistero di Cristo, in un ottica di realtà che rifugga dalla logificazione o dall' entificazione, diventando una realtà aperta e possibilante. Questa apertura è il dominio della realtà, il quale costituisce un momento del reale:

“La perspectiva del misterio o del enigma como presencia en las cosas del poder de la realidad es la importante aportación de la filosofía de Zubiri a la teología fundamental”.²³⁴

Lo sforzo di Zubiri si dirige al ritrovamento del mistero nel reale, attraverso la dimensione teologale dell' uomo, del principio dell' esistenza divina. L' uomo si realizza, cioè dalla realtà va costituendosi man mano, secondo un principio di religazione, che spinge la persona nella sfera del teologale. Così come il principio della realtà si impone all' uomo, Dio che è il fondamento di tutta la realtà, si impone nel mondo religando all' uomo, il quale partecipa della relazione di Dio a partire non dalla sua finitezza, ma a partire della sua pienezza, grazie all' esperienza cristiana dell' incarnazione.

La teologia liberale protestante costruì una sintesi teologica immanentista, che Zubiri vede come l' intento di ridurre la rivelazione come un impulso spirituale astratto, senza nessun tipo di dogma, il quale cambia i propri paradigmi dipendendo dal contesto storico in cui esso si sviluppa.²³⁵ Non è augurabile né una fede senza ragione, né un' unione

²³⁴ G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri, op.cit.*, pag. 12

²³⁵ Teologi come Barth e Bultmann cercarono di ristabilire il campo dell' umano e del divino, contrastando le basi dell' immanentismo, però secondo il nostro autore, peccarono di creare una separazione definitiva tra la fede e la ragione, tra l' uomo e Dio. Per esempio nell' opera di Barth, la tesi centrale è l' opposizione tra la religione e la rivelazione. “Las tentativas humanas por alcanzar a Dios constituyen la religión, a la que se opone la revelación divina [...] Nada hay en el hombre, tomado como hombre, que le dé la posibilidad de reconocer a Dios como Dios”. Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*, 3 volumi, Barcelona, Herder, 1981-1992, t. III, pag. 733. Bultmann cercò di purificare la fede cristiana dalle derivazioni mitiche, attraverso il metodo della desmitologizzazione del messaggio cristiano. “Crear un Dios a partir de fenómenos intramundanos, aunque milagrosos, sería sólo creer en el hombre. Una tal fe sería una fe demasiado humana”. Ibidem, t. III, pp. 744-

indiscriminata delle due. Il nostro autore scrive nel *El problema teologal del hombre: Cristianismo* che i grandi teologi del protestantesimo attuale hanno reciso drasticamente il filo che unisce la fede alla realtà.²³⁶ Zubiri infatti considera gli aspetti della religione e della rivelazione, di Dio e dell' uomo, della ragione e della fede, come realtà correlate. La rivelazione non può che non essere diretta e accolta dall' uomo. Qualsiasi risposta teologica deve sempre essere correlata a una previa esperienza di Dio, e la filosofia si chiede quale dimensione umana risponda alle strutture ontologiche o metafisiche in cui la realtà divina si manifesta²³⁷.

Lo sforzo filosofico di Zubiri si può anche considerare come un intento di superare le nuove discipline umanistiche, quali per esempio l' antropologia, le quali collocano la realtà e il suo studio come fatti precedenti esclusivamente dall' uomo, quando avviene esattamente il contrario nel sistema filosofico fin qui delineato: è l'uomo ad essere immerso nella realtà ed è proprio a partire da questa immersione che l' uomo è da considerarsi. Il realismo radicale di Zubiri è un realismo che si sperimenta nella sua radicalità, in cui la parte concettuale non può far altro che riposare su questa esperienza radicale, che è la realtà.

Di tutti i problemi che affannano l' uomo, si potrebbe dire che il problema di Dio è quello in cui tutti convergono, profondamente e intimamente, perché domandarsi intorno a Dio è un' esigenza che accompagna tutto il genere umano. Secondo Zubiri l' era

745. Zubiri afferma invece, come abbiamo visto, che l' analisi di Bultmann ha minimizzato troppo la realtà storica, tralasciando ciò che è invece fondamentale, come l' eucarestia, la resurrezione e le altre azioni di Cristo. Una dimensione teologale sradicata dalla realtà storica perde la sua fondamentazione.

²³⁶ Situando la fede cristiana nell' orizzonte di una realtà spirituale, in cui la comprensione della realtà avviene a partire dall' esperienza trascendentale e in cui la fede può essere concepita solo in quanto interpretazione del soggetto.

²³⁷ Ricordiamo che nel 1935, Zubiri si chiedeva nel saggio "En torno al problema de Dios": "La cuestión de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esta cuestión ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada", in *Naturaleza, Historia, Dios, op.cit.*, pag. 423. La terminologia dello sviluppo del saggio rimanda al pensiero heideggeriano, ricordiamo inoltre che nel 1933 Zubiri tradusse *¿Qué es metafísica?*, in Cruz y Raya, 6, 1933, pp 83-115. Zubiri descrive filosoficamente l' esperienza teologale attraverso il termine religazione, che appare per la prima volta nel saggio "En torno al problema de Dios". Negli scritti posteriori, si distanzia nettamente dalla posizione heideggeriana, sancendo la secondarietà dell' essere rispetto alla realtà, in cui l' accadere metafisico è un' apertura dell' uomo alla realtà delle cose, e in cui l' atto conoscitivo sia soggetto alla formalità trascendentale della realtà. Non è quindi un essere gettato all' esistenza, ma un essere rilegato al potere ultimo della realtà.

contemporanea, nella sua confusione e opacità, è il periodo storico che più necessità ha di domandarsi circa Dio, non solo come problema, ma addirittura ciò che come vocabolo rappresenta all' interno del linguaggio stesso, riformulando il nome di Dio rispetto all' appropriazione che se ne è fatto per mano del misticismo psicologico, tanto in voga negli ultimi decenni, rendendo Dio e la religione una nebulosa di fantastici sincretismi. La questione religiosa è quindi per Zubiri un' esigenza vitale e allo stesso tempo un problema intellettuale.²³⁸,

La realtà di Dio è allo stesso tempo la più lontana e la più vicina, una realtà in cui l' uomo si vede radicalmente immerso. Ricorrendo alla parole di San Pablo *metánoia*, nel saggio "Introducción al problema de Dios", contenuto in *Naturaleza Historia Dios*, Zubiri ci ricorda che l' uomo contemporaneo sia percosso fino alle radici della sua esistenza a una *metánoia*, a una trasformazione che tocchi profondamente l' intelletto umano, logorato dall' orgoglio di possesso e dalla facilità con cui crediamo, attraverso la tecnica e la scienza, di avere raggiunto l' essenza delle cose, la realtà ultima.

Lungo le diverse tappe della storia si vede come l' unico modo utilizzato per avvicinarsi al problema di Dio sia stato il ragionamento speculativo, anche se la cosa più importante, sottolinea Zubiri, è il fatto che la scelta di incamminarsi nella speculazione dichiara un antecedente vincolo dell' uomo con Dio. Per esempio nella speculazione scolastica:

²³⁸ Numerosi sono infatti i corsi, le conferenze e gli scritti dedicati a questo proposito: cronologicamente troviamo: "La crisis de la conciencia moderna" (1925 conferenza); "Helenismo y cristianismo" (1934-1935, corso orale a Madrid); "Entorno al problema ed Dios" (1935-1936, saggio); "La Philosophie de la religion dans le Pensée Contemporaine" (1938, corso di sei lezioni nell' Institut Catholique di Parigi) y "Problèmes de Philosophie et de Histoire de la Religion" (1939, corso di otto lezioni nell' Institute Catholique di Parigi); "El ser sobrenatural: Dios y la deificación e la teología paulina" (1934-1939, saggio); "En memoria del P. Lagrange, O.P., Doctor de la tradición bíblica" (1938, articolo); "El Problema de Dios" (1948-1949), corso di 33 lezioni; "Utrum Deus sit" (1959, conferenza); "Introducción al problema de Dios" (1963, saggio); "Trascendencia y física" (1963, saggio); "El problema de Dios en la historia de las religiones" (1965, curso di due lezioni a Barcellona); Prologo a "Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Bonaventura", di O. Gonzales de Cardenal (1965); "Reflexiones filosoficas sobre algunos problemas de teología" (1967, curso di 10 lezioni); "El hombre y el problema de Dios" (1968, curso di sei lezioni); "El problema Teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo" (1971-1972, curso di 26 lezioni); "El problema teologal del hombre: el hombre y Dios" (1973, curso di dodici lezioni nell' Università Gregoriana di Roma); "El problema teologal del hombre" (1975, saggio); "Reflexiones teológicas sobre la Eucarestía" (1981, conferenza).

“Santo Tomás, por ejemplo, tiene ante sí un público bien definido, que tiene una concepción intelectual de Dios de tipo monoteísta, (islámica, judía y cristiana). Y este público se enfrenta con Dios mediante un órgano que se llama razón, pero una razón sumamente precisa: el razonamiento metafísico griego transmitido y representado en aquel entonces por Avicena y Averroes [...]. ¿Quiere esto decir que Santo Tomás pensara que la vía primaria intelectual por la que el hombre accede a Dios fuera la metafísica de Aristóteles? [...] La primera dificultad con que Santo Tomás tropieza no es la de San Anselmo, para quien en la idea del máximo cogitable está ya incluida su existencia, sino una dificultad distinta [...] La idea de que Dios es objeto no sólo de inteligencia, sino también de otras dimensiones del ser humano.”²³⁹

Ogni azione umana è fondata su un momento ultimo che ne determina la natura più intima, il carattere secondo il quale l' uomo è come tale, una realtà “sua”: la *religación*. Nessuna esperienza morale, né psicologica né come fenomeno sociale, sta alla base della *religación*, al contrario, sono quelle ad esserle conseguenti. La *religación* è il fondamento del fare umano e la deità è il carattere ultimo della realtà, della realtà intesa come trascendentale ed assoluta. La deità è una realtà personale, indipendente. La causalità che l' accompagna è puramente statica, pura volontà che si exteriorizza, puro *agape*.

“El amor es la forma suprema de causalidad. De ahí que, como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación en amor. Sólo habiéndolo aprehendido así tendremos la justificación última de la afirmación de Dios.[...] Deidad, realidad primera, realidad personal y libre, esto es, deidad, realidad divina, Dios: he aquí los tres estadios en el descubrimiento intelectual de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos no demostrativo, sino simplemente mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones

²³⁹ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 407- 408.

de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso intelectual de Dios.²⁴⁰

Considerare seriamente il problema di Dio, significa dirigersi ai presupposti della presunta dimostrazione. Zubiri analizza questa questione paragonandola a quella dell' esistenza di un mondo esteriore, così tanto discussa in filosofia. Per esempio vediamo come nell' idealismo si sia negata l' esistenza esteriore in nome di un soggetto autosufficiente, chiuso in se stesso, lasciando la realtà a un' esistenza inconoscibile. Dalla parte opposta troviamo il realismo, il quale basandosi sull' evidenza del' interiorità del soggetto e del principio causale, dichiara l' esistenza della realtà come manifestazione di un fatto evidentemente esteriore al soggetto percettivo.

Queste due correnti partono dal presupposto che la realtà sia un fatto aggiunto all' esistenza del soggetto.²⁴¹ Invece, il soggetto, secondo Zubiri, appartiene alla struttura ontologica della realtà²⁴², perché considerare il problema di Dio vuol dire considerare l' uomo, e precisamente quella dimensione umana a cui questo problema appartiene. Per riconoscere quale sia questa dimensione, bisogna innanzitutto vedere in cosa consista l' essere del uomo, cosa voglia dire per l' uomo essere una persona.

In maniera lucida e funzionale, Zubiri tocca questa questione in undici brevi punti, nei quali sviluppa una serie di importanti proposizioni, partendo dall' affermazione che l' uomo esiste già come persona, risolvendosi nella realizzazione di divenire una persona. La vita in quanto tale è una missione, e questa è l' impulso che spinge l' uomo ad agire con e fra le cose, fondamentalmente legato alla realtà:

²⁴⁰ Ivi, pag. 414.

²⁴¹ Zubiri non ha intenzione di trattare direttamente dell' esistenza di Dio, ma del problema di Dio. Questo è il proposito dichiarato da Zubiri nella premessa di "En torno al problema de Dios", pubblicato nel 1935 nella *Rivista de Occidente*, e contenuto anch'esso in *Naturaleza Historia Dios*, con il *Nihil obstat* della censura ecclesiastica del 4 ottobre 1943.

²⁴² Si intuisce già nei saggi pubblicati in *Naturaleza, Historia, Dios* quali saranno le linee guide dello scritto del 1962: la filosofia è filosofia della realtà in quanto realtà, ed essa è metafisica, per tanto la dialettica di Zubiri si dirige a smontare le teorie riguardanti il soggetto, l' ente, la fenomenologia e l' ontologia.

“[...] estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es «religación». [...] nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser.*”²⁴³

L' esistenza umana si instaura nel “con”: nella relazione che abbiamo con noi stessi, con gli altri e con le cose. Perciò la realtà non è un dato esterno aggiunto al soggetto, essa si attualizza nell' uomo grazie all' apertura di quest' ultimo, in altre parole, è proprio la *religación* che si attualizza formalmente nell' uomo, ma che incide anche su tutto il resto, gettando sul reale una luce rischiarante.

“Y, desde el punto de vista cristiano, es evidente que sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación.”²⁴⁴

La religione viene ad essere l' attualizzazione della *religación* dell' uomo. L' esperienza religiosa fonda l' essere dell' uomo e si esprime primariamente con il culto: l' attualizzazione del riconoscimento di Dio, meglio detto, della deità. Qui la ragione umana potrà solo abordare il problema di Dio a partire della realtà, e potrà farlo proprio in nome della precedente struttura ontologica insita nell' indole umana: la *religación* illumina la deità. Il fatto che la religación sia un fondamento che riguardi l' uomo, non significa in assoluto che il problema di Dio sia qualcosa di soggettivo, così come non lo sono le cose. Già in *Sobre la Esencia* il nostro autore esplicita la problematica di Dio come la realtà essenzialmente esistente e, implicitamente, come la sostantività piena e la realtà “de suyo” essenzialmente ultramondana.²⁴⁵ Il filo conduttore di tutta l' opera è una ricerca che dalla

²⁴³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pag. 428.

²⁴⁴ Ivi, pag. 430.

²⁴⁵ Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pag. 432 e pag. 514.

filosofia intramondana s' innalza al discorso metafisico, per giungere finalmente alla realtà ultima e fondante di tutto ciò che è reale. La realtà divina è implicita alla formalità dell' oggetto metafisico.²⁴⁶

La differenza tra Dio e l' exteriorità delle cose consiste nell' incontro dell' uomo verso questi. Se rispetto alle cose, è l' uomo che ne va in cerca, creando così dei vincoli e aprendosi alle possibilità del reale, rispetto a Dio si dirà piuttosto che l' uomo si trova già *in* Lui. Egli proviene da Dio e ogni spostamento verso di Lui, non è nient' altro che un venir portati da Lui verso di Lui.

“La presunta controversia entre un llamado método de immanencia y un método de trascendencia no tiene sentido, porque lo que no tiene sentido es necesitar de un método para *llegar* a Dios. Dios no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto. Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo la religación en que somos abiertos a El, y en esta religación se nos patentiza Dios.”²⁴⁷

La nostra capacità di conoscere, la motivazione che ci porta ad interessarci a ciò che si situa nell' esterno, appartiene secondo Zubiri, alla nostra indole: la nostra esistenza si basa sull' apertura del nostro essere alle cose esterne.²⁴⁸

²⁴⁶ La voce primaria dell' esigenza di *Sobre la Esencia* è creare un discorso metafisico che possa superare l' orizzonte filosofico legato alla nozione di sostanza fino ad Hegel. Nonostante la struttura dell' opera sia rigorosamente filosofica, la lettura lascia aperta la possibilità di una realtà divina che sia l' ultima e la fondante: “Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y por tanto es lícito contar presumiblemente con ella en la teoría de los trascendentales”, *Sobre la esencia, op. cit.*, pag. 237.

²⁴⁷ Ivi, pag. 435.

²⁴⁸ Quando nel 1935 Zubiri scrisse questo saggio, era vincolato all' ontologia di Heidegger, e la domanda costante sulla natura dell' essere delle cose, farà strada al superamento della visione heideggeriana, a favore dell' ultimità del reale sull' essere

La conoscenza umana si dirige, da una parte alle cose che ci sono, e dall'altra alle cose che stanno alla base stessa della nostra esistenza: Dio. Ancora una volta l'urgenza del problema di Dio tocca la nostra intellesione e ci protrae alla ricerca di ciò, che non solo c'è, ma che fa possibile l'esserci. Da qui la difficoltà di considerare Dio secondo la categoria dell'essere.

“Es decir, no es que, de un lado, haya existencia humana y de otro Dios, y que «luego» se tienda el puente por el cual «resulte» ser Dios quien hace que haya existencia. No: el modo primario como para el hombre «hay» (si se quiere emplear la expresión) Dios, es el fundamental mismo, mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentado es la deidad. De ahí que sea un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del «es» para Dios. [...] No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente; y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema* teológico.”²⁴⁹

Zubiri intende questo problema come una problematica che non solo riguarda Dio, ma tutto ciò che sia coinvolto nell'idea dell'essere. Ripercorrendo brevemente le diverse posizioni della tradizione rispetto all'idea dell'essere, Zubiri prende come esempio Aristotele, secondo il quale la sostanza non è altro che l'essere in quanto esistenza sufficiente e separata, a cui si oppone l'accidente. Questa considerazione parte dal fatto che le cose, essendo vincolate dal movimento, una volta generate siano sufficienti a se stesse. San Tommaso invece considera le cose in opposizione al nulla, e la sostanza è ciò che procede direttamente da Dio.

L'essere non è inerente al movimento, ma alla creazione *ex nihilo*. Questa creazione è la creazione divina, per tanto trattandosi del problema di Dio, anche la sua creazione, il mondo, diventa problematico. Il concetto di *religación* converte il problema di Dio

²⁴⁹ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 441 – 442.

a una visione che abbraccia tutto il sentire, in quanto avviene nel fondamento dell' esistenza umana. Questa, la *religación*, è la scoperta primaria rispetto a Dio e solo a posteriori prende validità ogni atteggiamento discorsivo di dimostrazione nei riguardi di Dio.

“Esto es, queda en pie el problema de la índole propia de la divinidad. Porque no me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado: la constitutiva religación de la existencia humana. Desde el momento en que entender es siempre entender lo que hay, resultará que toda existencia tiene un problema teológico, y que, por tanto, es esencial a toda religión una teología. La teología no se identifica con la religión, pero tampoco es un apéndice reflexivo, fortuita y eventualmente agregado a ella: toda religión envuelve constitutivamente una teología. No pretendía más.”²⁵⁰

La questione di fondo risale agli inizi dell'incontro del cristianesimo con la filosofia. Ebbene la proposta di Zubiri si dirige quindi a ristabilire la configurazione unitaria di teologia e filosofia, nell' ambito di ciò che chiama dimensione teologale, la quale, in ultimo termine, egli considera come teologia fondamentale.

“Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza. [...] La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos, irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la

²⁵⁰ Ivi, pp. 444 – 445.

postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador.”²⁵¹

12.1 *Helenismo y Cristianismo*

All' inizio di questo lavoro abbiamo brevemente analizzato il testo contenuto in *Naturaleza, Historia, Dios*: “El Ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. In questa terza parte lo riprenderemo mossi dal proposito di evincere, dalle bellissime considerazioni di Zubiri, l' intenzione guida delle riflessioni filosofiche contenute nella sua metafisica. Prima però ci soffermiamo sul corso “Helenismo y Cristianismo”²⁵², da cui sono nate le riflessioni che porteranno alla stesura del “*Ser sobrenatural...*”, che comprende le ultime lezioni di Storia della Filosofia impartite all'Università di Madrid, durante gli anni 1934-1936. L' importanza di poter leggere finalmente la sua pubblicazione, apporta nuovo vigore rispetto all' interpretazione delle influenze assunte da Zubiri in quegli anni, e ci servono per capire con maggior completezza le sue posteriori riflessioni teologiche.

Una parte importante del corso si concentra sull' interpretazione della Lettera agli Efesini, considerata autentica, e di conseguenza sulla determinazione del cristianesimo

²⁵¹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pag. 55.

²⁵² X. Zubiri, *Cursos Universitarios. Volumen IV*, Alianza Editorial, Madrid, 2014

secondo l'interpretazione paolina²⁵³. L'analisi svolta nelle sue lezioni universitarie ci dimostra l'intenzione ontologica della deificazione nel cristianesimo e di come l'influenza del modernismo sul giovane Zubiri sia ormai superata, pur riconoscendo gli sforzi dell'ermeneutica liberale e modernista, evidenzia la povertà delle argomentazioni nella transizione delle origini del cristianesimo a San Paolo, e nella costante di presentare Gesù senza cristianesimo, riducendo il Suo messaggio al mero insegnamento morale e rendendo dunque ancora più urgente la domanda sulla possibilità del cristianesimo come religione della redenzione a partire da Gesù.

Zubiri dialoga con la scuola teologica di Tubinga, e in particolare con Baur, che influenzato dalla filosofia hegeliana, interpretò dialetticamente le origini del cristianesimo, risaltandone l'autonomia raggiunta rispetto all'ebraismo, la caratteristica propria della partecipazione dello spirito finito allo Spirito Assoluto, attraverso la Fede. San Paolo rappresenterebbe quindi questo principio di autonomia in contrasto con la tendenza di San Pietro, il quale afferma la particolarità dell'ebraismo all'interno dell'universo cristiano. La posizione di Baur viene considerata una delle più solide nell'orizzonte della teologia speculativa del diciannovesimo secolo, tuttavia il nostro autore vede tutta la debolezza di questa teologia quando pretende applicare i propri schemi alla storia, e di come l'interpretazione vigente di San Paolo, abbia poco a che fare con lo spirito della filosofia hegeliana, così come la distinzione tra anima e corpo, lontana dalla concezione paolina di carne e spirito, e la questione più grave, la mancanza da parte di questa teologia di spiegare la relazione tra Gesù e le origini del cristianesimo.

“Lo cierto es que la especulación hegeliana sumada al “fideísmo” de Schleiermacher ha sido el fundamento de la especulación religiosa del siglo XIX en sus tres direcciones: historia religiosa, historia crítica de elementos,

²⁵³ Friedrich Schleiermacher viene citato spesso nel corso “Helenismo y Cristianismo”, come predecessore delle nuove linee di ricerca della teologia contemporanea. Schleiermacher considera infatti Pablo e le origini del cristianesimo nell'ambito strettamente religioso, cioè nell'ambito della dipendenza assoluta del sentimento rispetto a Dio e al Verbo incarnato. Nonostante il riconoscimento delle apporti teologiche fornite, Zubiri si distanzia da Schleiermacher sulla questione della definizione di religione come puro sentimento, dato il facile slittamento che questa visione può generare verso un pietismo di scarso contenuto dogmatico. Per Zubiri il fatto religioso influenza l'intera realtà dell'uomo e non solo l'aspetto volitivo.

teología crítica. Estas tres cosas dependen de la teología hegeliana sobre todo. Hasta ha llegado a derivar de ella una historia de los dogmas como ciencia positiva.”²⁵⁴

La storia dogmatica e delle religioni sorgono da Hegel, dallo spirito oggettivo visto come fenomeno ed essenza della religione in quanto tale. Il momento dialettico dello spirito oggettivo si fonda nello spirito assoluto, il quale si è rilevato necessariamente. E così la realtà tutta è storica in quanto accade nello spirito assoluto, per cui la rivelazione avviene nello spirito assoluto e per lo spirito assoluto; ciò significa avvicinarsi al NuovoTestamento con un approccio storico critico, investigando i testi sacri non secondo la loro vicinanza a Cristo, ma come manifestazione dello spirito assoluto, ed è proprio in San Paolo che la teologia hegeliana risolve il problema storico dell’ origine del cristianesimo come religione: la parola di San Paolo rappresenta il momento in cui il cristianesimo diventa religione assoluta dello spirito assoluto. Ed è così che la metanoia paolina, secondo la concezione della teologia hegeliana, è l’ unica forma in cui lo spirito finito può esistere nell’ infinito, in quanto conversione dialettica. Questa ricostruzione del cristianesimo, second Zubiri, non è altro che una spiegazione hegeliana farcita di pregiudizi: tutto viene considerato attraverso un’ idea previa di religione, ottenendo una costruzione storica predeterminata.

Un’ ulteriore posizione analizzata dal nostro autore è quella di Weiss e della scuola escatologica. Anch’ essa pretende di comprendere lo spirito assoluto dallo spirito personale, e la Rivelazione avvenuta in Cristo, diventa la biografia individuale di Cristo e della storia intera, in cui la Chiesa mantiene un legame esterno con Cristo, rappresentando solamente la mancata venuta del Regno. Secondo il nostro autore la pretesa di Weiss precede da una interpretazione positivista del fenomeno religioso, come uno stato di coscienza, non più assoluta, ma soggettiva: considera Cristo in sé, svincolato dalla Chiesa, in un’ escatologia racchiusa nel nome della predicazione di Cristo e dell’ imminente venuta del Regno.

²⁵⁴ X. Zubiri, *Cursos Universitarios Volumen IV, op. cit.*, pp. 94-95.

Giungiamo così ad Harnack²⁵⁵, il quale non fa altro che seguire la tradizione protestante moralista, vedendo il Vangelo come una predicazione della fede e degli insegnamenti di Cristo. Ed è a lui a cui si sta riferendo Zubiri quando parla di una storia dei dogmi in quanto scienza positiva. La risposta che fornirà Loisy, di cui abbiamo già parlato nella prima parte, sarà invece totalmente opposta e in continuità con quella di Weiss, in quanto l'attenzione la sua attenzione si dirige alle comunità cristiane primitive, aprendo una dissertazione sul Vangelo e la sua relazione con la Chiesa, dando luogo a una visione, secondo Zubiri, che ridurrebbe il Vangelo a una escatologia, al cui centro troviamo Cristo spoglio da qualsiasi termine divino: Cristo, per Loisy, sarebbe un uomo che non avrebbe previsto il suo tragico finale ed il cui sacrificio sarebbe stato assolutamente involontario, frutto delle punizioni vigenti a Roma. Solo le allegorie e le profezie paoline sarebbero in ultimo termine le responsabili nell'aggiungere uno statuto oltremondano all'uomo che si convinse di essere il Messia. La redenzione è qui negata, e con la morte di Cristo termina il sogno del Vangelo, e tutto ciò che verrebbe dopo sarebbero solo apportazioni paoline.

“La contestación de Loisy a la pregunta de cuál es la realidad histórica de Cristo es: un obrero que sueña y reúne gente inferior y fracasa con su sueño. Pero se descubre “que la edad de oro está por venir, que el prójimo es toda la humanidad, que la religión es cordial, de amor, que la ley del universo es bondad, que hay que arriesgar los bienes materiales por los espirituales”. En esta vaguedad queda la crítica textual de Loisy”.²⁵⁶

La Chiesa secondo l'interpretazione di Loisy, non è dunque fondata da Cristo, ma su Cristo, sul suo fallimento. Questa concezione la riscontriamo anche nell'argomentazione di Baur, quella che pretende di comprendere Cristo solo a partire dalla realtà del cristianesimo. Ebbene Zubiri critica vivacemente questa posizione, prendendo in esame la debolezza con cui si affronta il problema religioso, considerandone solo le

²⁵⁵ Zubiri possedeva nella sua biblioteca personale vari libri di Harnack, come *Dogmengeschichte* (Leipzig, 1922), e anche varie opere di Loisy, come *L'évangile et l'église* (Paris, 1908).

²⁵⁶ X. Zubiri, *Cursos Universitarios Volumen IV, op. cit.*, pag. 148.

conseguenze positive e rafforzandone l'immagine nostalgica di una religione perduta, o come la concepisce Loisy, di una religione la cui essenza riposi nella solidarietà umana, e il cui ideale esista nelle coscienze umane, all'insegna dell'esigenza di un'esperienza religiosa.

Secondo il nostro autore, tutta la concezione modernista eviterebbe il momento divino, emarginando la religione a una definizione basata sulla superficiale idea di esperienza, quando il problema deve invece ricadere sulla religione in quanto tale, perché l'esperienza religiosa non può spiegare la religione, in quanto è proprio dalla religione che si spiega l'esperienza. Per fare maggior chiarezza, Zubiri si concentra sui presupposti di una concezione storicistica, secondo la quale il cristianesimo non sarebbe altro che una religione sorta dalle relazioni con le altre religioni. Questa posizione storicista, nega di individuare la religione nell'individuo, trasladando la questione alle comunità di fedeli, in cui la religione diventerebbe storia, eludendo per completo le esperienze dell'uomo religioso e ricercando il fondamento nello spirito oggettivo, come il rito religioso o il culto, per imporre, secondo Zubiri, un'opaca relazione tra la religione e il suo rito, rimandando il problema ontologico, a cui incombono tutte le storie delle religioni.

“La gris terminología del positivismo nos ha acostumbrado, repetimos, a llamar hecho a las cosas todas, pero las hay que existen a su manera y no son hechos [...] Se ha llamado hecho a todo lo existente. Dios no es un hecho. Es más que un hecho. Mientras no se haga una ontología del hecho, no se podrá llamar hecho a la religión.”²⁵⁷

Riprendendo Hegel, Zubiri muove una critica alla visione di religione e di necessità interna che deve risiedere sul fatto religioso in nome del dualismo tra essere ed apparire. L'intenzione latente nel discorso hegeliano non è quella di sopprimere il fenomeno, ma di individuare la relazione tra l'essere e il fenomeno; la risposta è allora all'insegna della necessità universale: Dio è necessario alla religione in quanto spirito assoluto, così come

²⁵⁷ Ivi pag. 92.

l'uomo vincola la sua necessità in quanto spirito appartenente all' assoluto. Secondo la dialettica hegeliana quindi, la religione non eleva, ma inizia solo dopo la elevazione, quando lo spirito finito può vivere nello spirito assoluto: è la vita di Dio nello spirito assoluto.

“En la vida religiosa, la verdad religiosa es una vida que en el hombre transcurre: la vida de Dios *en* el espíritu finito. Una historia que acontece a Dios en un cierto momento. La verdad religiosa (Cristo) parte de Dios, va al hombre y retrocede hasta él otra vez. El cristianismo es la verdadera religión para Hegel, en tal sentido.”²⁵⁸

Il fenomeno religioso è innanzitutto un fenomeno che appartiene alla religione. Questa posizione, apparentemente tautologica, è il punto di partenza della dissertazione di Zubiri sulla teologia liberale ed escatologica, liberando la teologia paolina dai concetti presenti solo a partire dal diciannovesimo secolo. Per questo il ritorno ai testi paolini è di somma importanza, per restituirne il senso cristiano, spoglio da qualsiasi concezione hegeliana, sentimentale o di scuola delle religioni. Ed è a questo punto che Zubiri utilizza il verbo *religar*, per esprimere il carattere previo a qualsiasi esperienza religiosa, elaborazione concettuale o trasmissione di miti. L'originalità del cristianesimo risiede dunque nella concezione temporale, la quale si instaura a partire dalla conversione, dalla *metanoia*, che rompe con il tempo antico e si rifà pienamente alla figura di Cristo, perché è l' esistenza di Cristo che dà senso a tutte le cose.

²⁵⁸ Ivi pag. 110.

12.1.1 Il soprannaturale in San Paolo

Quando Zubiri affronta finalmente il testo paolino, il tema centrale della discussione si concentra sulla filiazione divina dei predestinati, la quale dipende dalla grazia. Se si interpreta a partire dalle categorie aristoteliche, diventa una qualità di modo riferita all'etica, se invece si considera a partire da Dio, si situa nella problematica tra naturale e soprannaturale. La questione rimonta al concetto di *physis* e al cambio di significato in Grecia e poi in San Paolo. Aristotele si basa sul concetto di movimento e lega la natura intera a questo modo ontologico dell'ente; è infatti per la negazione di movimento si spiega il dio aristotelico, il quale è atto puro. Tutti gli enti che possiedono in se stessi il principio di movimento sono enti naturali; possedere un principio interno significa *ousia*, momento di sufficienza. Aristotele identifica la *ousia* con la *physis*, sempre e quando l'ente naturale non sia stato prodotto da una *techne*, la quale rimane in totale opposizione alla *physis*.

Zubiri sottolinea la differenza di visione in San Paolo, per il quale non si stabilisce una contrapposizione tra *physis* e *techne*, perché il fattore principale non è il movimento ma l'*ex nihilo*. Il concetto di *physis* è stato ridotto drasticamente nella filosofia cristiana, passando dall'essere una *ousia* fino ad arrivare ad essere una modalità dell'ente creato. Il problema sta nella considerazione che tutto ciò che non sia naturale non debba essere per forza soprannaturale, per cui all'interno dell'ente creato avviene il soprannaturale, pur rimanendone la causalità formalmente estranea.

“¿En qué consiste la gracia como hecho sobrenatural? Hay un problema de filiación en San Pablo, por tanto, de transmisión de naturaleza. Hay que ver en qué medida no es esto un fenómeno natural, Cristo recapitula toda la

creación. Sería injusto circunscribir este problema al orden de la gracia. [...] ¿Qué es esta naturaleza divina, y qué es esta participación? Es el problema de San Pablo en los Efesios. [...] El problema está en averiguar en qué consiste la gracia como cualidad metafísicamente fundante en la cual trasciende esta participación.”²⁵⁹

Zubiri sostiene che il neoplatonismo occulti l'essenza al di fuori della natura, e sia invece la teologia paolina a promuovere la partecipazione nella natura divina, in quanto principio operativo, unendo il problema della fede a quello della ragione, e quello della grazia a quello della natura, sotto lo stesso denominatore: la persona di Cristo, nel nome della santificazione per la grazia di Cristo. In san Paolo si evince una dottrina che non solo si delinea come speculativa, ma anche e soprattutto come una partecipazione all'ordine soprannaturale: si realizza effettivamente l'esperienza soprannaturale. La dottrina paolina va concepita solo a partire dalle comunità primitive, così come il valore intrinseco dei Vangeli deve essere visto dalla continuità con la Chiesa, perché, come ricorda Zubiri in più punti, la Chiesa non si è fondata sulla critica testuale, ma sulla resurrezione di Cristo e sul culto eucaristico. I sacramenti del cristianesimo sono la causa efficiente della grazia che contengono.

Un fatto importantissimo e di distinzione, appartenente al mondo israelita e a quello cristiano, è l'introduzione del peccato nella realtà dell'esistenza umana, totalmente sconosciuto nel mondo classico. L'esistenza umana, secondo il modello classico, si riferisce alla pienezza dell'essere, e se questa viene a mancare, in nessun caso ci si richiama all'ingiustizia o alla malignità; invece nell'Antico Testamento il concetto del male colma nel proprio nel peccato. La questione del bene è per il greco un momento dell'essere, un modo di esistere nell'universo proveniente dal risultato di fattori che riguardano strettamente l'ente in questione, e in cui il bene procede dalle possibilità emergenti dalle cose, le quali già possiedono tali possibilità in se stesse: non esiste qui nessuna divisione tra il bene morale e il bene fisico. Le cose si muovono in un *cosmos* nel quale ogni ente si vede dipendente, secondo

²⁵⁹ X. Zubiri, *Cursos Universitarios Volumen IV, op. cit.*, pag. 220.

il rango che gli spetta, con gli altri enti. Il *cosmos* greco è perciò completamente indipendente dall' uomo. Le azioni umane sono considerate buone o cattive, e l' uomo è buono o cattivo in base a una disposizione radicale ed ontologica che si erge sulla *praxis*, è quindi un' etica che per natura richiama l' uomo a compiere il bene, in base a una questione di abitudine, di *ethos*. Fare le cose bene è farle secondo la *physis* umana, secondo la pienezza delle potenze di un essere. Per questo motivo Aristotele vede la *polis* come un prodotto naturale, e considera la *paideia* l' acquisizione, da parte di ogni cittadino, dell' abito della giustizia. E così anche la Repubblica di Platone, il cui problema di fondo è innanzitutto d' ordine metafisico. Tutto ciò perde ogni significato se lo paragoniamo al mondo cristiano.

L' orizzonte greco è carente del concetto di colpa e di responsabilità, in quanto l' uomo greco risponde delle sue azioni, non del suo essere. La legge nasce dalla natura umana, e non dall' assenza con Dio. Ed è qui che nasce il concetto di peccato: la trasgressione di una legge affidata da Dio agli uomini, affinché essi la possano custodire. L' esistenza dell' uomo, per il cristiano, non risiede nell' accordo con la legge della *polis* e con l' universo, bensì in un orizzonte in cui la colpa è legata al concetto di fedeltà.

“Esta fides no es sólo una creencia en lo que no se ve; esto por sí, no basta para que haya fe, por lo menos en el sentido que la palabra tiene en el Antiguo y Nuevo Testamento; la *fides* no es sólo un estado subjetivo, sino una situación en que a uno está yéndole en ello *la existencia entera*; la fe afecta al *ser entero* del hombre”²⁶⁰

In San Paolo il concetto del peccato è in stretta relazione con l' idea che il peccato appartenga a un solo uomo e da lui si sia propagato a cascata su tutta l'umanità, di conseguenza si distingue questo peccato, detto originale, dagli altri personali. Il peccato nel Nuovo Testamento, non è più un' infedeltà alla Legge, come nell'Antico Testamento, ma alla Redenzione e quindi un' infedeltà all' ordine soprannaturale.

²⁶⁰ Ivi, pag. 253.

“Estas innovaciones no se deben, en manera alguna, a influencias del pensamiento filosófico clásico en el Nuevo Testamento. Todas las analogías que pueda haber entre la ética del Nuevo Testamento y la ética estoica no pasan de ser superficiales y externas.[...] Tan no se puede decir que el pensamiento teológico del Nuevo Testamento fue una evolución del pensamiento filosófico griego que hay que afirmar justamente lo contrario: el neoplatonismo, todo él, hubiera sido imposible sin el Nuevo Testamento”.²⁶¹

Proprio l'innovazione della concezione del peccato nel mondo cristiano è, secondo Zubiri, il grande tema che refuterebbe il paragone del culto pagano e del culto cristiano. Senza citare gli esponenti della Teoria del Mistero, si evince ugualmente la presenza della posizione caseliana sull'originalità del culto cristiano al di là di qualsiasi pretesa di sincretismo storico con i culti misterici. Il culto cristiano non comporta solo l'adesione del soggetto alla Chiesa, ma l'apparizione della grazia che essi stessi contengono e producono, perché proprio attraverso il battesimo e la penitenza si compie la rigenerazione della persona, in un senso profondamente diverso da quello dei riti alessandrini, orfici o pitagorici. Ancora una volta l'accento cade sull'espansione del cristianesimo secondo l'ordine del soprannaturale e della grazia attraverso i sacramenti, ed è proprio questo il nucleo della teologia paolina, al di là di ogni costrutto prettamente speculativo.

Zubiri sottolinea come in San Paolo il peccato non sia un problema che spetti alla natura umana, la quale si trova già nella condizione del peccato originale, però non nel senso di una corruzione, ma nella dimensione della mancanza della perdita soprannaturale e della possibilità di partecipare alla Redenzione, cioè non in un modo estraneo, ma all'insegna di una radicalità che non si può spiegare solo come una riconciliazione della creatura infedele al Padre Onnipotente. Nel Nuovo Testamento si prospetta la giustificazione del peccato originale attraverso la Redenzione, coinvolgendo radicalmente l'intera esistenza umana, in nome della possibilità che la natura umana possiede di ringraziarsi o di sgridarsi da Dio. La Redenzione, avvenuta in un modo radicale, offre la possibilità di partecipare all'ordine

²⁶¹ Ivi, pag. 255.

soprannaturale, restaurando la comunione con il Padre, attraverso l'incarnazione e l'assunzione dell'umanità a Dio.

La Redenzione non è da considerarsi solo come un accadimento circoscritto a un determinato momento storico, ma come a un evento avvenuto una volta per tutte: non viviamo le conseguenze di quell'atto, ma viviamo nella Redenzione ogni volta che celebriamo, in modo reale e fisico, l'Eucarestia. Zubiri si interroga sul senso di una storia del cristianesimo, quando in realtà esso è atemporale, in quanto la sua presenza è permanente nell'intera umanità, perché avviene in ogni momento della storia umana. Dice con contumacia Zubiri:

“Todas las estéticas y maravilladas alusiones al cristianismo primitivo no dejan de ser solamente eso; y la apelación a las formas históricas del cristianismo primitivo no es sino un refugio nostálgico de personas que creen suplir con su nostalgia su falta de cristianismo. El cristianismo sólo puede aparecer como historia al que está fuera de él, no al que está dentro. [...] Hay quienes se entusiasman con una misa del siglo III, pero no tienen interés por oír una en el siglo XX. Naturalmente esto no es cristianismo.”²⁶²

Il passaggio dall'ellenismo al cristianesimo non viene qui analizzato da un punto di vista esterno e quindi secondo un'analisi culturale dei fattori che hanno portato da una cultura a un'altra, perché l'interesse non si rivolge alla storia della morfologia dei fenomeni, così come viene invece preso in considerazione dalla critica moderna. L'interesse di Zubiri è un problema filosofico, però non nel senso di convertire il problema nello studio di due diversi sistemi filosofici, ma di far luce sulla questione spirituale dell'uomo cristiano nei confronti di una vita teoretica che esuli dal concetto aristotelico. La grande pretesa di Zubiri è dunque quella di mettere in discussione la teologia del XIX secolo e la sua definizione di religione secondo i parametri speculativi dell'epoca, che consideravano, senza mezzi termini, il fatto

²⁶² Ivi, pag. 267.

religioso solo come “fatto”. La teologia speculativa parte dalla speculazione per conoscere la religione e non dalla religione per poi riconoscerne il carattere speculativo. Inoltre, osserva Zubiri, tutta questa pretesa speculativa non fa altro che portare a correnti ben poco affini, come la storia delle religioni o la psicologia religiosa.

È proprio la teologia paolina, secondo Zubiri, che fornisce la risposta circa cosa si debba intendere per religione. Infatti tutta la predicazione paolina è una spiegazione della vita soprannaturale e in quanto radicale, non può essere ridotta semplicemente a un “fatto”. Il cristianesimo irrompe nell’ essere dell’ uomo esprimendosi attraverso la *fides*, la quale abbraccia tutte le manifestazioni della sua esistenza: questa è la comunità ecclesiale, al cui interno, e solo a partire dall’ interno, si crea il *logos* del *Teos*. Nessuna transizione esterna ha preso forma nel cristianesimo, perché l’ inizio del *logos* è qui concepito a partire dalla radicale espansione dell’ esistenza umana, all’ insegna della via soprannaturale: una scossa che si propaga all’ essere totale dell’ uomo, ed è solo grazie alla *fides* che si plasma una determinata forma intellettuale e una determinata organizzazione ecclesiastica.

“Se quería ver entonces en la razón humana, de un lado, la obra de los filósofos griegos; de otro lado, el imperio romano; de otro, el cristianismo; ahora bien, esto no tiene realidad histórica. La inteligencia no ha entrado en el cristianismo, sino al revés: el cristianismo es la radical expansión de algo que estaba ya en el fondo del hombre.”²⁶³

La teologia paolina non si fonda né in un sentimento, né in un’ esperienza psicologica, ma su un fatto religioso integrale che coinvolge l’ essere intero dell’ uomo. Nonostante non si affronti ancora in questo corso la tematica della deificazione, questa è la dimensione ontologica che sta alla base, nella quale si sottolinea l’ importanza dei cristiani in quanto figli di Dio. Zubiri si dirige alle lettere agli Efesini, perché in essa trova elementi sufficienti per affrontare la questione ontologica, gli serve quindi come punto di partenza per

²⁶³ Ivi, pag. 275.

inoltrarsi nei diversi problemi teologici, dai quali prende avvio il suo sistema metafisico, base concettuale di questa teologia, il quale mette in luce la povertà dell' ontologia che fino ad' ora ha preso in considerazione le questioni teologiche. Per esempio, impugna la questione del peccato e della sua dimensione totalizzante nei confronti dell' esistenza intera dell' uomo, non assimilabile al mondo greco, il quale vede il peccato come un difetto all' interno del cosmo, e a quello ebreo, che come abbiamo visto, riduce il peccato a un' infedeltà alla Legge, mostrando così il netto salto della concezione paolina rispetto alle tradizioni precedenti.

Di fronte all' esistenza avvolta dal peccato, abbiamo nel cristianesimo, la filiazione divina, perché la Redenzione è un avvenimento ontologico e la giustificazione consiste nella rigenerazione della natura umana. Ed è qui che si inserisce l' affermazione della novità dei sacramenti cristiani, non come meri riti di purificazione, ma come l' espressione della grazia che contengono, all' insegna di una radicale trasformazione dell' esistenza umana, così come espone la teologia del mistero di Odo Casel e ancor di più con Warnach per quanto riguarda il problema delle ricezione del sacramento inteso come un qualcosa avvenuto nel passato, e affermazione invece la più radicale attualità. Possiamo ipotizzare che durante questo corso nell' Università Centrale di Madrid, Zubiri abbia ommesso la teologia del mistero per motivi di prudenza, la quale riapparirà implicitamente, come abbiamo già sottolineato, nel testo " El Ser sobrenatural...".

L' apporto di questo testo universitario apre sicuramente la strada a importanti domande sulla presunta affiliazione di Zubiri alla corrente modernista, perché come abbiamo già visto, i biografi hanno evidenziato la profonda influenza che il modernismo ha riscosso sul giovane filosofo. Ciò che si evince dal corso "Helenismo y cristianismo", ci porta invece a ridimensionare questa fascinazione e a sottolineare come essa sia stata abbandonata già all' altura di queste lezioni universitarie.

Ancora una volta l' accento della discussione cade sulla questione del Gesù storico e del Cristo della fede, e sulla pretesa delle correnti liberali di immaginare un Gesù maestro morale, prescindendo dal cristianesimo in quanto religione della redenzione, perché ciò che si disputa nel fondo è la possibilità della Rivelazione particolare di Dio. Cioché da

un lato si schiera la posizione dell' immanentismo e dall' altro la posizione dell' estrinsecità, le quali provengono da una visione dualistica della metafisica tipica della modernità. La metafisica che propone Zubiri è invece, come abbiamo visto, in rottura con la tradizione, e la sua giustificazione filosofica, nonostante dichiarare in più occasioni la rivendicazione della purezza della disciplina, non si vuole rifare a una lettura fenomenologica dei fatti, ma si appoggia in ultima istanza sull' importanza del cristianesimo nella storia della filosofia. Da qui la particolare attenzione che il nostro autore riserba alla concezione del tempo inaugurata da San Paolo.

San Paolo rappresenta per Zubiri un' azione vivente della parola di Dio, non solo per l' osservanza che le prime comunità cristiane dovevano dedicare ai riti e ad alcune pratiche di vita, ma fondamentalmente per la visione paulina della radicale trasformazione che interviene nell' uomo quando si trova *in* Cristo: la nostra esistenza, il nostro essere si vede coinvolto nella deificazione con Cristo, perché proprio grazie al rito, l' unione con Cristo diventa fisica e reale. L' intervento divino nel mondo, viene chiamato da San Paolo *mysterion*. Precedentemente abbiamo visto l' importanza e il significato di questa parola nel mondo paolino e nella *Mysterientheologie*, però lo riprendiamo alla luce del concetto metafisico di realtà sviluppato da Zubiri, in quanto presenza reale delle azioni divine dirette al mondo e all' uomo, in nome della partecipazione all' essere soprannaturale.

La fallacia del discorso intellettuale rispetto alla deificazione, non è altro che una conseguenza del carattere liberamente imperscrutabile delle azioni divine: partecipare e divulgare i misteri di Cristo vuol dire trasformare l' essere dell' uomo nell' unione con Cristo. L' unico *logos* di cui San Paolo fa uso, è il *logos* di Dio, del *Theos*: un discorso che parla di Dio a partire da Dio.

12. 2 “El ser sobrenatural...” nella filosofia di Zubiri

Le inquietudini intellettuali e teologiche riconoscono una nuova luce nella lettura della teologia greca. Infatti, come abbiamo già visto nella prima parte della nostra dissertazione, l' esposizione di Zubiri rispetto al tema della deificazione, così come è stata interpretata dai Padri greci, suppone la sintesi del nucleo del cristianesimo, sottolineando la caratterizzazione metafisica dell' essere divino all' insegna dell' *agape*, in quanto dimensione metafisica della realtà che coinvolge l' essere, prima ancora di qualsiasi articolazione intellettuale. La dimensione metafisica dell' essere divino evidenzia perciò la realtà di Dio intesa come realtà che si dà, e che dandosi si costituisce internamente e si comunica esteriormente, così come la concezione delle cose per Zubiri, in quanto sede del potere della realtà che si manifesta trasmettendolo. Dunque le preoccupazioni filosofiche a cui si riferisce Zubiri all' inizio del testo di “El Ser sobrenatural...”, riguardano la crisi in cui si trova la soggettività moderna rispetto alla messa in questione della coscienza, in nome dell' esistenza umana caratterizzata come apertura all' essere, promuovendo così un nuovo orizzonte filosofico capace di superare le categorie medioevali e moderne.

L' interesse per la teologia greca si spiega innanzitutto per la concezione dell' essere umano come parte dell' intero cosmo, e del concetto del peccato intriso di un significato radicale. Inoltre, la teologia greca non si concentra tanto sulla questione della creazione, ma sull' essere effusivo di Dio e della sua propagazione nella creazione, e nella quale le creature, attraverso la causalità formale, riflettono l' essere divino, concetto chiave del testo zubiriano.

La lettura dei Padri greci della filosofia di Aristotele è una riconsiderazione della sua metafisica dedicata all' atto in quanto attività costitutiva, un' attività appartenente ad un

essere concreto che si basta a se stesso: si interpreta l'atto puro di Dio in nome dell'attività effusiva che va plasmandosi internamente, nella processione trinitaria, ed esteriormente, nella creazione e nella deificazione. Questa è la lettura che i Padri greci hanno concepito di Aristotele, in cui l'essere non è separato dalla realtà concreta, ma anzi è egli stesso l'attività originaria unificante. La *ousia* dei Padri greci è l'unità dell'essere secondo la ricchezza delle sue note, e non una mera definizione. Grazie a queste preliminari considerazioni, possiamo capire maggiormente il motivo dell'interesse filosofico per la teologia greca, in grado di fornire una risposta alle domande e preoccupazioni del pensiero contemporaneo.

Per quanto riguarda la deificazione, Zubiri la divide in incarnazione e in santificazione, modi questi della causalità formale. Riferendosi direttamente a San Paolo, e alla sua affermazione d'identità della natura del Figlio e di Dio, secondo il termine *morphé*, in quanto configurazione intrinseca di una cosa. Invece con il termine *skhema* si riferisce all'individuo in quanto tale: il Figlio allora non solo appartiene alla natura umana, ma si è fatto uomo concreto. Il cristianesimo, così come nel precedente corso, viene trattato dal punto di vista della trasformazione ontologica dell'essere umano, arrivando così a una proposta ontologica coerente, da cui si diramano i grandi temi della teologia cristiana. Ed è proprio San Paolo l'autore di una catechesi vivente, destinata, grazie alla partecipazione ai sacramenti, a costituire la comunità cristiana, secondo la radicale trasformazione e l'intera rigenerazione dell'esistenza.

Per comprendere la posizione di Zubiri, bisogna prendere in considerazione la prospettiva della deificazione e concepire quest'ultima all'interno della dottrina dei sacramenti, secondo l'influenza della teologia del mistero, e non solo come prospettiva metafisica ontologica: il cristianesimo è inteso a partire dalla deificazione. Così come nel corso del 1935, Zubiri propone qui un'interpretazione strettamente ontologica, cercando di approfondire la definizione di Schleiermacher per poi affrontare la questione dell'intelligenza e della fede, mettendo in luce le ultime conseguenze perpetrate dalla teologia del XIX secolo, in cui la ragione pretende assorbire la fede. Di fronte alla grande storia della lotta tra la fede e la ragione, Zubiri conclude il suo corso ridando l'ultima parola alla Chiesa e alla realtà della Chiesa, in quanto guardiana dell'esistenza della vita soprannaturale a lei affidata in nome

della sua conservazione e trasmissione: la realtà della chiesa in quanto primo e ultimo *depositum*.

Nel 1944 Zubiri scrive questo testo ricorrendo al corso scritto nel 1935 e apportando agli scritti paolini e alla teologia greca la prospettiva della teologia di Odo Casel, anche se come abbiamo più volte ricordato, non viene mai nominato esplicitamente. Ciò che Zubiri vede in Casel è la concettualizzazione dei sacramenti, secondo l'indole concreta della produzione delle azioni di Cristo. I sacramenti trasmettono ai fedeli il modo di sentire di Gesù Cristo nel seno di una produzione fisica e reale, perché la causalità non è solo morale, ma soprattutto fisica, nel senso che l'unione con Cristo è fisica e reale. Questa posizione è completamente affine alla posizione della Chiesa rispetto ai sacramenti, i quali significano ciò che si realizza nello stesso istante, perché implicano sempre una realtà attualmente presente: la virtù dell'azione di Cristo agisce attraverso il sacramento, attraverso i gesti e le parole dell'uomo. Il sacramento è la continuità dell'economia dell'Incarnazione.

La domanda che percorre le pagine di "El Ser sobrenatural..." è la questione della radice della deificazione, in riferimento, non solo all'accezione ontologica del termine, ma soprattutto al mistero divino: la deificazione intesa come la conferma del mistero di Cristo in ognuno di noi. Il testo di Zubiri si inserisce quindi nell'ordine delle realtà sacramentali, del quale gli antichi avevano certamente maggior immediatezza. È nella causalità formale dove avviene per i greci l'irradiazione formale della causa nell'effetto; nel caso dei sacramenti l'azione sacramentale deve essere intesa dal punto di vista della partecipazione reale dell'uomo nella redenzione di Cristo. Però questa causalità non solo si perpetua come effetto, in quanto la causalità fisica possiede un carattere formale affinché la causa contenga la realtà attuale nell'effetto stesso. Ci troviamo quindi nella partecipazione reale dell'azione redentrice.

Ciò che precisa la posizione di Casel, è il modo in cui la presenza dell'opera di Cristo sia effettivamente presente in coloro che ricevono il sacramento, e questa presenza sarebbe il sacrificio redentore in tutta la sua integrità. Infatti la presenza mistica di Cristo non è meno reale della sua presenza storica, perché l'opera di redenzione di Cristo avviene attraverso la causalità formale ed esemplare, cioè l'opera di Cristo è già presente nell'effetto

sacramentale. Il concetto dipende quindi dal concetto di essere, per cui quando l' essere si concettualizza a partire dagli essere materiali viene intesa da Aristotele in quattro modi: efficiente, materiale, formale e finale; però quando l' essere viene concepito a partire dagli esseri viventi, varia la concezione della causalità e secondo Zubiri, la causa formale acquista immediatamente una speciale importanza e si converte nell' idea centrale della causalità, integrandone l' efficienza e la finalità. La posizione di Casel è vista da Zubiri in perfetta continuità logica con la teologia greca, perché il teologo aggiunge alla causalità formale dei Padri greci, la causalità esemplare, in cui l' immagine ideale è integralmente presente nell' effetto prodotto.

Il concetto di creazione è un dato che proviene dalla fede e la realtà, così come è concepita da Zubiri in *Sobre la esencia*, è anch' essa compresa a partire dalla fede, senza per questo diminuirne la capacità conoscitiva. La realtà è creata e si manifesta senza presupposti previ, intanto che rivelati, cosicché il concetto di causalità formale, proprio degli essere viventi, è utile per comprendere la causalità personale, la quale getta luce sulla relazione tra l' uomo e Dio:

“La vida de progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí más que una ‘producción’, una ‘reproducción’ de la causa, más o menos perfecta, según el tipo de entes y de la causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y ‘re-produce’, a su modo, en todos sus efectos.”²⁶⁴

La filosofia di Zubiri si concentra qui, secondo l' ontologia soprannaturale, in funzione dell' *agape* divino, a partire da preamboli metafisici e teologici, per avviare il discorso sull' effettivo distribuirsi dell' amore divino, da cui si origina la filiazione divina. La pretesa di

²⁶⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pag. 471.

scrivere delle pagine di puro carattere storico, è da circoscrivere al contesto in cui questo testo venne alla luce. Risulta pressoché evidente la soggiacente teologia articolata in questo lavoro del 1944, affine al dogma e alla tradizione, così come si evince dalla scelta di partire dal mistero vissuto e celebrato dalla Chiesa, allo scopo d' introdurre il lettore al mistero, attraverso una sua maggior comprensione. Ed è proprio la teologia greca ad apportare a Zubiri l' estrema ricchezza intellettuale che servirà a delineare la dimensione metafisica della realtà, perché l' essere secondo l'ottica dei Padri greci è al di sopra dell'essere inteso da Aristotele, ed è a questa concezione a cui aspira Zubiri quando vuole trattare l' idea di realtà:

“Frente a ninguno de ellos adopta el pensamiento griego una actitud unitaria. Ni frente al concepto del ser, porque a pesar de la “analogía” la idea del ser queda en el fondo diluida para Aristóteles en una multiplicidad de sentidos; ni frente a la idea de la realidad en cuanto que es, porque la “idea y la forma” no logran la plenitud de su sentido, ni de su determinación conceptual [...] Y esta falta de unidad interna, tanto por lo que afecta al *concepto del ser* como por lo que toca a la *idea de la realidad en cuanto que es*, es esencial para enjuiciar la metafísica griega.”²⁶⁵

La filosofia greca non arriva a inquadrare la persona secondo una dimensione d' intimità, perché l' uomo è contemplato come parte integrale della natura, e anche se Platone considera l' anima individuale come il principio più nobile dell' uomo, è solo un frammento del congiunto cosmico. Aristotele contempla l' uomo agendo nel mondo e decifrando il senso delle cose che lo circondano, però non arriva a penetrare nella vita personale dell' uomo in concreto. Il cristianesimo realizza invece l' elevazione dell' uomo alla dignità di persona e afferma il Dio personale, già per altro riconosciuto dagli ebrei. La religione si converte qui nell' insieme delle relazioni interpersonali tra Dio e le sue creature. Nei primi secoli della Chiesa si elabora la nozione filosofica di persona, per chiarificarne la posizione nel dogma trinitario, e in questo contesto si chiarificano inoltre i concetti di natura,

²⁶⁵ X. Zubiri, *Historia Naturaleza Dios*, op. cit., pag. 466.

di sostanza e di persona. Dio possiede una natura fine a se stessa, la persona invece possiede una natura perché le è stata data, e questa condizione ontologica costituisce una relazione speciale con l' Essere che la origina. Ed è proprio questa condizione originante ciò che costituisce formalmente la persona.

L' uomo è un' intimità aperta che comunica con Dio, nella più profonda solitudine, così come con le altre persone, le quali condividono la stessa natura originata, secondo il vincolo della grazia. Dunque è dalla prospettiva metafisica dell' *agape* che Zubiri contempla l' essere personale di Dio e dell' uomo, secondo l'attività unificante e l' espansione esterna, la quale patentizza la sua ricchezza e la sua potenza come manifestazione di una piena attività dell' essere. L' amore si presenta come una tendenza ontologica e metafisica, perché la natura e la persona sono originate dall' *agape* divina intese come dimensioni metafisiche dell' essere.

La proposta filosofica, e allo stesso tempo cristologica di Zubiri sull'unità dell' *agape*, è una ricerca sul mistero paolino di Cristo nella sua interezza, a partire dall' interpretazione ontica dei Padri greci. L' originalità del testo e l' apporto filosofico risiede nel recuperare l' idea dell' essere a partire dalla realizzazione concreta e personale, secondo il modello di un essere vivo, e queste proprietà gli appartengono perché è a partire da esse che si configura ed è in esse che si realizza. La vita, scrive Zubiri, è un' unità radicale e originante; la fonte stessa delle molteplici note e azioni, in cui ognuna delle quali è l' affermazione attuale dell' unità primitiva: un' unità vivente e pneumatica della persona. Zubiri in questo scritto, concepisce l' essere nell' ottica dell' unità e intende Dio come il prototipo e la radice dell' essere. Ed è proprio nella purezza degli atti divini che si esprime l' assoluta unità di tutti gli attributi con l' essere.

Zubiri, così come la teologia del mistero, enfatizza il ruolo della Chiesa nella riproduzione dell' unità dell' *agape* trinitario per tutti gli uomini redenti:

“De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “*ut consummati sint*

unum”; “*sed unos* como el Padre y Yo somos unos”. Es la unidad ontológica de la trinidad *ad extra*. [...] La Iglesia constituye la deificación de la sociedad humana por la presencia real y misteriosa de Cristo. [...] Esta unidad deificante del amor es ya una realidad [...]. Su confirmación y su plenitud [...] será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellada.”²⁶⁶

12.3 Breve riflessione su “Il problema del male” in Zubiri

In questo paragrafo vogliamo soffermarci brevemente sul testo “El problema del mal”²⁶⁷, appartenente a un corso che Zubiri diede due anni dopo della pubblicazione di *Sobre la esencia*, nel 1964. Il tema del male viene trattato esclusivamente come metafisico e qualsiasi incursione verso la morale viene abbandonato durante la trattazione per ritornare verso il cammino metafisico che parte dalla realtà in quanto tale e include la realtà umana, in quanto il bene e il male riguardano intrinsecamente alle cose in rispettività alla sostantività umana. Viene a dire Zubiri che l’ uomo considerato come un individuo necessitante e avvolto completamente in ciò che lo circonda, e in esso costituirsi. L’ evidenza dell’ urgenza della

²⁶⁶ Ivi, pp. 540-541.

²⁶⁷ “El problema del mal” in *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993. (Curso impartito nel 1964). In questo seminario, si anticipano temi che verranno sviluppati nell’ trattato sull’ essenza, come la relazione, che diventerà rispettività, tra l’ uomo e le cose nell’ orizzonte della costitutività di questa relazione in quanto appartenente alla realtà.

domanda apre una possibilità filosofica, e l' evidenza del principio sulla possibilità dell' uomo come individuo costituente, apre all' argomentazione di una filosofia possibile e della costruzione di un sistema che possa raggiungere la maggior parte dei temi impliciti nel principio di partenza.

La presenza delle cose di fronte all' uomo porta al nostro filosofo a discriminare due presupposti assunti fino ad allora: l' esistenza del mondo esterno come un fatto dimostrato o dimostrabile o immediato; l' esistenza del mondo esteriore come qualcosa aggiunto dall' esistenza del soggetto²⁶⁸. Il centro della questione non verte sull' esistenza o no del soggetto indipendentemente dalle cose che lo circondano, perché l' esteriore è la struttura ontologica formale del soggetto umano, per cui la propria realtà dell' uomo non permetterebbe la sua esistenza prescindendo dalle cose. Perché l' essere dell' uomo è una realtà sostantiva aperta, ed è questa apertura a caratterizzare la posizione del soggetto nell' esteriorità, in quanto è quest' ultima a rendere possibile la relazione con il soggetto.

Solo allora avrà senso chiedersi sulla realtà delle cose, le quali sono sempre anteriori all' individuo. Questa anteriorità è l' ultimità che ci situa verso ciò che ci possibilita ad essere una realtà aperta, ed è questa ultimità che occupa la ricerca di Zubiri, in quanto è essa che ci religa e ci fa esistere. È la propria struttura sostantiva umana che ci permette interagire con la realtà delle cose, e di fondare il proprio essere personale. Le note della cosa racchiudono la loro capacità di manifestarsi in molteplici significati e si rendono presenti solo se la rispettività è capace di comprenderli. Di modo che la cosa realtà, senza smettere di esserlo, diventa una cosa senso perché l' uomo la apprende come cosa senso, per cui è l' uomo che costituisce il senso in quanto tale, anche se il senso non viene aggiunto alla cosa tramite l' azione dell' uomo, perché è costitutivo della cosa in quanto tale.

Il bene e il male, secondo Zubiri, sono le condizioni della realtà in rispettività. L' uomo è l' unica realtà del mondo che ha la possibilità di possedere cose in buona o cattiva condizione, perché è l' unica realtà che agisce non solo per il fatto di agire, ma anche per la propria sostantività, senza concludere però in un egoismo metafisico, perché per essere

²⁶⁸ Cfr x. Zubiri "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, historia, Dios, op. cit.*

amata, la cosa deve presentarsi nell' essere sostantivo come un bene che si manifesta conforme alla condizione di bene rispetto alla sostantività umana. Allora è proprio il non essere conforme del bene con la pienezza della sostantività ad essere il male della cosa. La conformità e la non conformità riflettono il criterio di determinazione della dimensione della moralità del reale.

La scelta di non incorrere in un campo etico o morale, e piuttosto di centrare la dissertazione sul male nell' ambito del metafisico, risiede nella stessa concezione che Zubiri ha della metafisica²⁶⁹. In quanto la metafisica non è un discorso che si muove al di là del fisico, la metafisica si muove nella stessa realtà, non c' è nessun dualismo tra il fisico e il non fisico. La ricerca al di là del fisico è proprio l' addentrarsi nel fisico in quanto tale, immergersi in un momento del fisico e lì si installa il fare della metafisica. Ciò che è fisico è un carattere formale della realtà, in altre parole è un sinonimo della realtà, basti ricordare la nota a pagina 11 di *Sobre la esencia*. Non è un abbandono del fisico verso qualcosa che sia al di là del fisico, perché è nel fisico, in quanto carattere della realtà che avviene la comprensione metafisica. Per cui la ricerca di ciò che va al di là dell' ovvio, avviene nella cosa fisica in sé, ed è questo il trascendente nel suo carattere di realtà in quanto tale.

La difficoltà nel voler giungere alle cose, non dipende dalle cose, perché la difficoltà della metafisica dipende dalla propria struttura trascendentale, perciò ci preoccupiamo maggiormente per le qualità con cui si presentano le cose, invece della loro *suidad*. Per cui nel trattare il problema del male, Zubiri vuole raggiungere la *suidad* del male, la sua consistenza, in quanto il male è presente nelle cose reali condizionate dall' uomo, esso è una condizione che riposa indiscutibilmente nella realtà rispettiva all' uomo.

Il male non è una nota della cosa, per cui per mettere a punto una metafisica del male si dovrà partire dalla realtà, perché non può certamente sostenersi nel male, essendo questo una rispettività della condizione della cosa. Bisogna pensare allora il male partendo dalla sua condizione: a partire dalla realtà. Nonostante la realtà non sia il male, e la

²⁶⁹ Interessante al riguardo sono gli studi di A. Torres Queiruga, "La metafisica del mal en Zubiri", y A. González, "Dios y la realidad del mal". Vedi Bibliografia finale.

metafisica lavori con le realtà e non con le condizioni di realtà, la metafisica deve appoggiarsi alla realtà per studiare la consistenza del male. Se il male sorge dalla rispettività della realtà dell' uomo, esso dipende dall' interagire delle realtà con la sostantività umana, per cui il male deve ricevere un' apertura per agire nella realtà umana. Quindi il male non è reale, ma è una condizione reale rispetto all' uomo.

La presenza della teologia in questo testo appare sporadicamente all' interno del corso, anche se il discorso teologico è implicito nella trattazione del tema del male, e nella questione dell' ultimità e della realtà del male:

“En el cristianismo (prolongando y trascendiendo la perspectiva teológica del Antiguo Testamento) el mal se presenta como una aversión a Cristo y, por tanto, a Dios mismo: el problema del mal consiste en una salvación por conversión a Dios”.²⁷⁰

La teologia soggiacente il testo non è una teologia filosofica²⁷¹. Il *logos* si muove nell' analisi dei dati rivelati e dei dogmi della fede, e il Dio è compreso all' interno della credenza religiosa, il Dio del cristianesimo. Quindi, nonostante Zubiri ripeta che la dissertazione sul male viene inquadrata solamente dal punto di vista della metafisica²⁷², si addentra nella teologia cristiana e nella questione principale della creazione. Nelle ultime pagine del corso, troviamo accenni a tematiche della teologia cristiana²⁷³, come per esempio

²⁷⁰ X. Zubiri, “El problema del mal”, *op. cit.*, pag. 197.

²⁷¹ Con questa osservazione vogliamo specificare che la teologia a cui nel fondo Zubiri si attiene, non è un *logos* del *Theós*, nel senso di un discorso intellettuale su Dio. Il *logos* inteso da Zubiri non è un discorso razionale in cui si risponde solamente alle categorie dell' intelligenza che agiscono nella lettura dell' intorno. Così altrettanto con la parola Dio, il quale non è il risultato dei procedimenti intellettuali e filosofici.

²⁷² X. Zubiri, “El problema del mal”, *op. cit.*, pag. 198.

²⁷³ Con il “Ser sobrenatural...”, si evidenzia già la comparsa dell' idea cristiana della creazione. Ricordiamo comunque che una parte degli studiosi di Zubiri, considerano gli scritti precedenti agli anni settanta, come un trattamento filosofico della creazione e di Dio. Cfr. A. Gonzalez “Dios y la realidad del mal”.

il riferirsi alle tesi teologiche della realtà dell' uomo prima del peccato originale, o il riferimento all' aspetto delle volizioni di Dio.

Il nostro autore afferma la realtà essenzialmente esistente²⁷⁴ del Dio creatore e personale. Per cui ritornando alla problematica del male, e ammettendo l' esistenza di Dio, la domanda si dirige alla causa del male e una volta visto che Dio non solo non è la causa del male, ma nemmeno lo approva, l' analisi si concentra sul tema della creazione.

La creazione è un dato rivelato, ed è quindi un dato di fede²⁷⁵:

“Es decir, procede de Dios sin un sujeto sobre el que Dios actúe, y sin una alteración del propio Dios. Es la posición de Dios sin alteración. Es lo que en otros términos se dice de la creación *ex nihilo*. Naturalmente que la expresión *ex nihilo* deja siempre en penumbra lo fundamental del problema. Es que, efectivamente, aunque no hay sujeto y no hay alteración, sin embargo es la posición de una alteridad; y la posición de esta alteridad es el carácter formal del acto creador. [...] La realidad en cuanto tal es término de una volición divina. [...] La realidad es pura y simplemente la fecundidad *ad extra* de la esencia divina”.²⁷⁶

Certamente Zubiri sviluppa una concezione del male dal punto di vista filosofico, però questo cammino non deve offuscare l' altro parallelo, che come abbiamo visto percorre

²⁷⁴ La realtà essenzialmente esistente, verrà sostituita nel corso del 1971, *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, con “*realidad absolutamente absoluta*”. Cfr. con *El problema filosofico de la historia de las religiones*, *op. cit.*, pag. 69, nota 1.

²⁷⁵ Questa posizione, della creazione come dato di fede e non della ragione, viene sostenuto già nel corso del 1969 *Los problemas de la metafísica occidental*, e nel corso del 1971 *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, “Dios no es simplemente el hacedor del mundo sino una cosa más profunda: es creador desde la nada. Y como creador desde la nada es formalmente un Dios del cosmos”, *ivi*, pag. 224. Così come ne *El hombre y Dios*.

²⁷⁶X. Zubiri, “El problema del mal”, *op. cit.*, pag. 289.

la via della teologia cristiana²⁷⁷. La conclusione dell' analisi del male biografico e del male storico, arriva con l' affermazione che il male trova la propria ragione d' essere in un consenso superiore, però continua nell' esposizione domandandosi se effettivamente Dio possa acconsentire al male nel mondo:

“Podría haber sido así. Pero de hecho, no ha sido así. Dios no se ha limitado en su voluntad a deponer su beneplácito en el bien y a permitir el mal, sino que ha querido incorporarse personalmente al curso de la vida y de la historia humana. Naturalmente, esto excede ya de los límites de la metafísica. Es precisamente el orto del cristianismo.”²⁷⁸

Nel momento in cui Zubiri risponde a una domanda filosofica con un argomentazione teologica, la dissertazione acquista una matrice teologica, la quale mette in luce una diversa riflessione sulla problematica del male, perché l' eccedenza dai limiti della metafisica è l' accettazione della fede e della storia del cristianesimo nell' impronta dell' incarnazione, cioè dell' incorporazione personale di Dio nel mondo.

“Por dondequiera que se tome la cuestión: por la estructura puramente metafísica, o bien por el relleno que esta estructura metafísica recibe por parte de la revelación que se nos ha hecho a la fe, el mundo nos aparece constitutivamente como bueno. Como tal, Dios no es causa del mal ni lo

²⁷⁷ Per quanto riguarda la spiegazione filosofica sulla ragione del male, Zubiri ricorre alla distinzione tra ragione biografica e ragione storica del male. Il male viene specificato secondo quattro aspetti: il maleficio, la malignità, la malizia e la cattiveria. Da una parte abbiamo un male antropocentrico e dall' altro un male che appartiene alla realtà storica. “Tanto la malicia como el maleficio afectan primariamente al hombre. Sólo de él se trata. Por consiguiente, la malicia de cada voluntad y los maleficios que el hombre recibe, son ingredientes de lo que pudiéramos llamar su propia realidad biográfica. En cambio, lo otro, la maldad, haber convertido el mal a principio objetivo del mundo, pertenece como vimos, al dominio de la realidad histórica”, *ivi*, pag. 304.

²⁷⁸ *ivi*, pag. 313.

quiere ni lo acepta. No solamente no lo quiere y no lo acepta, sino que únicamente lo permite, y por una ordenación a un bien superior.”²⁷⁹

Ci appare quanto mai importante l' uso del termine *relleno* per indicare la vicinanza della filosofia e della teologia, e la posizione che il nostro autore deve assumere nel dover abbandonare il campo filosofico per addentrarsi nel campo teologico, come unica risposta possibile al problema del male. E per giustificare l' iniziale dissertazione strettamente metafisica, debba ricorrere alla riduzione della teologia come “ripieno” della filosofia, come una parte che in sé non è necessaria e in realtà, non fa che riaffermare qualcosa che la filosofia ha già compreso a partire dal proprio discorso metafisico. Quasi a dire che il discorso teologico non è in nessun modo fondamentale nella ricerca del problema del male, ma sia piuttosto un' ulteriore visione che aiuti a rafforzare la conclusione metafisica²⁸⁰.

Nonostante questa lettura si presti a una possibile interpretazione, è bene ricordare che la teologia non sia da considerarsi solo come un aiuto superfluo, ma che anzi sia un aiuto obbligatorio. Infatti a continuazione Zubiri enumera le spiegazioni del male secondo la visione cristiana, di un male che assume allora il significato del peccato, e di come il dualismo tra bene e male, diventi qui un dualismo tra peccato e grazia, e della fondamentale incorporazione di Dio nell' uomo per vincere definitivamente il male, attraverso la grazia. L' uomo è chiamato a sconfiggere il peccato attraverso la grazia, per mezzo dei sacramenti. Il cristianesimo eccede così alla visione strettamente metafisica ed è un campo obbligatorio e non un semplice ripieno, perché è lì che si trova il midollo della questione sul male ed è solo a partire dalle affermazioni teologiche sul male, che il filosofo inizia il processo riflessivo.²⁸¹

²⁷⁹ Ivi, pag. 319.

²⁸⁰ Chi trasmette la grazia è la Chiesa e solo posteriormente la riflessione filosofica inizia il suo lavoro di analisi. Quindi l' accesso alla parola avviene attraverso la mediazione della Chiesa. “El cuerpo donde él [Dios] ha depositado la gracia y en donde a última hora van a recaer todas las ayudas y promociones que el hombre recibe para salir del pecado, es justamente la Iglesia”, ivi, pag. 314.

²⁸¹ Per una visione complementaria, rimandiamo a A. González, “Dios y la realidad del mal”, pag. 273: “Las preguntas teológicas por el mal han estado enormemente condicionadas por los presupuestos filosóficos sobre

“Dios, que vehicula la gracia por la Iglesia en forma de sacramento, [...] la gracia de Cristo vehiculada por los sacramentos en el seno de la Iglesia [...] Todo el que se salva, se salva por alguna gracia, que está depositada y que arranca del seno de la iglesia”²⁸²

12.4 La Eucarestia come presenza reale

Nel *Problema teologal del hombre: Cristianismo*²⁸³, Zubiri vede nell'incarnazione la fondazione della deificazione dell'uomo. Grazie alla creazione, l'uomo possiede già una deificazione in quanto costitutivamente si trova *religado* alla realtà in quanto tale. L'importanza dell'incarnazione di Cristo riposa sulla fondazione del cristianesimo: l'opera di Cristo è in sé la fondazione del cristianesimo. Quando Zubiri utilizza l'espressione “fondare”, lo fa con un significato profondo, nel senso del diventare cristiani, o meglio ancora

la realidad del mismo, y por ello, aun cuando nuestra cuestión fuera puramente teológica, es necesario acudir a la filosofía para revisar críticamente tales presupuestos”, “Dios y la realidad del mal”, pag. 273.

²⁸² X. Zubiri, “El problema del mal”, *op. cit.*, pag. 317-318.

²⁸³ Il testo corrisponde ai corsi impartiti nel 1967 e nel 1971. La prima parte del corso si intitolava “El hombre y Dios”, da cui ne nacque un libro postumo, presentato e curato da Ignacio Ellacuría: X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984. La seconda parte del corso “Religión y religiones”, viene raccolto nel volume presentato e curato da Antonio González: X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993. La trascrizione della terza parte del corso, a cui appartiene il testo “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía” costituisce il volume inedito, sempre curato da A. González: X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

“farsi cristiani”, cioè configurare attraverso l' azione di Cristo la religione cristiana nell' essere sostantivo dell' uomo.

Nell' opera sopra menzionata è contenuto un testo dal titolo “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía”²⁸⁴, precedente dal discorso tenuto nell' Università di Deusto nell' ottobre del 1980, in occasione dell' assegnazione del dottor *honoris causa* in teologia a Zubiri. Ci sembra di estrema importanza per l' analisi fin qui svolta, approfondire le tematiche affrontate in questo testo, col fine di mettere in luce come ancora una volta la filosofia del nostro autore, si alimenti del mondo teologico, senza per questo abdicare dal proprio sistema filosofico. I due mondi coesistono l' uno dentro l' altro, come coesistono nello stesso uomo molteplici inquietudini, le quali come rami di uno albero aspirano alla stessa luce.

Zubiri fornisce già all' inizio del testo una definizione della parola Eucarestia, dichiarandola forma suprema della vita *en* Cristo. In quanto “mistero” non può essere spiegato come una dottrina qualsiasi, ma solo affrontato. Questo è il compito affidato alla teologia. Ben si sa, la metodologia usata dalla teologia non è univoca, perciò il nostro autore trova opportuno prendere in considerazione solo la concettualizzazione metafisica che riguardi la fede tal quale, apportando una diversa luce agli aspetti fondamentali dell' Eucarestia, affinché emerga la radicalità della fede.²⁸⁵

I problemi essenziali dell' Eucarestia sono secondo Zubiri tre: la possibilità della presenza di Cristo, la modalità di questa presenza e la ragione formale dell' Eucarestia. Risulta lampante che per affrontare la tematica dell' Eucarestia, si debba prendere in esame

²⁸⁴ Prima di pronunciare il discorso inaugurale, ringrazia la concessione del titolo onorifico con queste parole di accettazione “no por razones científicas, sino por otras razones mucho más graves y hondas. Ante todo porque se trata de Teología, y la Teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal”. In X. Zubiri, “Palabras de agradecimiento con ocasión del primer Centenario de su fundación de la Universidad de Deusto, *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981): 39-40.

²⁸⁵ Zubiri analizza l' origine del *logos* teologico: inizialmente troviamo un *logos kerygmatico* poi un *logos* epideictico e in seguito la differenziazione di quest' ultimo in tre diverse forme di teologia: la speculativa-metafisica, la storica e la biblica-ermeneutica. Dall' unione delle prime due teologie, si articola la teologia scientifica. Il testo qui proposto prenderà in considerazione la teologia metafisica

innanzitutto la questione della presenza eucaristica di Cristo,²⁸⁶ e in senso lato si può affermare che Zubiri concepisce i sacramenti come il compendio attualizzato delle azioni di Cristo, culminando con la sua Resurrezione, la quale si impone alla realtà e condiziona la vita dell' uomo, possibilitando la sua esistenza alla partecipazione cristiana attraverso il battesimo: l' iniziazione alla vita *in* Cristo. L' Eucarestia sarebbe allora il culmine, la forma suprema grazie alla quale ognuno di noi possa far parte della grande azione redentora di Cristo.

“La eucaristía es la forma suprema de la vida en Cristo en cada uno de nosotros. Es un misterio. A fuera de tal, es algo que no se puede «explicar». Pero sin embargo, es algo que se puede «tratar» conceptualmente para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio. Esto es la teología. Por tanto, una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptualización teológica: es evidente que para creer en la eucaristía no se precisan conceptos teológicos.”²⁸⁷

L' Eucarestia è una realtà costitutivamente misteriosa, ove con la parola realtà si intende ciò che è precedente e primario rispetto a colui che la conosce; e per mistero si intende tutto ciò che riguarda Dio: il mistero può essere conosciuto dagli uomini proprio perché appartiene alla decisione inperescrutabile della volontà divina, e non può non appartenere che a Dio.

²⁸⁶ La questione della presenza di Cristo è stata molto disputata negli anni sessanta del secolo scorso, tanto che il 3 di settembre del 1965, il Papa Paolo VI promulgò l' enciclica *Mysterium fidei*, nella quale faceva proprio riferimento alla dottrina dell' eucarestia. In essa si viene a dire che le ricerche sul mistero eucaristico sono approvate, solo se non incitano i fedeli alla confusione, rispetto al tema della transustanziazione. Le formule dogmatiche esprimono dei concetti che sono al di sopra di qualsiasi scienza, contesto storico o corrente teologica, perché sono l' esperienza universale dell' essere umano nel divino. Per cui, nonostante la teologia riesca a spiegarli in maniera più approfondita, i dogmi della fede rimangono assolutamente intatti. La presenza di Cristo, secondo l' enciclica, è reale, corporale e sostanziale: nell' eucarestia avviene la conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue. In altre parole, Cristo è presente fisicamente nel pane e nel vino.

²⁸⁷ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, op.cit., pag. 397.

“El misterio comparte muchas veces esa condición paradójica de un foco que derrama luz alrededor y que, sin embargo, él es muy oscuro, y solamente la luz que derrama alrededor puede revertir y hacer más claro aquello que inicialmente pude presentarse como oscuro en el presunto foco luminoso.”²⁸⁸

Mistero è allora tutto ciò che risponde al disegno divino e che riguarda la realtà stessa di Dio. Quando Cristo invita a mangiare non si riferisce al pane in senso ordinario, ma in quanto realtà alimento e non come realtà chimica, appoggiandosi all’ idea di San Bonaventura, il quale considerava il pane una *ratio alimenti*, un principio vitale.

“Después de Cristo, lo que hace presente a Cristo es el poder sacramental del sacerdote, el cual al actuar en nombre de la persona de Cristo, no sólo «recuerda», sino que «repite» lo sucedido en la Cena del Señor.”²⁸⁹

La presenza di Cristo è come si è detto una presenza reale. Nessuna metafora, né simbolo, trova spazio in questo momento liturgico, perché ciò che si realizza durante l’ eucarestia non è un momento morale, ma una *realidad física*. Quando nella seconda parte di questo lavoro abbiamo analizzato la problematica del *logos* verbale rispetto alla comprensione della realtà, abbiamo visto come Zubiri ripieghi sull’ importanza della frase nominale. Lo stesso viene riproposto qui, quando, analizzando la traduzione dall’ aramaico dell’ espressione di San Paolo “questo è il mio corpo”, si sottolinea l’ importanza di riprendere la traduzione fedele all’ aramaico: “questo qui, io stesso”, priva della copula verbale, perché solo la frase nominale sa esprimere con maggiore autenticità la realtà.

Durante tutto il trascorso della sua opera il tema della realtà rappresenta il nucleo centrale della costruzione sistemica edificata dal nostro autore, e ancor più radicato

²⁸⁸ Ivi, pp. 93-94.

²⁸⁹ Ivi, pag. 400.

previo al concettuale, sta la questione del mistero della presenza di Cristo, che sin dal testo del “El Ser sobrenatural...” fino a quest’ ultimo dell’ Eucarestia, accompagna le riflessioni del filosofo e allo stesso tempo, dell’ oblato Anselmo Zubiri. La necessità di chiarificare la realtà della presenza di Cristo, della realtà del pane e in ultima istanza, della realtà di Cristo nel pane, deriva dall’ esigenza di comprendere gli effetti di questa realtà in quanto realtà.

L’ Eucarestia va compresa a partire dall’ economia dell’ Incarnazione, per cui è fondamentale concepire il corpo di Gesù come il corpo di Dio che si è fatto uomo, accettare dunque il mistero della presenza eucaristica. Riprendendo ancora una volta il discorso di Casel, diremo che le leggi della natura non contano di fronte allo sforzo divino per strappare l’ uomo dalla natura delle cose e dalla sua natura: Dio ha deciso di presentarsi come corpo per farsi presente agli uomini, per offrirlo come mediazione necessaria tra il nostro essere carnale e la sua Divinità. In questo modo, per comprendere l’ Eucarestia non è sufficiente credere nella Divinità di Gesù Cristo e nemmeno nella permanenza della sua azione salvifica: per i cattolici il Verbo incarnato rimane presente e operante fino alla fine del mondo attraverso i segni delle realtà sensibili, per cui l’ Incarnazione continua nell’ ordine sacramentale. La chiave della dottrina eucaristica è dunque quello di collocarci proprio nell’ ordine sacramentale e rimanervi fino alla fine.

Ritornano in questo capitolo gli stessi termini che abbiamo visto nell’ esposizione della teologia del Mistero, perché anche questo scritto tardivo di Zubiri è in perfetta armonia con questa teologia, nonostante la filosofia di Zubiri utilizzi nuovi termini per indicare concetti già consolidati. In questo senso la spiegazione metafisica della presenza reale di Cristo nel pane e nel vino è in totale sintonia con il dogma della Chiesa. Infatti come viene dicendo Zubiri, il pane e il vino sono segni sensibili permanenti, cioè non contengono un’ azione passeggera, ma la stessa persona di Cristo: la realtà consacrata che costituisce il contenuto di questo sacramento non è altro che il Corpo di Cristo ed il suo sangue, rimanendo in un modo stabile anche al di fuori del soggetto che lo riceve. Con questo si vuol dire che Cristo esercita un’ azione assimilatrice e trasformatrice mediante il suo Corpo realmente presente. La presenza reale che si dissolve e che si assorbe nella presenza spirituale della grazia.

Tutti i sacramenti contengono la realtà di ciò che significano e l' Eucarestia significa il Corpo di Gesù. Il pane consacrato non è un segno o simbolo che richiami alla realtà celestiale: la realtà non solo è rappresentata ma è diventata presente attraverso il segno, il quale non si limita alla virtù operante di Cristo, perché il segno sacramentale indica la vera presenza di quel Corpo come una realtà permanente. Ci troviamo inevitabilmente di fronte a un problema d' ordine metafisico, in quanto si produce un cambio nella struttura ontologica di ciò che è in sé il pane e ciò che nell' Eucarestia è il Corpo di Cristo. Grazie all' analisi sviluppata nella seconda parte di questo lavoro, ci risulterà familiare l' uso della terminologia introdotta in questo testo per spiegare che cosa sia la realtà a cui qui ci si riferisce.

Il concetto chiave per aprire il cammino è il termine sostantività utilizzato al posto del termine sostanza, appartenente alla metafisica classica. Le note e le proprietà che costituiscono la cosa reale, sono innanzitutto coerenti tra di loro, sono note-di, e costituiscono un' unità intrinseca e formale chiamata sistema.

“Si digo en cualquier lengua indeoeuropea «hijo de Pedro», tengo dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en estado constructo no tengo, por así decirlo, sino un solo nombre y una sola cosa, constituida en dos momentos suyos: algo así como si dijera «hijo-de-Pedro».”²⁹⁰

L' apertura della sostantività non è una trasformazione verso la sostanzialità, ma verso un ordine superiore, acquistando un sistema costitutivo diverso dal precedente. In altre parole non si rompe l' unità sistematica delle proprietà, ma si apre a un' altra unità superiore appropriandosi di una nuova condizione. Ciò succede al pane consacrato: da cosa-reale secondo il suo equilibrio fisico-chimico, diventa un cosa-senso secondo una nuova condizione vitale.

²⁹⁰ Ivi, pag. 402.

La presenza reale di Cristo nel pane è il fondamento della sua conversione in *ratione alimentis*, e non la conseguenza. La presenza di Cristo non è attuale, riprendendo il termine latino di *actualitas* precisandolo come *actuidad*, enfatizzando il significato della pienezza della realtà di ciò che si è. Essa è attualità, nel senso di essere attuale nel pane consacrato: le due realtà, inizialmente differenziate, diventano intrinseche, l'una si fa presente, a partire dalla propria realtà, nell'altra. Questo è il caso del corpo dell'uomo e di Dio, nei quali non avviene nessun cambio alle rispettive proprietà iniziali, in quanto la loro attualità è più profonda delle altre realtà: è una attualità intrinseca e formale, perché non nasce dalla propria realtà, ma appartiene formalmente a se stessa.

“En el caso de Dios por razón de la creación. [...], tal es también el caso del hombre por razón de su cuerpo. El hombre no «tiene» cuerpo, sino que «es» corpóreo. Por esto su actualidad corpórea pertenece a la realidad humana misma, no sólo intrínsecamente, sino también formalmente. El hombre no se «hace» presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo «está ya» presente.”²⁹¹

La attualità concepita da Zubiri è un momento assolutamente reale, così come fisico e in divenire. Non si tratta di una rappresentazione simbolica o morale. Il verbo “stare” è considerato qui a partire dal carattere fisico dell'attualità, perciò significa un “*estar siendo*” che si appoggia pienamente all'ambito fisico in quanto tale. Essendo formalmente attualità, la realtà umana e divina non modificano le proprie proprietà quando divengono attuali, nonostante sia un fisico divenire, perché è la realtà in quanto tale che diviene attuale. Per quanto riguarda l'uomo, è l'essere corporeità che gli determina la presenza reale e fisica nella realtà, in quanto principio intrinseco e formale dell'attualità. La corporeità è il terzo momento del corpo, successivo all'organizzazione e alla configurazione, i quali si fondono l'uno con l'altro: l'organizzazione del corpo come organismo, gli confiere una configurazione propria, la quale a sua volta lo determina come corporeità, come principio radicale dello stare presente nella realtà.

²⁹¹ Ivi, pag. 409.

Il momento dell' attualità, privata dei momenti di organizzazione e di configurazione, appartiene solo al corpo glorioso: esso è pura e semplice attualità in Dio e negli altri corpi gloriosi. Il corpo però è il principio intrinseco e formale anche di Cristo, il quale si fa presente come principio di attualità nel pane-alimento, anche se il suo corpo non si limita alla presenza nel pane consacrato, però sì la sua modalità, che è identica al pane alimento in quanto principio di attualità in Cristo. Per cui l' attualità del pane in quanto pane è l' attualità di Cristo nel pane-alimento.

“Cristo está actualmente presente en el pan, y por esta presencia este pan se ha convertido en alimento espiritual. Y como tal, el pan consagrado es algo que debe ser comido. [...] La Iglesia misma ha hablado de la eucaristía como banquete celestial. [...] La actuación común del ágape es lo que constituye la razón formal y no sólo radical del banquete.”²⁹²

Il banchetto a cui si riferisca la Chiesa, è una cena nel seno della comunità e dell' *agape*. La ragione formale del banchetto è la comunione personale in Cristo, secondo un' unità di attualità: la mia con quella di Cristo, e conseguentemente, comunione personale con gli altri presenti.

Se il principio di attualità umana è la corporeità, allora nella comunione personale dell' *agape* con Cristo, Egli si attualizza nei commensali secondo la sua attualità formale, cioè il Suo corpo: si dirà che avviene l' incorporazione del fedele nel corpo di Cristo.

“Esta conceptualización apela a tres conceptos: sustantividad, actualidad, corporeidad. Y estos conceptos nos llevan en línea recta a todas las ideas paulinas. La vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo

²⁹² Ivi, pag. 417.

(alimento) por transsubstantivación, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo.”²⁹³

La problemática que el nuestro filósofo ha afrontado, è la stessa della *Mysterientheologie*: il modo della presenza nel mistero. Zubiri espone la presenza di Cristo a partire dell’ attualità, dallo star presente in modo reale e fisico, senza intervenire nelle caratteristiche della realtà, attraverso il concetto di corporeità, che si distingue dal concetto di configurazione e da quello di organismo: solo in quanto corporeità è possibile star presenti in diversi luoghi simultaneamente. Per cui il pane consacrato è il principio dell’ attualità di Cristo ed è il corpo di Cristo.

Il mistero eucaristico consiste nell’ attualità della partecipazione all’ *agape*, e all’ incorporazione al corpo di Cristo da parte dei partecipanti. I cristiani vivono *in* e *per* il Cristo, parte di un solo corpo e corporei tra loro *in* e *per* Cristo. La prospettiva di Zubiri è quella di fondare il teologico nel teologale, cosicché l’ oggetto della teologia fondamentale sia il teologale. Se il teologico riguarda a Dio, il teologale riguarda il problema di Dio. Secondo Zubiri il teologale è la dimensione in cui l’ uomo è fondato nel mistero.

“El Cristianismo es formalmente, en expresión paulina *μορφωσις* (cf. Rm 2, 20), una conformación divina del hombre entero; en mi interpretación, una *deiformidad*. El Cristianismo es salvación sólo porque es deiformación. Es uno de los puntos en que me parece insuficiente la teología actual. El cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de su vida. El Cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida. [...] Y, entonces, una cosa es clara. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su plenitud.”²⁹⁴

²⁹³ Ivi, pag. 421.

²⁹⁴ Ivi, pp. 18-19.

Il cammino per giungere a Cristo non si basa solo sulla facoltà intellettuale, ciò che il nostro filosofo pretende raggiungere è una comprensione del problema attraverso l'incontro con un *logos* su Dio, un discorso teologale. È proprio con San Paolo che nasce il *logos* teologico, si passa quindi da un *logos* descrittivo a uno che, attraverso la fede, cerca di addentrarsi nell'intelligenza dell'essere delle cose. Però quando Zubiri parla di *logos* teologale, si riferisce alla convivenza divina di Cristo con gli uomini. Al di là di ogni esigenza morale e consolatrice, il cristianesimo nel suo congiunto si rivolge alla comunione dei fedeli alla partecipazione nella vita di Cristo, perciò il discorso teologale deve essere inteso a partire dall'esperienza liturgica e dal mistero. L'uomo è rivolto a Dio, questa è la dimensione teologale, che non deve confondersi con il *logos* teologale, in quanto anteriore a quest'ultimo. La questione così considerata, riguarda l'umanità e la previa dimensione di comprensione del divino.

La Rivelazione conferisce alla dimensione teologale dell'uomo la pienezza della sua conformazione teologale. Questa è l'interpretazione fornita alla parola paolina *morfosis* e che come abbiamo visto, l'autore traduce con la parola deiformità, in quanto ogni uomo partecipa alla *deiformidad*, e solo i giusti alla deificazione. La dimensione teologale è il fondamento religioso del *logos* teologico, è il *logos* teologale. Il problema teologale dell'uomo allora non sarà un pensare circa il problema, ma è il problema in sé a costituire l'essere stesso dell'uomo, secondo l'intellegibilità di quest'ultimo in quanto manifestazione di Dio. Perché la questione di Dio si manifesta nell'essere stesso dell'uomo.

“Es preciso tener la energía de levantar los ojos a Dios precisamente cuando la vida va bien, y no sólo suplicarle cuando va mal”.²⁹⁵

Zubiri ricorre alla testo paolino per manifestare la realtà dell'uomo in Cristo. San Paolo per la prima volta nella storia del cristianesimo, si trova a giustificare internamente la

²⁹⁵ Ivi, pag. 39.

credibilità del cristianesimo.²⁹⁶ Se gli ebrei chiedevano segni di riconoscibilità nel Cristo in croce, i greci cercavano la saggezza, il *logos* razionale, e la croce rappresentava per gli uni uno scandalo, e per gli altri un pazzia. Ebbene il testo paolino si dirige allora a dimostrare che il segno e la saggezza di Cristo siano semplicemente di un altro tipo: la verità è nel cristianesimo una realtà personale, e nella persona divina coincidono verità e realtà assoluta.

“La realidad de Dios es, por consiguiente, la síntesis de las dos vías: la de la razón absoluta y la de la historia. De la razón absoluta y de la historia porque, en definitiva, lo que aquí está constituyendo la razón absoluta del universo es una persona. Y de la historia, porque ese hombre determinado en un punto y en un aspecto suyo es idéntico a la realidad misma de Dios”.²⁹⁷

Cristo non cercava di sorprendere con segni straordinari il popolo ebreo, in quanto la condizione essenziale per l'adesione personale a Cristo passava innanzitutto per la via della fede, e non a partire da una disposizione morale, ma da una incorporazione reale. Il segno tanto anelato dagli ebrei, è secondo San Paolo proprio l'intera vita di Cristo. Zubiri accoglie la visione paolina nel suo sistema filosofico, rispetto alla questione metafisica di Dio e della problematica della dimensione teologale dell'uomo, riferendosi costantemente alla dimensione del mistero cristiano e della presenza reale e fisica di Cristo. La dimensione teologale non può essere slegata dall'aspetto storico reale delle azioni di Cristo.

La prospettiva teologale di Zubiri in questo scritto degli anni settanta, riprende coerentemente il cammino tracciato nel testo scritto negli anni trenta, “*El Ser sobrenatural..*”, quando per esempio, riferendosi ai sacramenti, si dice che Cristo è il sacramento sussistente.²⁹⁸ La verità di Cristo è allora una verità essenzialmente personale e l'uomo trova Dio in Cristo attraverso l'*agape*. Secondo il nostro filosofo, l'amore di Dio verso la creatura,

²⁹⁶ Cf. 1 Co 1, 22-23

²⁹⁷ Ivi, pag. 56.

²⁹⁸ Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, pag. 530.

possiede una struttura metafisica. Il segno per eccellenza è la croce ed essa racchiude il significato più profondo dell' amore di Dio verso ognuno degli uomini, perciò il legame dell' uomo con Dio in Cristo è concreto e reale.

Zubiri, come abbiamo visto in Casel, considera il cristianesimo come la sintesi delle religioni precedenti, però con un' essenza completamente diversa: trascendendole in se stesso. La veridicità del cristianesimo riposa nella realtà di Cristo, in quanto unità intrinseca, teologale e metafisica del Dio incarnato. L' incorporazione degli uomini alla realtà di Cristo avviene grazie all' essenza umana, considerata come un' essenza aperta verso le realtà più profonde e possibilitata ad accedere alla realtà personale di Cristo, incorporandosi. Il carattere meramente morale di questa incorporazione è sempre secondario, primario è il carattere "fisico" di questa morale, cioè alla realtà fisica dell' uomo, perché il corpo di Cristo è moralmente fisico.

Molto importante risulta il rifiuto da parte di Zubiri di contrapporre la realtà naturale dell' uomo alla realtà soprannaturale.

"Si Cristo ha creado una naturaleza es precisamente porque ha tenido que crear algo que pudiera recibir lo que él se ha propuesto en primera línea, que es justamente incorporarse a la creación personalmente, en su interna vida."²⁹⁹

Zubiri affronta il problema della storicità del cristianesimo a partire dal corpo di Cristo, il quale radicalmente e profondamente entra nella storia dell' umanità. Come abbiamo visto nella seconda parte di questo lavoro, la specie dell' uomo non può essere considerata a mo' di essenza astratta: l' unica specificità di cui si può parlare è a livello genetico. Da una parte l' umanità è un' unità genetica, dall' altra è un' unità storica, ed è proprio quest' ultima ad incorporarsi a Cristo. Allora Cristo non rappresenta un momento importante all' interno

²⁹⁹ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, op.cit., pag. 73

della linea temporale mondana, perché è Colui che fonda la storia storicamente. L' uomo infatti è storicamente aperto all' incontro con Dio, cioè è già previamente incorporato a Cristo. L' accadere della storia è l' accadere delle azioni di Cristo.

“La historia entera es el cuerpo de Cristo distendido a lo largo del tiempo y en todas las situaciones en que la humanidad se va constituyendo. La historia es un decurso crístico. [...] Cristo es justamente Dios hecho historia. Y la historia no es otra cosa que la historicidad misma con que Cristo prolonga su incorporación a la humanidad en forma histórica. La historia entera es el cuerpo de Cristo, y en esta su corporeidad posee la historia toda su realidad.”³⁰⁰

L' uomo in quanto essenza aperta costruisce il suo essere sostantivo attraverso la realtà e questa realtà è fondata da Dio, cosicché Cristo è la realtà ultima su cui l' uomo si appoggia, grazie alla conoscenza di Dio attraverso il Figlio. Cristo è anche la possibilità dell' accesso alla vita eterna; infine Cristo fornisce l' imperativo d' amore che ci permette di aderire a Cristo, un impulso che Zubiri distingue nettamente dalla decisione volitiva naturale perpretata dal pelagianesimo. Perché l' amore è un impulso reale e fisico, così come reale e físico è il sacrificio di Cristo sulla croce. L' Eucarestia è quindi la forma suprema del mistero della presenza di Cristo nei fedeli.³⁰¹

La filosofia pura di Zubiri e il suo rigore non sono mai andati a discapito dell' orizzonte della creazione, e della possibilità della sua realtà. Anzi, è proprio Dio la realtà ultima e fondante di tutto il reale.

³⁰⁰ Ivi, pp. 76-77.

³⁰¹ Il discorso di Zubiri non pretende apportare nuovi concetti rispetto al sacramento eucaristico, ma piuttosto di reinserire con una diversa ottica l' esistente. Sostantività, attualità e corporeità sono concetti che appartengono alle idee pauline, a cui il nostro autore, come la teologia del mistero, accinge costantemente.

12. 5 Dio e la dominazione della realtà

La prospettiva zubiriana rispetto alla questione del dogma, si basa proprio sul senso paolino del mistero, il quale apporta una fondamentale significazione nella relazione tra i sacramenti e l'azione redentrice di Cristo.

Come si è visto nella prima parte di questo lavoro, la Rivelazione non possiede un carattere astratto, così come viene considerata dalla corrente razionalista, la quale ne difende il carattere universale, prescindendo completamente dalla storicità del dogma. Secondo questa posizione infatti, la Rivelazione sarebbe astratta e priva di storicità, così come la sua trasmissione e il suo destinatario.

Indivisibile nel Cristianesimo è l'opera di Cristo: non esiste la religione cristiana e l'opera di Cristo. Non viene contemplata nessuna separazione nella teologia del nostro autore, infatti questa precisazione è la prima premessa quando si vuole comprendere il mistero della trinità.³⁰² Il momento storico non è mai svincolato dal momento dottrinale, e il nostro autore ci avverte che il cristianesimo è formato dallo Spirito Santo, il quale è inviato dal Padre e dal Figlio, ed è proprio lo Spirito Santo che ci guida e ci aiuta a comprendere la storia del cristianesimo. Cristo e il cristianesimo diventano universali grazie allo Spirito Santo e alla teologia di San Paolo.³⁰³

³⁰² La teologia liberale tende a separare l'azione di Cristo da ciò che si stabilì nelle prime comunità cristiane, sorte immediatamente dopo la sua morte. Per cui l'opera di Cristo avrebbe dato il primo impulso alla storia del cristianesimo, il quale è un prolungamento del primo incontro con Cristo, un movimento spirituale iniziato con Cristo. Separando il Gesù della storia con il Cristo della fede, si incorre nel pericolo di ridurre il cristianesimo a un sistema di valori morali. Cfr. Loisy e Bultmann.

³⁰³ Cfr. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993

Il mistero assoluto di Dio, secondo Zubiri, partecipa all' arcano delle decisioni divine e non può essere altrimenti.

“El misterio comparte muchas veces esa condición paradójica de un foco que derrama luz alrededor y que, sin embargo, él es muy oscuro, y solamente la luz que derrama alrededor puede revertir y hacer más claro aquello que inicialmente puede presentarse como oscuro en el presunto foco luminoso. [...] Esa reversión es justamente la conceptualización.”³⁰⁴

Riprendendo il *Corpus Paulinum*, Zubiri espone il *logos* di Cristo a partire dalla parola *pleroma*, utilizzato già dagli stoici, questo termine viene ad indicare la pienezza di Cristo, in quanto verbo di Dio e pienezza della stessa creazione. Cristo è morto per tutti i peccati dell' umanità, non solo per redimere dal peccato originale. Il peccato originale non si trasmette come una eredità genetica, ciò che ha stabilito il peccato originale è il potere del peccato nel mondo: è l' umanità intera che pecca aumentando il potere del peccato e il potere del male. La realtà dell' uomo è quindi sottomessa al potere del peccato e in cui la redenzione non significa la liberazioni dei peccati solo in un senso morale. Superare la propria condizione di peccatore significa essere coinvolto in una trasformazione profonda e reale, e questa radicale trasformazione può avvenire solo per opera divina: attraverso la redenzione.

“El hombre ha sido plasmado como una realidad en el poder de Dios, precisa y formalmente por el acto mismo numéricamente con que Cristo dio su vida en la cruz. En ese supremo acto de religión que fuera para él su muerte, Cristo plasma el ser sustantivo de todos los demás hombres. Y lo plasma no simbólicamente, sino real y efectivamente. [...] Tenemos siempre en nuestro propio ser la posibilidad intrínseca de ser, por nuestra incorporación a Cristo,

³⁰⁴ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op.cit., pag. 94.

realidades que estamos más bajo el poder de Dios que bajo el poder del pecado.”³⁰⁵

Il corpo resuscitato di Cristo è, secondo Zubiri, e aderendo a San Paolo, un corpo spirituale che diventa il centro della creazione e il centro della storia, e la sua manifestazione perdura nel mondo, e il suo mostrarsi avviene progressivamente ed è sempre Egli che decide di mostrarsi ai fedeli.³⁰⁶ Con la morte e la resurrezione Cristo plasma l'essere degli uomini: l'uomo si incorpora a Dio. Secondo il nostro autore è proprio nella morte e nella resurrezione di Cristo che si fonda il Cristianesimo, morte e resurrezione sono intese come un'azione indissociabile, e questa azione è assolutamente reale, ed è attraverso quest'azione che veniamo plasmati.

Rilevante è la posizione che assume Zubiri rispetto a una parte della teologia, che accentua la percezione morale dei sacramenti. Per questo motivo la liturgia acquista un'importanza fondamentale per la comprensione del mistero, che avviene attraverso l'incorporazione del fedele alla presenza reale di Cristo. Perché, come abbiamo visto, le azioni di Cristo si ripetono pienamente nei sacramenti, in quanto sono il punto fondamentale del cristianesimo, cosicché, anche se appartengono a un momento storico concreto, esse sono permanenti.

Radicalmente e fondamentalmente, le azioni di Cristo divengono permanenti e ripetitive, perché il messaggio cristiano non viene dato una volta per sempre, in quanto non è un precetto al quale obbedire semplicemente, è un'azione costante da parte di Cristo, affinché nuovi fedeli possano incorporarsi, rinnovando con la stessa forza del passato storico, la plasmazione dell'uomo in vista di una comunità cristiana che si esprime nel tempo e con la storia.

³⁰⁵ Ivi, pp. 328-329.

³⁰⁶ Così come afferma San Paolo (1 Co 15, 5-8).

La ripetizione della morte e della resurrezione di Cristo, non avviene in maniera estatica e monotona, bensì in maniera *progređiente*. Il nostro autore considera che la teologia classica non abbia saputo dare la risposta adeguata al significato della portata storica e reale della plasmazione attraverso l' Eucarestia, grazie alla quale il potere del peccato va perdendo forza in nome dell' *agape* cristiana. *Progređiente*, nel senso che i cristiani costituiscono progressivamente altri cristiani, attraverso un' azione mediata, in nome del rivestimento a Cristo e del suo carattere di permanenza. Inoltre considerando la parola *signitivamente*, si verrebbe a indicare il carattere fortemente simbolico delle azioni sacramentali, le quali non solo simbolizzano, ma realmente e fisicamente plasmano i cristiani, proprio grazie al carattere dinamico e produttivo che significa in loro, in quanto le azioni dei sacramenti sono radicalmente permanenti e numericamente identiche alle azioni che Cristo ha vissuto³⁰⁷. Secondo Zubiri, è proprio l' unità interna delle azioni di Cristo, la loro identità numerica e la loro permanenza e signitività, a fondare l' essenza del sacramento.

Contrastando alla teologia classica e all' idea di causalità, Zubiri considera il modo secondo il quale si produce signitivamente la ripetizione in un' altra prospettiva, distanziandosi dalle categorie aristoteliche, come la causalità fisica e la causalità morale, reinterpretate dalla teologia. Ebbene ciò di cui qui si tratta non è di un problema causale, ma di dominanza.

“Es el dominio de Dios, del poder de Dios, donde el poder de Dios es justamente la dominancia de lo real en tanto que real. Es un problema de dominancia. No es pura y simplemente un problema de causalidad. Y esta dominancia, precisamente porque es un poder, va deiformando a aquél sobre quien este poder se ejerce.”³⁰⁸

³⁰⁷ Lungo l' analisi di *Sobre la esencia* abbiamo visto che il concetto di costituzione, annunciato qui per la prima volta, è il centro di tutta la metafisica zubiriana, in cui l' unità numerale è considerata nella realtà individuale come irridutibilmente una con l' unità del contenuto delle sue note. Infatti l' unità del contenuto, modifica il carattere dell' unità numerale, cioè la determina internamente: questa è la costituzione. La costituzione è il modo proprio di ogni cosa, affinché essa sia numericamente una, grazie al fatto che abbia questa costituzione e non un' altra. Cfr. I. Ellacuria “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, Madrid, Università Complutense, 1965.

³⁰⁸ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, op.cit., pag. 348.

La mediazione del sacramento è in realtà la realizzazione delle azioni di Cristo che deiformano e plasmano gli altri cristiani, perché Cristo è la sacralità costitutiva, ed essere cristiani significa essere un altro Cristo, che ripete intrinsecamente la morte e la resurrezione. Attraverso il potere di Dio si produce la presenza reale nell' essere sostantivo dei cristiani. Al centro della teologia dovrebbe esserci quindi l' incorporazione a Cristo, ve il battesimo inizia alla vita in Cristo, in quanto Cristo è la sacralità sussistente.

Attraverso il testo di *Sobre la esencia*, Zubiri ha ricercato filosoficamente di raggiungere il significato della realtà in quanto tale, tema di un' urgenza fondamentale quando in termini teologici si formula la presenza di Cristo nei sacramenti, dall' iniziazione del battesimo alla pienezza dell' Eucarestia. La domanda a cui bisogna con forza rispondere è diretta alla comprensione dell' essenza della realtà, accompagnata dall' assunzione delle conseguenze della concettualità che le si dona. Così Zubiri viene a dire che la concezione tomista della realtà non ha saputo andare radicalmente al fondo della questione, adeguandosi invece alla visione aristotelica di un mondo governato da sostanze e da accidenti. Però, come abbiamo ampiamente visto nella seconda parte di questo lavoro, la realtà è innanzitutto un sistema di note e il sistema chiuso di note è una sostantività, non una sostanzialità, e questa unità costitutiva è dominante, in quanto ha una priorità rispetto alle note.

La determinazione interna svolge una funzione primariamente costituzionale, avvicinandosi così al modo intrinseco di essere fisicamente e irridutibilmente uno. La caratterizzazione dell' unità della costituzione delle note ha raggiunto la determinazione interna, in quanto costituzione fisica individuale.

L' unità costituzionale non è né fonte né causa delle note, essa è una funzione previa rispetto alla possessione di ogni nota presa in modo isolato. Da un lato l' unità costituzionale elimina l' individualità degli elementi costituenti, dall' altro il contenuto dei singoli elementi diventa un contenuto in funzione del sistema.

Il libro *Sobre la esencia* si propone come un intento di fondamentare le basi teoriche della realtà per concepire la struttura della realtà umana³⁰⁹ e per raggiungere la fondamentazione ultima della realtà in quanto tale, dominio del campo conoscitivo dell'uomo e della dimensione più intima, quella teologale. L'apportazione della nozione di sostantività è resa necessaria nel contesto di rigore metafisico che deve affrontare il nostro autore, nella pretesa di dare una spiegazione alla presenza fisica e attuale nei sacramenti. Il ricorrente uso di questa nozione, giustifica le insufficienze del concetto di sostanza aristotelico e tomista, in vista di un reinserimento della problematica di Dio nell'orizzonte della realtà liturgica e misterica.

Lo sforzo di Zubiri è, riprendiamo il vocabolo, *progređiente*, nel ricercare l'essenza della realtà. E la formalità del reale consiste nel fatto che ciò che si presenta all'intelligenza, sia presente in quanto ciò che è veramente. La primarietà spetta al *de suyo*, perché l'essere è una proprietà della sostantività, in quanto appartenente alla realtà. La verità risiede nelle cose, perciò essa si fonda previamente della conoscenza e solo attraverso la verità reale si giunge alla realtà *simpliciter*.

La tradizione è il deposito della fede, perché consiste nella verità reale divina manifestata. Per cui ciò che viene depositato è innanzitutto l'azione di Cristo all'interno della Chiesa. Però la teologia, secondo Zubiri, ha anche un carattere *progređiente*, che illumina la storia del dogma e evidenzia la posizione del nostro autore all'interno del cristianismo: egli considera che la tradizione *progređiente* è il progresso della manifestazione della realtà rivelata. Come in filosofia, anche in teologia la polemica viene diretta all'intellettualizzazione della realtà del dogma. Infatti la rivelazione non è solo una serie di enunciati ripetuti lungo la storia, in quanto essa è primariamente un principio di vita soprannaturale. Il dogma è primariamente un'azione di Cristo, attraverso lo Spirito Santo, Spirito della Verità, che garantisce la presenza di Cristo nella Chiesa. La considerevole apportazione di Zubiri sta

³⁰⁹ Cfr. C. A. Pose Varela "Cuatro problemas sobre el hombre en Zubiri", Compostelanum 2001, XLVI (1,2), pag. 31. Di questo libro dirà Zaragüeta: "La obra de Zubiri es de difícil lectura para el alto vulgo intelectual e incluso por los profesionales de la filosofía. No es que su estilo peque de oscuro, antes bien es terso y diáfano, pero su concepción es a menudo, y a veces, a mi parecer exageradamente tan sutil y abstrusa, que no siempre se hace fácilmente asequible; y la frecuente apelación a neologismos aumenta su dificultad así como el empleo de fórmulas latinas no corrientes como tecnicismos filosóficos." J. Zaragüeta, "Una obra de Javier Zubiri", *Revista de filosofía*, 1962, XXI (81-82), pag. 270.

proprio nel comprendere il dogma come realtà e non tramite la cognizione, in accordo con il realismo del mistero.

La concezione zubiriana apporta inoltre nuova luce sulla pienezza del mistero di Cristo, in quanto piena unità misteriosa del Dio e dell' uomo, e in continuità con il mistero dell' uomo e il mistero ultimo della realtà. Niente in questo mondo è realmente separato da Dio. L' uomo rilegato alla dimensione del reale può accedere realmente ed effettivamente a Dio, al Dio cristiano.

Conclusione

Il punto di partenza di questo lavoro è stato innanzitutto calarsi nella vita del giovane Zubiri e nella disputa modernista, affinché emergesse un momento di sospensione e il pensiero di Zubiri acquistasse una nuova luce. Abbiamo voluto mostrare quanto il fondo religioso sia stato importante per lo sviluppo del suo sistema filosofico, avvallando la tesi di Guillermina Díaz Muñoz, concentrandoci dunque sul primo scritto metafisico, in cui abbiamo voluto indicare la presenza costante di concetti e termini che appartengono all'orizzonte zubiriano fin dal testo del "El Ser sobrenatural...", aprendo una nuova strada, tutta da percorrere, per le ricerche circa la teologia di Zubiri e in particolare alla teologia del mistero. Abbiamo mostrato le affinità terminologiche e le inquietudini che accompagnano la produzione zubiriana fino a uno degli ultimi discorsi rilasciati in pubblico, durante l'investitura dell'*honoris causa* alla facoltà di Teologia di Deusto.

Secondo le testimonianze raccolte durante questo lavoro, siamo in grado di affermare la compenetrazione del discorso filosofico e di quello teologico, seppur la purezza filosofica difesa dal giovane Zubiri, non rimanga oscurata dall'altra grande preoccupazione, che è appunto quella sulla verità, e su Dio. L'esperienza religiosa di Zubiri non è stata intesa come un semplice aneddoto, ma è stata qui trattata profondamente per poter apprezzare veramente la portata del suo discorso filosofico. L'insistenza della pretesa di scrivere una metafisica così complessa e in continuo riferimento alla tradizione, così come avviene per la sua teologia, la quale si rifà ai Padri greci e soprattutto alla teologia paolina, si richiama a una visione autentica e depurata dalle dinamiche della teologia liberale e dai dibattiti di cui egli stesso si sentì affascinato all'inizio della sua carriera intellettuale. Superate queste influenze

moderniste, già a partire dal corso di *Helenismo e Cristianismo*, che abbiamo avuto la fortuna di avere tra le mani, si evince dunque la pretesa di riaffermare la tradizione teologica, per reinserirla in un nuovo contesto, che non è altro che la centralità della religione cristiana in sé: la dimensione liturgica, sacramentaria, eucaristica.

Tale è l'importanza di questo tema, che abbiamo voluto mostrare, con la fedele analisi di *Sobre la esencia*, il costante riferimento ai termini concettuali che di concettuale in realtà avevano poco, nel senso che tutta l'analisi dell'opera si è diretta a forgiare un'idea di realtà che fosse libera da una griglia cognitiva, in cui l'essenza si mostrasse all'intelletto in quanto momento della realtà, momento *de suyo*, appreso intellettualmente, quindi non ingenuamente realista, ma con un fondamento trascendentale che non proviene dalla mente umana, ma da una realtà assolutamente assoluta: Dio. Il Dio di Zubiri, non è però un Dio astratto, ma è il Dio incarnato, il Dio cristiano, il Dio che si è fatto uomo e che ha deificato gli uomini.

Non abbiamo voluto discreditare l'interpretazione canonica del pensiero di Zubiri, ci siamo limitati a sostenere l'inizio di una nuova ondata di pubblicazioni incentrate sul discorso teologico di Zubiri, un discorso di cui abbiamo cercato di approfondire gli elementi presenti nella stesura della sua metafisica e nelle opere postume. Di notevole importanza è stato l'uso parallelo dei due testi menzionati sopra, in cui i richiami impliciti fanno un eco costante. La presenza fisica del Corpo di Cristo e la realtà fisica in quanto tale, sono elementi così marcati nella linea del pensiero di Zubiri, che ci siamo limitati niente meno che a riprendere le parole del filosofo e avvicinarle nella stesura di questo lavoro. La costellazione dei termini metafisici e teologici compongono quindi la grande mappa, ancora tutta da decifrare dell'universo vivo di Zubiri.

La comprensione del reale è quindi un'ispirazione, radicalizzata filosoficamente, di una convinzione teologica previa, che proviene dalla patristica greca e dalla teologia del mistero, questo è stato il cammino che abbiamo voluto percorrere, senza per questo dimenticarci dell'importanza capitale della trilogia della intelligenza sentiente, la quale, a nostro parere rafforza e delinea termini e concetti presenti, germogliati già negli anni sessanta. La vicinanza cronologica ci è stata molto utile per la comprensione del pensiero

metafisico di Zubiri, in riferimento a quello della sua teologia dogmatica degli anni settanta. Di modo che si sia mostrato come la realtà creata sia la presenza di Dio in loro stesse, abbandonando ogni tentativo di considerarlo un realista ingenuo, forgiando un' analisi semantica che pretende allontanarci dalla diatriba sull' imminenza o sulla trascendenza della questione della realtà, per immergerci nella trascendenza intesa come apertura previa a cui noi già apparteniamo, superando la questione intenzionale o rappresentativa del nostro stare nella realtà, in vista a radicare nell' attualità del reale; questa presenza è un darsi della realtà in quanto tale, previamente, alla quale l' uomo non può far altro che rimettersi attualizzandola. Lo ripetiamo, la realtà non è qualcosa a cui si arrivi concettualmente, così come a Dio non ci si arriva solo con la ragione. La realtà ci possiede, e non è per deduzione che ci sentiamo partecipi, perché non avviene qui un contatto soggetto-oggetto, in quanto è nella cosa con cui l' uomo vive, ove la realtà si manifesta misteriosamente.

Il mistero della realtà non si genera pensando, ma appartiene alla vita dell' uomo in quanto essenza aperta, che accede a Dio attraverso le cose, le quali in definitiva sono la presenza personale di Dio. L' enfasi con cui viene segnalato che l' *agape* sia la dimensione metafisica dell' essere divino, mette in rilievo Dio in quanto realtà che si dona, e che donandosi, internamente si autocostruisce come il Dio trinitario, ed esternamente comunica alle creature la sua perfezione. Dunque essendo una dimensione ontologica e reale, l' *agape* è anteriore al movimento della volontà, e ciò significa che noi siamo già installati nella situazione metafisica dell' *agape*. Infatti i Padri greci quando si riferiscono all' essenza non la intendono come il correlato di una definizione essenziale, ma si riferiscono alla stessa attività dell' essere in quanto radice delle sue note, e in quanto il carattere formale dell' essenza è unificare; essa è dinamica ed unifica le innumerevoli manifestazioni dell' essere, perché, come abbiamo visto, per Zubiri l' essenza dell' essenza è essenzializzare.

La teologia greca considera l' unità di ogni essere vivente secondo una tripla unità con se stesso, un' unità ricevuta dal progenitore e un' unità di tutti gli individui della specie, in nome di una struttura attivista, così come lo sono le note all' interno della metafisica zubiriana, in cui tutto ciò che è reale è un *de suyo*, perciò tutta la realtà è un *de suyo* in quanto il carattere di sostantività glielo attribuisce. Le note formalmente attive costituiscono l' unità attiva in cui consiste di fatto il sistema stesso. Questo significa che una realtà

sostantiva non è semplicemente ciò che è per le note qualitative possedute, ma per la realtà fisica di tutte le note operative, cioè attive nel dare costantemente il proprio sé. La persona, secondo Zubiri, è essenzialmente e formalmente riferita a Dio e agli altri uomini, l'effusione e l'espansione dell'essere personale sono dunque la conseguenza della perfezione personale di ciò che già siamo attraverso la grazia divina. La persona è formalmente fondata nella formalità di Dio.

Questi elementi fanno parte di un'impronta comune, presente nei testi teologici e implicitamente nel testo di *Sobre la esencia*, per cui la trattazione della seconda parte di questo lavoro è stata giustificata dalla prima cristallizzazione dei termini provenienti dalla tradizione patristica, ripresi dalla teologia del mistero e riproposti in chiave filosofica nel 1962, per ottenere un imponente sistema filosofico che fosse capace di rispondere alla domanda fondamentale della metafisica zubirana: l'essenza della realtà. Dalle considerazioni sviluppate nel testo del "El Ser sobrenatural..." e seguendo le indicazioni dello studio eseguito nel lavoro della Muñoz Díaz, possiamo sostenere l'interpretazione a cui ci siamo affidati all'inizio di questa dissertazione, secondo la quale i fondamenti della metafisica di Zubiri si sviluppano a partire dalla teologia paolina e dalla patristica, in accordo ai precetti della regola benedettina e alle aperture della *Mysterientheologie* di Casel e di Warnach, dichiarando il definitivo allontanamento del filosofo dalle correnti moderniste in vista di un'esigenza ultima, la preoccupazione per i temi teologici e l'inserzione della teologia nel mondo liturgico, da qui la nostra esposizione dei testi postumi teologici e di quello sull'Eucarestia.

Il proprio concetto di realtà e le caratteristiche ontologiche e metafisiche di Dio hanno un'equivalenza mutua, per cui le cose in quanto realtà, conservano necessariamente una certa similitudine con la realtà assoluta. La fede di Zubiri è implicita in tutto il suo discorso filosofico, creando una metafisica che sia una metafisica del mistero, dando adito alla possibilità di fornire un'apparato filosofico forte, che possa dialogare con i suoi contemporanei e con la tradizione. La luce della fede gli ha permesso di vedere le verità intramondane:

“Si se entiende acto por la actualidad, concebiremos a Dios como una actualidad pura y perfecta, es decir, como un ente en quien no hay potencialidad ni virtualidad de ninguna especie, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser. Pero si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. [...] Los Padres griegos concibieron a Dios más que como un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y por tanto en vida perfecta. No es tan sólo que a Dios no le falte nada, sino que es positivamente la plenitud del ser como acción, y por tanto en vida perfecta. Mejor que existencia lo que hay en Dios es la operación misma de existir. [...] La perspectiva teológica de los griegos es muy distinta de la latina. Es una teología esencialmente personalista. El movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no sólo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona”³¹⁰

Una determinata nozione di Dio, non può che marcare la concettualizzazione della realtà, una realtà creata le cui caratteristiche sono come abbiamo visto una diretta conseguenza dell’ idea che si tenga del Dio creatore. Ed è per questo che l’ idea che Zubiri ha esposto nel corso degli anni trenta è in perfetta continuità con l’ esposizione metafisica posteriore. Infatti, come si è visto, la creazione non è un dato dell’ esperienza, quindi la metafisica di *Sobre la esencia* è stata un grande movimento conoscitivo per giustificare la realtà con l’ origine creata e appoggiandosi al concetto di creazione della teologia greca, proporre una gnoseologia che potesse spiegare la realtà fisica a partire dall’ attualità, senza perdere di vista la sua origine, in quanto pienezza estatica discesa sul mondo, perché Dio è essenzialmente pura azione, puro amore, statico ed effusivo.

L’ apparato dedicato a *Sobre la esencia* ci è servito per mostrare la vicinanza inequivocabile della struttura della realtà e della struttura metafisica concepita nella patristica: la creazione mantiene un’ unità ontologica con Dio attraverso l’ effusione, la quale

³¹⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, pp. 479-480.

non consiste solo nell' unificare ciò che la creazione ha prodotto, ma nel produrre il momento dell' alterità, per cui l' esistente deve la sua esistenza all' unità primaria, originaria e originante dell'amore. Questo non è altro che la consistenza della realtà creata, secondo una produzione trascendente dell' atto di creazione che costituisce il creato in quanto presenza della causa formale. È nei fondamenti metafisici della teologia dei Padri greci che Zubiri riconosce la propria metafisica e l' elaborazione del concetto di causa che potesse dare ragione di Dio nell' ottica del fondamento personale delle cose e alla sua rivelazione storica in Gesucristo.

La ragione zubiriana è vincolata alla tradizione e alla fede e si sforza di mostrare attraverso la concezione metafisica della realtà, il mistero divino. Il nostro autore si addentra così nel mistero trinitario, affermandone l' unità rispettiva, come unità previa alla medesima relazione, una realtà divina dinamica. Anche se nel fondo, Zubiri ne è cosciente, il mistero rimane mistero. Il nostro autore non smette di essere filosofo, però si ha dimostrato senza ombra di dubbio la sua dedizione al discorso teologico non come un plus intellettuale, ma vivendolo profondamente e internamente. Si potrebbe affermare senza esagerare, alla luce di tutte queste pagine, che il tema di Dio sia il fondo infondato di tutta la sua filosofia.

In un percorso che si è addentrato dall' uomo inteso come realtà mondana e aperta a Dio, e da Dio inteso come realtà fondante e rilevante, per ritornare a Dio nel seno della Trinità, ed è da questa Trinità, intesa come un unità che costituisce la plasmazione della religazione nella religione cristiana, da cui bisogna vedere il mondo e la sua creazione. Ed è così che la filosofia di Zubiri è formalmente teologale, perché è fundamentalmente dedicata al fondamento della realtà: Dio è la meta finale della ragione zubiriana, il Dio incarnato del cristianesimo. Dalla realtà assolutamente assoluta, scoperta nel fatto fisico della religazione umana, Zubiri si è addentrato nella costruzione di una metafisica penetrata dalla tradizione della fede, senza perdere mai di vista di trovarsi di fronte al mistero di Dio.

E ancora una volta, qui l' ultima, ricordiamo che la realtà divina è simbolizzata dal sacramento attraverso il quale si comunica all' uomo e lo santifica, per questo motivo si

dice che il sacramento è il simbolo della grazia. La grazia è effettivamente Dio stesso comunicandosi all' uomo. Però il sacramento non è un simbolo qualsiasi, ma è l' atto realizzato dall' uomo in nome di Cristo, e ciò che sta significando si realizza nello stesso istante, implica quindi sempre una realtà attualmente presente: il Verbo incarnato opera in ognuno di noi non solo nel tempo e secondo la propria esistenza storica , ma attualmente e attraverso tutti i tempi.

Il *corpus* zubiriano invita ancora una volta allo sforzo di uno studio approfondito, per non cedere alla tentazione di servirsi solo della trilogia per appropriarsi della complessità e della ricchezza espressa nel suo lungo percorso intellettuale. La ricezione del sistema zubiriano è stato assimilato a contrastanti letture, correndo il pericolo di perdere le sue principali apportazioni. Diceva Zubiri:

“Los autores no operan en función de lo que realmente han escrito, sino de cómo se les ha entendido”³¹¹

Siamo consapevoli che è impossibile addentrarsi in modo definitivo nel pensiero del nostro autore, infatti ci siamo limitati a seguire delle linee guide e ad evidenziare dei parallelismi che sono quanto mai suggerenti per continuare il cammino aperto negli ultimi anni da studi inerenti alle radici teologiche del pensiero di Zubiri. La posizione del nostro autore rispetto ai dogmi religiosi, si riflette nelle considerazioni metafisiche adottate lungo tutta la sua produzione intellettuale, e così l' analisi della patristica greca da un lato, e la fondamentazione metafisica dall' altra, devono essere considerate come un orizzonte inseparabile, alla luce di quello che è stato discusso fin qui.

L' infaticabile lavoro compiuto da Zubiri nell' ambito filosofico-teologico viene ricompensato con il continuo stimolo offerto a tutte le persone che si accingono a studiare le

³¹¹ X. Zubiri, “Manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de Paris relativos a la filosofía española”. *Razón Española* 39 (1990), 19-40.”, pag. 21.

sue opere, le quali hanno fomentato in modo sostanziale la filosofia e la teologia, grazie alla dedizione profonda, onesta e viva dell'autore, in una autentica unità dell' *agape* con Cristo.

Bibliografia

A) Xavier Zubiri

Fonti principali:

Naturaleza, Historia, Dios, Editorial Alianza, Madrid, 2007.

Sobre la esencia, Editorial Alianza, Madrid, 2008.

El problema teológico del hombre: Cristianismo. Editorial Alianza, Madrid, 1999.

Cursos universitarios. Volumen IV. Editorial Alianza, Madrid, 2014.

“Reflexiones teológicas sobre la eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), 41-59.

Attualmente presente in *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, *op.cit.*, pp 397-421.

Opere filosofiche:

- *Le Probleme de l'objectivité d'apres Ed Husserl: I La logique pure*. Tesi di laurea, Université Catholique di Lovaina. Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina 1921-1922
- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesi di dottorato (1921). Università Centrale, *Revista de Archivos*, Madrid 1923.
- *Sobre la esencia*, Madrid, Editorial Alianza, Madrid, 2008.
- *Inteligencia y realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1984.
- *Inteligencia y Logos*, Editorial Alianza, Madrid, 1982.

- *Inteligencia y Razón*. Editorial Alianza, Madrid, 1983.
- *Sobre la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 2001.
- *El hombre: lo real y lo irreal*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- *El hombre y la verdad*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.
- *Acerca del mundo*, Editorial Alianza, Madrid, 2010.
- *El hombre y Dios*, Editorial Alianza, Madrid, 2003.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1989.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Editorial Alianza, Madrid, 1992.
- *Sobre el hombre*, Editorial Alianza, Madrid, 1998.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Editorial Alianza, Madrid, 1994. - *Espacio. Tiempo. Materia.*, Editorial Alianza, Madrid, 1996
- *Cinco lecciones de filosofía*, Editorial Alianza, Madrid, 1982.
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, 1999.
- *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Alianza, Madrid, 1999
- *Escritos menores*. (1953-1983), Editorial Alianza, Madrid, 2006.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. (1932-1944), Editorial Alianza, Madrid, 2002.
- *Primeros escritos*. (1921-1926), Editorial Alianza, Madrid, 1999.
- *Cursos universitarios, Volumen I*, Editorial Alianza, Madrid, 2007.
- *Cursos universitarios, Volumen II* Editorial Alianza, Madrid, 2010.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Editorial Alianza, Madrid, 1994.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Editorial Alianza, Madrid, 2006.
- *Cursos universitarios, Volumen, III* (1933-1934), Editorial Alianza, Madrid, 2012.
- *Cursos universitarios, Volumen IV*. Editorial Alianza, Madrid, 2014.

Corsi orali extrauniversitari su Dio e la religione:

- 1938: *La Philosophie de la religion dans la Pensée Contemporaine.*
- 1948-49: *El problema de Dios*
- 1965: *El problema filosófico de la historia de las religiones*
- 1965: *El problema de Dios en la historia de las religiones*
- 1967: *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*
- 1968: *El hombre y el problema de Dios*
- 1971: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*
- 1973: *El hombre y Dios*

Lezioni e corsi extrauniversitari:

- 1945-46: *Ciencia y Realidad. Introducción al problema de la realidad*
- 1946-47: *Tres definiciones clásicas del hombre*
- 1947-48: *¿Qué son las ideas?*
- 1948-49: *El problema de Dios*
- 1950-51: *Cuerpo y Alma*
- 1951-52: *La libertad*
- 1953-54: *El problema del hombre*
- 1959: *Sobre la persona*
- 1960: *Acerca del mundo*
- 1961: *Sobre la voluntad*
- 1963: *Cinco lecciones de filosofía*
- 1964: *El problema del mal*
- 1965: *El problema filosófico de la historia de las religiones*
- 1965: *El problema de Dios en la historia de las religiones*

- 1966: *El hombre y la verdad*
- 1966: *Sobre la realidad*
- 1967: *El hombre: lo real y lo irreal*
- 1967: *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología*
- 1968: *El hombre y el problema de Dios*
- 1968: *Estructura dinámica de la realidad*
- 1969: *Estructura de la Metafísica*
- 1969: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*
- 1970: *Sobre el tiempo*
- 1970: *Sistema de lo real en la filosofía moderna*
- 1971-72: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*
- 1973: *El espacio*
- 1973: *El hombre y Dios*
- 1974: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*
- 1975: *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*
- 1976: *La inteligencia humana*

Articoli selezionati:

- "El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino". *La Aurora de la Vida* 25 (1914), 3-5.
- "La crisis de la conciencia moderna". *La Ciudad de Dios* 141 (1925), 202-221.
- "Filosofía del ejemplo". *Revista de Pedagogía* 5/55 (1926), 289-295.
- "Sobre el problema de la filosofía". *Revista de Occidente* 115 (1933), 51-80; 118 (1933), 83-117.
- "Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart "El Retiro"". *Cruz y Raya* 4 (1933), 83-86.

- "Cartas al doctor Lluís Carreras i Mas" (31-enero-1936; 22-febrero-1936; 10-marzo-1936), en MARGENAT, Josep María, "Unas Cartas inéditas de Zubiri en 1936: 'Dios nos tenga de su mano'". *El Ciervo* 40/479 (1991), 25-26.
- "Note sur la Philosophie de la Religion". *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 2.^a serie, 28/10 (1937), 333-341.
- "A la mémoire du P. Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique". *Chroniques du Foyer des Etudiants Catholiques* 9 (1938), 3-7.
- "Ciencia y realidad". *Escorial* 10 (1941), 177-210. *Reimpresión: Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987, (9.^aed.), pp. 91-126.
- "El hombre, realidad personal". *Revista de Occidente* 1 (1963), 5-29.
- Pascal, Pensamientos, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1962, p.10.
- "El origen del hombre". *Revista de Occidente* 17 (1964), 146-173.
- "Notas sobre la Inteligencia humana". *Asclepio* 18-19 (1967-68), 341-353.
- "El hombre y su cuerpo". *Asclepio* 25 (1973), 9-19.
- "La dimensión histórica del ser humano", in *Realitas I, Trabajos, 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito. Madrid 1974, pp. 11-69.
- "El espacio", in *Realitas. I. Trabajos, 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, 479-514.
- "El problema teológico del hombre", en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, pp. 55-64.
- "Antología de Xavier Zubiri". *La Estafeta Literaria* 569-570 (1975), 16-17.
- "El concepto descriptivo del tiempo", en *Realitas. II, 1974-1975. Sociedad de Estudios y Publicaciones*. Ed. Labor. Madrid 1976, pp. 7-47.
- Intervención aclaratoria de Zubiri, en BIANCHI, U., *Religione ed etica nel "Sacro" di R. Otto*, in *Etica e Filosofia. Atti del III Convegno di Studi di Filosofia della Religione*. Perugia 1978, pp. 299-354.
- "Respectividad de lo real", in *Realitas. III-IV, 1976-1979. Sociedad de Estudios y Publicaciones*. Ed. Labor. Madrid 1979, pp. 13-43.

- "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía". *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), 41-59. (Palabras de agradecimiento con ocasión del primer Centenario de su fundación de la Universidad de Deusto), *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), 39-40.
- "Dos cartas inéditas". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 17 (1983), 107-108.
- "Manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de Paris relativos a la filosofía española". *Razón Española* 39 (1990), 19-40.
- "Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza". *Revista Latinoamericana de Teología* 8/22 (1991), 91-97.

Bibliografía su Xavier Zubiri

- AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed. Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995.
- AA.VV., *Voluntad de vida (Ensayos filosóficos)*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua 1993, pp. 141.
- Cabria Ortega José Luis, *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Università Gregoriana, Roma, 1997.
- Castro De Zubiri Carmen, *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, 1991.
- Castro De Zubiri Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. (Col. Ensayos, 3), Ed. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986, pp. 149.
- Corominas Jordi- Vicens Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- Díaz Muñoz Guillermina, *La teología del misterio en Zubiri*, Herder Editorial, 2008. Sintesi della tesi di dottorato in teologia, dal titolo "El mistero deificante". *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, Universidad Pontificia di Salamanca, 2005.

- Ferraz Fayos Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Ed. Cincel, Madrid 1991.
- Gonzalez Antonio, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.
- Gonzalez Antonio, *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri*, ed. L'Harmattan, Paris, 2006.
- Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria, Barcelona 1986.
- "Zubiri Xavier", in Latourelle-Fisichella(a cura di), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ed. Paulinas, Madrid 1992.
- Huber Carlo, *E questo tutti chiamano "Dio". Analisi del linguaggio cristiano*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
- Llenín Iglesias F., *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Seminario metropolitano, Oviedo, 1990.
- Lopez Quintas Alberto, "Xavier Zubiri", en *Pensadores cristianos contemporáneos*, tomo I, Ed. BAC, Madrid 1968.
- "Xavier Zubiri", *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Ed. BAC, Madrid 1970.
- Lucas Juan de Sahagún, "Crítica filosófica de la religión desde la antropología", en *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982.
- Ortega Martinez J. F., *La teología de Xavier Zubiri: su contextualización en la teología contemporánea*, Hergue Editorial Andaluza, 2001.
- Pintor-Ramos Antonio, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.
- Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1993.
- Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1994.
- Pose Varela A., "Cuatro problemas sobre el hombre en Zubiri", *Compostelanum* 2001, XLVI (1,2).

- Saez Cruz Jesús, "Mundanía y trascendencia de Dios en Xavier Zubiri", Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca 1991.
- Wessel Leonard, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

Articoli e recensioni

- Aniz Iriarte Cándido, "Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación", in *Estudios Filosóficos* 99 (1986), 237-268.
- Arangueren José Luis, "La aparición del libro de Xavier Zubiri", in *Revista de Occidente* (1963) 243-246. (Recensión a *Sobre la Esencia*).
- Artola José María, "En torno a *Sobre la Esencia*, de Xavier Zubiri", in *Estudios Filosóficos* 12 (1963) 297-332.
- Babolin Albino, "La «Sobre la Esencia» di Xavier Zubiri nella critica filosofica di oggi", in *Verifiche* 6 (1977), 361-378.
- Cercos Soto José Luis, "Substancia y sustantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri", in *Anuario Filosófico* (Univers. de Navarra) 33 (1990), 9-27.
- Corominas Jordi, "Xavier Zubiri y la crisis modernista", in *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006.
- Díaz Muñoz Guillermina, "Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944, in *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006.
- Díaz Muñoz Guillermina, "Misterio y actualidad del dogma: perspectivismo de Schillebeeckx y aspectualismo de Zubiri", in *Theologica Xaveriana*, Vol. 59, pp 41-70.

- Díaz Muñoz Guillermina, *“El misterio Deificante”. Contextos y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- Dominguez E. J., *La deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Tesina di laurea diretta da D. Olegario González de Cardedal, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología. (Salamanca 2002), 137 pp.
- Ellacuria Ignacio, "La religación, actitud radical del hombre", en *Asclepio* 16 (1964) 97-155.
- Ellacuria Ignacio, "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", in *Estudios de Deusto* (I) 27 (1966) 245-286, (y II) 28 (1966) 523-548.
- Ellacuria Ignacio "Zubiri sigue vivo", in *ECA* 37 (1983) 895-896.
- Ellacuria Ignacio "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", in *ECA* 38/421-422 (1983) 965-982.
- Ellacuria Ignacio "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", Universidad de Santander, Curso estivo (1985) 461-523.
- Gil Ortega Urbano, "El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri", in *Lumen* 33 (1984) 59-91.
- Gomez Cambres Gregorio, "Introducción de un nuevo léxico en el estudio de la realidad personal según Zubiri", in *Analecta Malacitana* 1 (1982), 79-116.
- Gomez Cambres Gregorio, "La persona y Dios", in *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 223-269.
- Gonzales de Cardedal Olegario, "Xavier Zubiri: La verdad, destino del hombre", in *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*, Ed. Espassa-Calpe, Madrid 1984, pp. 303-318.
- Gonzalez Antonio, "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri", in *Miscelánea Comillas* 44 (1986), 485-521.
- Gonzalez Antonio, "Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*" (recensión), in *Estudios filosóficos* 69 (1994), 108-111.
- Gonzalez Antonio, "Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri", in AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed. Trotta, Madrid 1995, pp. 175-219.

- González Antonio, "Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri." *Theologica Xaveriana*, 179 (2015): 209-250.
- Gracia Diego, "El tema de Dios en la filosofía de Zubiri", in *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981,) 61-78.
- Gracia Diego, "Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*" (resención), en *Novedades Alianza Ed.*, 18 (Marzo-abril 1987), p. 11.
- Hellin José, "Sobre la Esencia", en *Pensamiento* 19 (1963), 366-378.
- AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed. Trotta, Madrid 1995, pp. 135-155.
- Lain Entralgo Pedro, "Zubiri, un perfecto filósofo", in diario *Ya*, Madrid 03.12.78.
- Lain Entralgo Pedro, "Xavier Zubiri", in *El legado cultural de España al siglo XXI. I. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Ed. Círculo de Lectores, Madrid 1992, pp. 287-304.
- Montero Moliner Fernando, "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri", in *Realitas I. Trabajos, 1972-73. Seminario X.Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, pp. 437-455.
- Rovaletti Lucrecia, "Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri", in *Actas del I Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979)*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Córdoba 1982, vol. III, pp. 1399-1410.
- Rovaletti Lucrecia, "Hombre y realidad", en *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Eudeba, Buenos Aires 1985, 65-80.
- Saez Cruz Jesús, "La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación", in *Revista Agustiniana* 34 (1993) 55-119.
- Savignano A., "La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review* 8:5-16 (2006)
- Torres Queiruga Andrés, "Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial", in *Revista Agustiniana* 34 (1993) 121-164.
- Torres Queiruga Andrés, "La metafísica del mal en Zubiri", in AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed. Trotta, Madrid 1995, pp. 157-174.

- Torre Queiruga Andrés, "Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri", *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989), pag. 171.
- Zaragüeta J., "Zubiri, discípulo", *Homenaje a Zubiri. Revista Alcalá*, Madrid, 1953.

B) Fonti di Dom Odo Casel (1886-1948)

- JLW - *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster i. Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (publicazione continuata con il titolo: *Archiv für Liturgiewissenschaft* [ALW], Regensburg, F. Pustet).
- *Die Eucharistie Lehre des hl. Justinus Martyr*, 1914.
- *De Philosophorum graecorum silentio mystico*, Töpelmann, Gießen, 1919.
- *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, col. "Ecclesia Orans" n.º. 2, Freiburg i. Br., Herder, 1918, 1922 (trad. fran.: *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, col. "Lex Orandi" n.º. 2, Paris, Cerf, 1945).
- *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, JLW 2 (1922), 18-38.
- *Offizium und Messe der heiligen Jungfrauen*, JLW 2 (1922), 74-89.
- *Die Liturgie als Mysterienfeier*, col. "Ecclesia Orans" núm. 9, Freiburg i. Br., Herder, 1922.
- *Altchristlicher Kult und Antike*, JLW 3 (1923), 1-17.
- *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, JLW 3 (1923), 93-99.
- *Die λογική Θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, JLW 4 (1924), 37-47.

- *Die Mönchsweihe*, JLW 5 (1925), 1-47.
- *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, JLW 6 (1926), 113-204 (trad. fran.: *Faites ceci en mémoire de moi*, col. "Lex Orandi" n°. 34, Paris, Cerf, 1962).
- *Katholische Kultprobleme*, JLW 7 (1927), 105-124.
- *Mysteriengegenwart*, JLW 8 (1928), 145-224.
- *Prophetie und Eucharistie*, JLW 9 (1929), 1-19.
- *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, JLW 11 (1931), 1-19.
- *Beiträge zu römischen Orationen*, JLW 11 (1931), 35-45.
- *Das christliche Kultmysterium*, 1932¹, 1935², 1948³ y 1960⁴ (questa 4ª edizione rivista e ampliata si pubblicò in Regensburg, Verlag Friedrich Pustet) (trad. fran. della 4ª edizione tedesca: *Le Mystère du culte dans le christianisme*, col. "Lex Orandi" n°. 6, Paris, Cerf, 1946, 1964, 1983; trad. cast. della 3ª edizione tedesca: *El Misterio del culto cristiano*, col. "Prisma" núm. 5, San Sebastián, Dinor, 1953).
- *Älteste christliche Kunst und Christusbild*, JLW 12 (1932), 1-86.
- *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, JLW 13 (1933), 99-171.
- *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, JLW 14 (1934), 1-78 (trad. fran.: *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères*, col. "Lex Orandi" n°. 37, Paris, Cerf, 1963).
- *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, JLW 14 (1934), 197-224.
- *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1941.
- *Glaube, Gnosis und Mysterium*, en JLW 15 (1935), 155-305.
- *Zur Kultsprache des heiligen Paulus*, en ALW 1 (1950), 1-64.

Opere postume e altri scritti

- *Mysterium des Kommenden*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1952.
- *Vom wahren Menschenbild*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1953 (trad. cast.: *El hombre auténtico*, Madrid, Guadarrama, 1963).

- *Mysterium des Kreuzes*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1954 (trad. cast.: *El Misterio de la Cruz*, Madrid, Guadarrama, 1961; ried.: *El Misterio de la Cruz*, Madrid, Editorial Asociación Bendita María, 2011).
- *Mysterium der Ekklesia*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1961 (trad. cast.: *Misterio de la Ekklesia*, Madrid, Guadarrama, 1964; trad. fran.: *Le Mystère de l'Église*, Tours, Mame, 1965).
- *Vom Spiegel als Symbol*, Maria Laach, Ars Liturgica, 1961.
- *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Styria Verlag, Graz, 1968 (con una introduzione dell' editore, Dom Viktor Warnach OSB, alla teología di Casel, pp. XVII-LV, che è quella riassunta in queste pagine).
- *Gegenwart des Christus-Mysteriums: Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1986.
- *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1986.
- *Le Mystère de la Liturgie*, Paris, Du Cerf, 1990. Se trata de una selección de textos de *Le Mystère du culte dans le christianisme* y de *Le Mystère de l'Église* llevada a cabo por A. Gozier.

Bibliografía secundaria su Dom Odo Casel

- Louis Bouyer, *Liturgical Piety*, Notre Dame University Press, 1955 (trad. cast.: *Piedad litúrgica*, Cuernavaca, Ediciones Benedictinas, 1957).
- Louis Bouyer, *Le Mystère pascal*, Paris, Cerf, 1945 (trad. cat.: *El misteri pasqual*, Barcelona, Estela, 1965).
- Theodor Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf i. West., J. Snellsche Buchhandlung, 1947 (trad. fran.: *La Théologie des Mystères. Exposé de la*

- controverse*, Tournai, Desclée, 1954; trad. cast: *Teología de los Misterios. Exposición de la controversia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1963).
- Dom André Gozier, OSB, *La porte du ciel. Ré-actualiser le mystère avec Odon Casel*, Paris, OEIL, 1987 (trad. cat.: *La porta del cel. Fer viure amb intel·ligència la Litúrgia a la llum de Dom Odó Casel*, Montserrat, 1990).
 - Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto. Un estudio sobre la Doctrina del Misterio de Odo Casel*, OSB, Vitoria, Ed. del Seminario Diocesano, 1954 (ried. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica – Cuadernos Phase 172, 2008).
 - Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz, 1982
 - G. Söhngen, *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christumysterium*, en "Catholica" 7 (1938), pp. 114-149. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1938².
 - G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938.
 - Dom Viktor Warnach OSB, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, introducción al libro póstumo de Dom Odo Casel OSB, *Das christliche Opfermysterium*, Graz Wien Köln: Verlag Styria, Graz, 1968)

C) Fonti di Dom Viktor Warnach

- *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*, 1940, manoscritto inedito inviato a Zubiri e conservato nel suo archivio.
- *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003
- "Zum Problem der Mysteriengegenwart", *Liturgisches Leben* 5 (1938), 33-39
- "Die Geschichte als Entscheidung vor Gott nach dem Zeugnis des NT", *Liturgie und Mönchtum* 1 (1948) 52-66
- *Die Kirche im Epheserbrief*, Munster, 1949
- "Satz und Sein", *Studium Generale* 4 (1951), 161-175
- "Gedanken zur neutestamentlichen Theologie", *Gloria Dei* 7 (1952), 65-75
- "Realidad simbólica de la Eucaristía", *Concilium* 40 (1968), 593-617, p. 616.
- "Amor", *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I, Madrid, 1966, pp. 72- 97; y Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, pp. 5-8.
- "Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz", *Liturgie und Mönchtum* 20 (1957), 68-90.
- "Mysterientheologie", *LThK* 27 (1962), 724-727.
- "Odo Casel", *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Friburgo 1966
- *Christus-Mysterium: dogmatische Meditationen ein Überblick*, herausgegeben von Burkhard Neunheuser, Verlag Styria, Graz, 1977. (ed. italiana utilizzata V. Warnach, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, a cura di B. Neunheuser, Edizioni Paoline, Roma, 1983)

D) Opere citate

- Blondel M., J. Wehrlé, *Correspondence*, vol. 1, H. De Lubac (a cura di), Paris, 1969,
- Bouyer Louis, *La Vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique*, Paris, Cerf, 1956.
- Buonaiuti Ernesto, *Storia del Cristianesimo*, 3 vol., Dall'Oglio, Milano 1941 (nuova edizione in un solo volume a cura di Cesare Marongiu Buonaiuti, Newton & Compton, Roma 2002).
- Izquierdo César "Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L'Évangile et l'Église*, in *Anuario de historia de la Iglesia*, n. 13, 2004.
- Lot-Borodine Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Editions du Cerf, Paris, 1970.
- Loisy A., *Il Vangelo e la Chiesa*, Ubaldini, Roma, 1976.
- Poulat Emile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris, 1962.
- Poulat Emile, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Centurion, Paris, 1984.
- Rousseau Olivier, *Histoire du mouvement liturgique*, Editions du Cerf, Paris, 1945.
- Strauss David E., *Vita di Gesù*, 1835.
- Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, Green and Co., London, 1907.