

Prologo alla traduzione inglese

Questo libro — *Natura, Storia, Dio* — raccoglie una serie di saggi pubblicati in diversi momenti compresi tra gli anni 1932-1944. Il fatto di appartenere a questi anni determina il carattere del libro, il che è essenziale per orientare il lettore. Perché questo lasso di tempo ha un duplice significato: uno concerne ciascuno degli studi preso per se stesso, l'altro concerne la loro totalità. Mi spiego subito.

Anzitutto concerne ciascuno di questi studi, perché ognuno di essi ha la sua data precisa, ed è riferendosi a questa che deve essere letto. Lo sottolinea molto energicamente. Infatti c'è una distanza notevole tra la data in cui ogni studio fu pubblicato e il momento attuale. E in questo frattempo sono accadute molte cose, è stato un tempo in cui, conservando l'essenziale delle mie idee, mi sono visto forzato a svilupparle nella loro stessa direzione.

Così, ad es., per quanto si riferisce al concetto di storia. Nel saggio: «L'accadere umano: la Grecia e il perdurare del passato filosofico», avevo concettualizzato la storia come un accadere di possibilità (*possibilitades*). Questo lo mantengo oggi integralmente, però questa concettualizzazione mi ha portato ad un concetto ancor più radicale: la storia come accadere di possibilità si fonda sulla storia intesa come capacità (*capacitacion*). Solo grazie alla capacità si dà, e deve necessariamente darsi l'accadere della possibilità e delle possibilità. La storia come capacità è stata l'argomento di un saggio pubblicato su *Realitas* I, pp. 11-41 (Madrid, 1974).¹

La stessa cosa succede, in un certo senso, con il saggio «Intorno al problema di Dio». Il problema di Dio si scoprirebbe come un momento strutturale dell'uomo: è la religazione. Però questa religazione richiedeva ulteriori sviluppi concettuali. Sviluppi, anzitutto, in direzione di una sistematizzazione del problema. L'ho già notato nel saggio «Introduzione al problema di Dio», pubblicato nella quinta edizione di questo libro. Però ho sviluppato l'idea della religazione in un'altra direzione, nella direzione della religazione come momento strutturale dell'uomo. E ciò che ho chiamato dimensione teologale. È stato il tema di diversi miei corsi ancora inediti; due soprattutto. In primo luogo il corso su «Il problema teologale del-

¹ X. Zubiri, *La dimensión histórica del ser humano* (la dimensione storica dell'essere umano) in «*Realitas*» Seminario X. Zubiri, I: Trabajos 1972-1973, Madrid 1974, pp. 11-69 (NDT).

Luomo: Dio, religione—eristianesimo» (Madrid 1972). Poi il corso su «L'uomo e Dio», tenuto alla Facoltà di teologia dell'Università Gregoriana (Roma 1973). Una prima esposizione di questo punto di vista è pubblicata nel volume *Homenaje a Karl Rahner* (Madrid 1975).² Non sarà superfluo ricordare che il saggio «L'essere soprannaturale: Dio e la dedicazione nella teologia paolina» è essenzialmente un saggio storico. Il suo contenuto propriamente teologico è stato sviluppato in seguito con più precisione nei miei corsi tenuti presso la *Sociedad de Estudios y Publicaciones*.

Infine, in altri casi lo stato attuale del sapere scientifico è oggi molto più ricco e preciso che in quegli anni temuti. Perciò il saggio «L'idea di natura: la nuova fisica» avrebbe dovuto includere molti concetti essenziali. Conservo certamente l'idea di natura allora esposta, ma il problema delle particelle elementari conduce a problemi filosofici essenziali. Per esempio, cos'è l'elementarità di una particella? Cos'è una particella virtuale, cos'è l'individualità di una particella, cos'è la perdita di simmetria, ecc.? Sono temi filosofici con cui oggi dovrei confrontarmi ma, ripeto, conservo l'idea di natura esposta nel 1934.

Così le idee basilari su cosa sia la natura, cosa la storia, cosa il Dio scoperto nella dimensione teologica della religazione, non solo per me non sono cadute in prescrizione, ma al contrario, per il fatto di restar vive, mi hanno forzato a questi ulteriori sviluppi. È ciò che esprimo dicendo che ciascuno degli studi inclusi in questo volume ha una sua data precisa.

Orbene, il lasso di tempo tra il 1932 e il 1947 ha un significato molto più profondo di quello di fissare la data dei miei saggi. Questo lasso costituisce una fase della mia vita intellettuale. La differenza tra lasso e fase è essenziale perché è iscritta dentro il concetto stesso di tempo. Il tempo, infatti, non è una somma di date, ma possiede un'unità propria, dal carattere non semplicemente addizionale. Le date non sono che momenti di questa unità che chiamiamo tempo. Cos'è questa unità? Non è questo il luogo per trattare un problema così grave. Nel suo aspetto meramente descrittivo l'ho trattato in *Realitas II* (Madrid 1976). Ora, però, non alludo a questo concetto descrittivo, ma ad un concetto più profondo: l'unità strutturale del tempo. Il tempo non è qualcosa di separato dalle cose, ma soltanto un loro momento: le cose non sono collocate nel tempo, ma piuttosto sono temporali. Tornerò subito su quest'idea. Per loro virtù, per essere qualificati, queste cose qualificano il loro tempo: è il tempo stesso ad essere qualificato. E questo tempo così qualificato è ciò che chiamo unità strutturale del tempo. Questa struttura, dunque, dipende dalla natura delle cose.

Se le cose temporali sono quelle che chiamiamo cose fisiche, allora queste cose fisiche conferiscono al tempo una qualità precisa: il numero e la misura. L'attuarci delle cose fisiche, in effetti, ha un carattere successivo. La successione è una caratteristica puramente fisica. Ebbene, la suc-

notazione

cessione conferisce al tempo una qualità precisa. Il tempo è allora misura della successione; un'ora, due giorni, dieci anni, ecc. Il tempo come misura è così cronometrica. Se le cose temporali sono gli esseri viventi, allora il tempo è qualificato biologicamente. E la qualità del tempo biologicamente qualificato è l'età. L'età non è un numero, ma una qualità temporale precisa. Giovane, adulto, anziano, ecc., sono strutture biologiche, e l'età è soltanto la loro qualità temporale. Certamente l'età può essere misurata, perché gli esseri viventi sono anche cose fisiche. Ma questo numero non è propriamente l'età, bensì il momento di numerazione dell'età. La vecchiaia di una cellula viene espressa numericamente, ma questo numero non è l'età. La vecchiaia è un momento strutturale biologico, e l'età è solo il suo tempo. Se le cose temporali sono di natura psichica, o meglio, psico-fisica, allora il tempo ha una diversa qualità strutturale. Come già si diceva agli inizi di questo secolo, la vita psichica costituisce un torrente, una corrente. Allora la si chiamava la «corrente della coscienza» (lasciamo da parte ora questo richiamo alla coscienza). Ebbene: la corrente psichica, il torrente psichico conferisce al tempo una qualità originale: è la *durée*, la durata. Il valore numerico di ciò che dura non è la durata stessa, bensì il valore numerico della scala di numerazione. La durata è anteriore alla sua presunta numerabilità, la sua misura è estrinseca, perché la durata in se stessa non può essere adeguatamente appresa attraverso numeri. Quando le cose temporali sono gli uomini, nell'integrità della loro vita, nasce allora una qualità temporale nuova. La vita dell'uomo, nella sua totalità, ha un momento essenziale costitutivo: è progetto. Ebbene, il progetto qualifica il suo tempo con una qualità precisa; è il tempo come *accadere*. Ecco le quattro unità strutturali del tempo, le quattro qualità del tempo: misura, età, durata, accadere. Rimane il problema di cosa sia il tempo in se stesso. È il concetto modale del tempo, che chiamo temporalità (*temporeidad*). Ma non posso entrare in questo problema. L'ho già abbozzato in *Realitas II*.

Ciascuna di queste strutture temporali, a sua volta, si gradua in modi molto diversi. Così l'accadere può essere biografico, sociale, storico. Quando i progetti umani in un lasso di tempo rispondono a ciò che potremmo chiamare un'ispirazione comune, allora il tempo dell'accadere ha un proprio tratto caratteristico: è la *fase* (che a sua volta può essere biografica, sociale o storica). Fase è l'accadere qualificato da un'ispirazione comune. Ora si vede che non sono la stessa cosa lasso di tempo e fase. Fase è la qualità di un gruppo di avvenimenti. Il cambiamento dell'ispirazione comune è l'inizio di una nuova fase.

Ebbene, il lasso 1932-1934 è, in senso stretto e rigoroso, una fase della mia vita intellettuale. Durante questo lasso, le mie riflessioni filosofiche hanno risposto ad una ispirazione comune, difficile da definire, ma facile da percepire.

Prima di questa data la filosofia era definita dal lemma della fenomenologia di Husserl: *Zu den Sachen selbst*, «alle cose stesse». Certamente non era stata questa la filosofia fino ad allora dominante. La filosofia era un misto di positivismo, storicismo e pragmatismo, fondato in ultima istanza sulla scienza psicologica. Un fondamento che si espresse come teo-

² X. Zumari, *El problema teológico del hombre* (il problema teologico dell'uomo) in «Teología y mundo contemporáneo», Homenaje a Karl Rahner, Madrid 1975, pp. 55-64, traduzione, a cura di A. Baholín in X. Zumari, *Escritos religiosos*, Gregoriana Editrice, Padova 1976, pp. 205-215 (N.D.T.).

ria della conoscenza. A partire da questa situazione, Husserl, con una critica severa, creò la fenomenologia. È un ritorno dallo psichico alle cose stesse. La fenomenologia fu il più importante movimento ad aprire uno spazio preciso al filosofare in quanto tale. Fu una filosofia delle cose e non solo una teoria della conoscenza. Questa fu la remota ispirazione comune della fase 1932-1944: la filosofia delle cose. La fenomenologia ebbe così una duplice funzione: la prima, quella di apprendere il contenuto delle cose; l'altra, di aprire il libero spazio al filosofare, di contro ad ogni servitù psicologica o scientifica. E quest'ultima fu per me la funzione decisiva. Naturalmente l'influenza della prima funzione è oltremodo chiara, non solo in me, ma in tutti coloro che si dedicano alla filosofia dopo questa data. Ma dentro questa ispirazione comune, la mia riflessione personale ha avuto un'ispirazione propria. Perché: che cosa sono le cose su cui si filosofa? Ecco la vera questione. Per la fenomenologia le cose erano il correlato oggettivo e ideale della coscienza. Ma questo, sia pure in modo oscuro, mi è sempre parso insufficiente. Le cose non sono mere oggettività, ma cose dotate di una propria struttura entitativa (*entitativa*). Questa ricerca sulle cose, e non solo sulle oggettività della coscienza, fu chiamata *indifferente* ontologia e metafisica. Così la chiamava lo stesso Heidegger nel suo libro *Sein und Zeit*. In questa fase della mia riflessione filosofica, la concreta ispirazione comune fu l'ontologia o metafisica. Con ciò la fenomenologia venne relegata ad ispirazione passata. Non si tratta dell'influenza — del resto inevitabile — della fenomenologia sulla mia riflessione, ma della progressiva costituzione di un ambito filosofico dal carattere ontologico e metafisico. Un'occhiata anche solo superficiale ai saggi raccolti in *Natura, Storia, Dio* farà percepire al lettore meno accorto che questa è la loro ispirazione comune, senza eccezioni. Era già un iniziale supplemento della fenomenologia. Per questo, come mi esprimevo nel saggio «Cos'è il sapere», ciò che io cercavo affannosamente è ciò che allora avevo chiamato *logica della realtà*. Raccolgo tutti questi lavori nel presente volume come testimonianza di una fase conclusa.

A questa fase ne è seguita una nuova. Perché sono la stessa cosa metafisica e ontologia? Sono la stessa cosa realtà ed essere? Già all'interno della fenomenologia Heidegger aveva osservato la differenza tra le cose e il loro essere. Con ciò, per tutti, la metafisica era fondata nell'ontologia. Le mie riflessioni hanno seguito una via opposta: l'essere si fonda sulla realtà. La metafisica è il fondamento dell'ontologia. Ciò che la filosofia studia non è l'oggettività né l'essere, bensì la realtà in quanto tale. Dal 1944 la mia riflessione costituisce una seconda fase: la fase rigorosamente metafisica.

In essa, ovviamente, raccolgo le idee cardinali della fase precedente, cioè degli studi pubblicati in questo volume. Ma queste idee acquistano uno sviluppo metafisico al di là di ogni oggettività o al di là di ogni ontologia.

Fu un lavoro non facile. Perché la filosofia moderna, a parte tutte le sue differenziazioni, è stata costruita su quattro concetti che, a mio modo di vedere, sono quattro false sostanziazioni: lo spazio, il tempo, la coscienza, l'essere. Si è pensato che le cose si trovano nel tempo e nello spa-

Husserl
→

Heidegger
→

ontologia
→
metafisica

zio, che sono tutte apprese in atti di coscienza e che la loro entità è un momento dell'essere. Or bene, a mio modo di vedere, ciò è inammissibile. Lo spazio, il tempo, la coscienza, l'essere non sono quattro ricettacoli delle cose, ma soltanto caratteri delle cose che sono già reali, sono caratteri della realtà delle cose, di cose, ripeto, già reali in sé e per sé. Le cose reali non si trovano nello spazio né nel tempo, come pensava Kant (segundo Newton), al contrario, le cose reali sono estese, spaziali e temporali, cosa ben diversa dal trovarsi nel tempo e nello spazio. Intelligenza non è un atto di coscienza, come pensa Husserl. La fenomenologia è la più grande sostanziazione della coscienza che ha avuto luogo nella filosofia moderna a partire da Descartes. Eppure non esiste la coscienza, esistono solo atti coscienti. Questa sostanziazione si era già introdotta in gran parte della psicologia della fine del XIX secolo, secondo la quale «attività psichica» era sinonimo di «attività della coscienza», e le cose erano concepite come «contenuti della coscienza». Essa creò anche il concetto di «la» sub-coscienza. Questo è inammissibile, perché le cose non sono contenuti della coscienza, ma soltanto termini della coscienza: la coscienza non è il ricettacolo delle cose. Per parte sua, la psicanalisi ha concettualizzato l'uomo e la sua attività sempre in riferimento alla coscienza. Così ci parla di «la» coscienza, di «lo» inconscio, ecc. L'uomo sarebbe, in ultima analisi, una stratificazione di zone qualificate in relazione alla coscienza. Questa sostanziazione è inammissibile. Non esiste «la» attività della coscienza, non esiste «la» coscienza, né «lo» inconscio, né «la» sub-coscienza; esistono soltanto atti coscienti, incoscienti, subcoscienti. Ma non sono atti della coscienza, né dell'inconscio, né della sub-coscienza. La coscienza non esegue atti. Heidegger ha fatto un passo in più. Benché in un modo suo (che non è mai arrivato a concettualizzare né a definire), ha portato a termine la sostanziazione dell'essere. Per lui le cose sono cose in e per l'essere; le cose sono pertanto enti. La realtà non sarebbe che un modo dell'essere. E la vecchia idea dell'essere reale, *esse reale*. Ma l'essere reale non esiste. Esiste soltanto il reale essente, *realitas in essendo*, direi io. L'essere è soltanto un momento della realtà.

Di contro a queste quattro gigantesche sostanziazioni dello spazio, del tempo, della coscienza e dell'essere, ho perseguito un'idea del reale anteriore ad esse. È stato il tema del mio libro *Sobre la esencia* (Madrid 1962): la filosofia non è filosofia dell'oggettività né dell'ente, non è fenomenologia né ontologia, ma è filosofia del reale in quanto reale, è metafisica. A sua volta, l'intelligenza non è coscienza, ma è mera attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente. È il tema del libro appena pubblicato, *Intelligenza senziente* (Madrid 1980).

Così il presente libro, *Natura, Storia, Dio*, rappresenta una fase non soltanto superata, ma anche *assunta* in questa metafisica del reale, che mi impegna da quasi trentacinque anni. E, ripeto, la fase determinata dall'ispirazione comune del reale in quanto reale. È una fase rigorosamente metafisica. In essa mi sono visto costretto a dare un'idea diversa dell'intelligenza, della realtà, della verità. Sono i capitoli centrali del libro *Intelligenza senziente*.

Madrid, novembre 1980.

CHE COSE' IL SAPERE?

1. Supponiamo che ci venga mostrato un bicchiere di vino. Lo prendiamo per tale. Però risulta che non lo è: è vino falsificato. Che vuol dire questo? Per comprenderlo riflettiamo sul modo in cui rettifichiamo il nostro errore. Ricorriamo a un altro liquido che sia indubbiamente autentico, cioè che presenti tutti i tratti o i caratteri peculiari del vino. Vale a dire: il nostro errore si fonda sul fatto che il vino, appunto *lui*, è falso, ed è falso perché presenta un aspetto ingannevole, occultando il suo aspetto vero. *Sembra* vino, ma non lo è. Per rettificare l'errore, costringiamo il liquido in questione a scoprire il suo aspetto vero, e lo confrontiamo con l'aspetto che prima presentava il vino. Ora, tutto ciò presuppone che, in una forma o nell'altra, ciò che chiamiamo *le cose* è costituito dall'insieme dei tratti fondamentali¹ che le caratterizzano. Per questo è possibile che *sembra* una cosa e ne *siano* un'altra. Questa sorta di «fisionomia» o «aspetto» (*aspecto*) è ciò che i greci hanno chiamato *eidòs*, letteralmente: figura.² Il suo essere *patente* è ciò che in particolare chiamarono *verità*. D'ora in avanti useremo il termine «aspetto», non nel senso di apparenza, ma in quest'altro di figura vera delle cose.

Fermiamoci ora su un particolare. Quando vogliamo insegnare cos'è il vino a qualcuno che lo ignora, non facciamo altro che mostrarglielo, cioè insegnargli il vero aspetto del vino. Apprendendolo nella sua esperienza, *la prima cosa* che costui ha appreso, anche senza rendersene conto, è qualcosa di *peculiare* del vino, e pertanto non esclusivo di *questo* bicchiere. L'«aspetto», nel senso che diamo qui a questa parola, è qualcosa che non ha una significazione particolare, ma, per così dire, tipica. Per questo Platone lo chiamò *Idea*. Originariamente, *Idea* non significava, come oggi, un atto mentale, né il contenuto di un atto mentale, ma l'insieme di questi tratti fisionomici o *caratteristici* di ciò che una cosa è. Qualcosa, dunque, che si trova nella cosa, i suoi stessi tratti.

¹ «Tratti» traduce sempre lo spagnolo *rasgos*. Non è un termine che dia problemi di traduzione, ma conservo una rigorosa coerenza tra parole che Zubiri tende ad usare come termini tecnici: tratti, appunto, poi «note» (*notas*), «aspetti» (*aspectos*), «momenti» (*momentos*), che si riferiscono ai dettagli delle cose (NDT).

² Naturalmente, in un senso non limitato a ciò che oggi chiameremmo percezione visiva, bensì più ampio, che abbraccia tutti i caratteri delle cose, ed anche della persona; così si parla dell'*eidòs* del generale, del governante. Forse potrebbe tradursi con tipo o figura.

- I. Sapere è discernere.
- II. Sapere è definire.
- III. Sapere è intendere. Le tre dimensioni dell'intendere le cose:
 - A) *La dimostrazione della loro necessità*
 - B) *La speculazione dei loro principi*
 - C) *L'impressione della loro realtà*

La parola aspetto si presta a una confusione. Nel suo senso più ovvio, significa l'insieme dei tratti che la cosa possiede, realmente ed effettivamente: l'aspetto è l'insieme di tutti e solo i suoi tratti attuali. Questo significato primario non è estraneo all'*eidós* platonico. Ma la sua geniale scoperta lo portò a concentrarsi piuttosto su un'altra dimensione dell'«aspetto». Una cosa, infatti, non si limita a possedere certi tratti o ad esserne priva. Tanto nel loro possesso, quanto nella loro mancanza, si riflette inoltre o il possesso compiuto (*cumplimento*) o il difetto di certi tratti perfetti cui la realtà si approssima positivamente o, per privazione. In un governante non vediamo soltanto come governa di fatto, ma vediamo anche riflessi in lui, per affermazione o per privazione, le qualità del buon governante. In questo secondo senso, l'aspetto offerto dalle cose non si compone soltanto dell'insieme dei loro tratti effettivi, in ciò che essi hanno di realtà, ma anche dell'insieme di questi altri tratti «perfetti», che, realizzati in grado diverso, si riflettono nei primi. Questi altri tratti sono inclusi nella realtà, però in modo diverso. I cosiddetti tratti reali non fanno altro che «trovarsi» semplicemente nella realtà: gli altri non si «trovano» in essa, ma piuttosto «brillano», positivamente o negativamente, nelle cose. Platone considererà anzitutto la realtà da questo secondo punto di vista, come splendore di qualcosa, e questo qualcosa lo ha chiamato *Idea*, l'aspetto delle cose nella loro seconda dimensione. La realtà sensibile in se stessa non fa altro che realizzare in vario grado l'Idea che in essa brilla. Guardando dal punto di vista delle cose sensibili: le cose si assomigliano di più o di meno alle Idee che in esse brillano. Orbene, per poco che vi si rifletta, si vedrà che in quelle qualità del buon governante, che per assenza o presenza brillano in ogni politico, sono le stesse per tutti coloro che si dedicano all'attività del governare. Le Idee si convertono allora in «ciò che è essenziale» delle cose, qualcosa di comune ad esse tutte. E questo è il punto decisivo.

Lasciamo da parte ogni complicazione teorica: questo ricorso all'Idea è un fatto immediato della nostra esperienza quotidiana. Certamente, se possedessimo soltanto i nostri sensi, questo sarebbe impossibile. Ogni senso, di per sé, non dà che alcuni caratteri delle cose; neppure la somma di tutti i sensi servirebbe al nostro caso, giacché il vino è una cosa, e non *molte*, né isolate né sommate. Per questo, ciò che chiamiamo «cosa», per i sensi è semplicemente un «sembrare» essere la tal cosa, senza che si possa decidere se lo è o no veramente. Però, oltre ai sensi, l'uomo possiede un modo di esperienza delle cose che gli dà, chiaramente e integralmente, in modo di esperienza delle cose che gli dà, chiaramente e integralmente, in modo semplice e unitario, un contatto con le cose così come sono «dal di dentro», per così dire: chi soffre di una malattia, ne ha una conoscenza, «sa» cosa significhi essere ammalato, e cosa sia la sua malattia, meglio del medico sano, per quanto vaste siano le conoscenze di quest'ultimo; chi «conosce» un amico, «sa» chi è meglio di qualunque suo biografo. E un sapere che tocca l'intimo di ogni cosa; non è una percezione di ciascuno dei suoi caratteri, né la loro somma o addizione, ma qualcosa che si colloca in ciò che essa è veramente e intimamente, «una» cosa che «è» veramente, tale o quale, e non semplicemente ciò che «sembra». Una sorta di senso dell'essere. Non è, dunque, un atto mistico o trascendente: ogni modo di comportarsi con le cose contiene in sé la possibilità di questa «esperien-

za». E solo questo è ciò che propriamente chiamiamo «sapere» ciò che una cosa è, sapere a che attenerci riguardo a ciò che essa è, e non soltanto a ciò che sembra. Questa «esperienza» fu chiamata dai greci *noûs*, *mens*. Ebbene: l'«aspetto» delle cose, cui prima alludevamo, non è solo il contenuto dei sensi, ma anche, soprattutto, questo elementare e semplicissimo fenomeno dell'atto mentale, del *noûn*, che ci dà ciò che una cosa è. Grazie a ciò, dicevo, «sappiamo», in senso eminente, le cose: possiamo, infatti, discernere univocamente e indubitabilmente ciò che «sono» veramente da ciò che solamente «sembrano» essere: chi «è» amico, o un uomo giusto, da chi ne ha soltanto l'apparenza.

L'uomo non è semplicemente posto davanti alle cose, ma pure si muove in esse, prendendo in ogni caso decisioni riguardo a ciò che sono. Grazie a questa esperienza, che abbiamo sommariamente descritto, può emettere un giudizio o una sentenza su di loro, si fida delle cose e si affida ad esse. Questa decisione o «sentenza» è un «fare proprio» ciò che le cose sono, «affidandosi» (*enregîndose*) ad esse. Tale è il «dire». E come il giudice che fa suo il risultato del processo affidandosi ad esso, cioè dicendo la verità sull'accaduto. Quando «dice a se stesso» che la tal cosa o la tal'altra sono veramente, «discerne» le cose reali dalle apparenti, emette una sentenza su di loro, separa quelle che sono veramente da quelle che non lo sono. Non si tratta più del fatto che sembrano, ma del fatto che sono. Questa decisione rappresenta una delle dimensioni essenziali che il *logos* possedeva per il greco arcaico. E conforme ad essa, *sapere* significò originariamente *discernere ciò che è da ciò che non è*; o, come si diceva, l'essere dal sembrare essere. In definitiva, possedere le idee delle cose. La verità delle nostre decisioni, del nostro *logos*, non consiste che nel contenere questa «esperienza». Parmenide fu il primo a vederlo in forma estremamente chiara. E Platone accettò da lui questa antica lezione.

2. Ma qui si aprono nuove oscurità. Fino a che punto questo discernimento si può chiamare «sapere», per quanto radicale sia? Platone vide il problema con assoluta chiarezza. Sapere è qualcosa di più del discernere tra apparenza e realtà. Si può discernere perfettamente una conferenza da un triangolo e non essere geometra. Per esser tale, oltre a sapere «che» questo è conferenza o triangolo, è necessario poter dire «che cosa»³ è la conferenza o il triangolo. Non è discernere ciò che è da ciò che sembra esserlo, ma è discernere ciò che una cosa «è», a differenza di un'altra che ugualmente «è». Questo presuppone una sorta di sdoppiamento tra «la cosa che è» e «ciò che essa è»⁴ tra la «cosa» e la sua «essenza». «Sappiamo» ciò che una cosa è, solo quando, operato questo sdoppiamento, congiungiamo la cosa (presa come punto di appoggio sicuro e come punto di riferi-

³ «Che», traduce *quæ*, e «che cosa» traduce *quid*. L'accento distingue il pronome interrogativo (anche nella forma indiretta) dal relativo. Grazie ad esso, il lettore spagnolo comprenderà immediatamente la differenza tra *quæ* e *quid*: da un lato si sa che la tal forma è un triangolo, dall'altro ci si pone il problema di che cosa sia il triangolo (NDT).

⁴ In spagnolo: *el quæ es* (la cosa che è) e *lo quæ es* (ciò che essa è) (NDT).

mento della nostra espressione) con ciò che, per sdoppiamento, abbiamo «estratto» da essa. E cos'è ciò che abbiamo estratto? Appunto i tratti caratteristici della cosa in questione, uno ad uno, presi separatamente tra loro e rispetto alla cosa di cui sono tratti (*autó kath' autó*, come direbbe Platone). Cioè, lo sdoppiamento non è che un esporre ciascun dei momenti dell'«idea», dell'«aspetto», ciascuno dei tratti della «fisionomia» della cosa. Allora, non solo discerniamo una cosa dalla sua apparenza, ciò che è da ciò che non è, ma inoltre circoscriviamo con precisione i limiti in cui la cosa comincia e finisce, il profilo unitario del suo aspetto, della sua idea. È la «definizione». *Sapere non è discernere ma definire*. Questa è la grande conquista del platonismo.

3. Ma neppure questo è sufficiente. Platone stesso ne ebbe sentore; ma fu Aristotele che diede alla questione la sua architettura definitiva. *Sapere è, in un certo senso, qualcosa di più che discernere o definire*. *Sappiamo qualcosa in modo pieno, quando, oltre a sapere «che cosa» è, sappiamo «perché» è*. Questo è ciò che rimane latente nel fondo di tutto il sapere pre-aristotelico. Averlo reso patente, storicamente e sistematicamente, è una delle creazioni immortali dell'aristolismo. E per comprenderlo, basta riflettere attentamente su ciò che significa questo aspetto o idea di cui stiamo parlando. Quando ci si è mostrato il vero aspetto dell'autentico vino, non si è detto tutto col dire che esso ne è l'aspetto o idea. In realtà c'è ancora dell'altro: il vino autentico ha questo aspetto *perché «è» vino*. Questa sua idea o aspetto non è altro che il render patente ciò che è, *ciò che era già* prima che si mostrasse. La verità della cosa si fonda nel suo stesso essere. Se si vuole ancora parlare di idea, con questa parola bisognerà intendere l'insieme dei tratti non solo come «caratteristici» del vino, cioè in quanto esso si offre a chi lo contempla, ma come tratti che, preventivamente, «costituiscono» tale vino; l'essenza, non solo come contenuto di una definizione, ma come ciò che essenzialmente costituisce la cosa: l'idea, come «figura», è ciò che prima «configura» la cosa, le dà la sua propria «forma», con la quale si costituisce con piena sufficienza e peculiarità di fronte alle altre. Questo «esser-proprio-di», questa «proprietà» o «peculio» e la «sufficienza» che comporta inseparabilmente, è ciò che i greci chiamarono *ousia*, sostanza di qualcosa, nel senso che l'espressione ha ancora in spagnolo, quando diciamo che una gallina ha «sostanza», o parliamo di una *pietanza* «senza sostanza», o di una persona «senza sostanza». Pur coincidendo, per il suo contenuto, con questo «perché», il «che cosa» ha un significato completamente diverso. Prima avevamo un semplice «che cosa»; ora, un «che cosa» che è tale «perché» le cose «sono» così e non in altro modo. Quando abbiamo questo tipo di sapere sulle cose, sappiamo la *necessità* che siano come sono, e pertanto perché non sono in altro modo. Non solo abbiamo *definito* la cosa, ma l'abbiamo anche *intesa*; non solo l'abbiamo «mostrata», ma abbiamo anche «di-mostrato» in essa

la sua necessità.⁶ Di-mostrazione non significa, qui, prova razionale, ma esibizione dell'articolazione di qualcosa, come quando parliamo di una «di-mostrazione» di forza militare o dell'opinione pubblica in una manifestazione. Il sapere per eccellenza è il sapere dimostrativo del perché necessario delle cose. In questa di-mostrazione, ancora una volta, non abbiamo fatto altro che esporre i tratti dell'idea, in modo diverso da quello semplicemente indicativo. *Sapere non è discernere né definire: sapere è intendere, di-mostrare*. Solo l'interna articolazione del «che cosa» e del «perché» rende possibile una scienza *stricto sensu*, che ci dica ciò che le cose sono. E a questo punto che l'Idea acquista pienamente il rango di «essere-costitutivo» della cosa. La questione relativa a ciò che le cose sono risulta così definitivamente vincolata alla questione relativa all'Idea. E questo sarà essenziale per il futuro della mente umana. A partire da questo momento, infatti, il sapere umano diventa una corsa sfrenata per conquistare «idee». Come?

A) La «di-mostrazione», nel significato vastissimo che abbiamo dato al termine, è del resto cosa problematica e difficile. Forse non tutto è dimostrabile nello stesso senso. Non tutto può essere inteso alla stessa maniera. Né tutte le cose, né tutto nelle cose, ci sono accessibili in egual modo. La via di accesso alle cose è ciò che i greci chiamarono *méthodos*. Così il problema del metodo, al di là del suo carattere apparentemente propeudeutico, assume un genuino significato metafisico. Il metodo non è limitato ad un modo speciale di accesso alle cose: tanto i sensi quanto il logos sono metodo. Ma di preferenza l'attenzione si concentrò sul logos, per il fatto di essere la via che ci porta ad intendere le cose. L'articolazione interna degli elementi del logos è l'oggetto della *logica*. Il problema del metodo si converte così in «logica», in una elaborazione dell'idea stessa del logos; e considerando che l'idea è, come si è detto, la forma delle cose, ciò che formalmente le costituisce, si comprenderà che la logica studia, ciò che formalmente costituisce il logos; e in questo senso eminentemente reale la logica è qualcosa di formale. In tal modo la logica fu l'*órganon* del sapere reale, quello che ci permette di conquistare nuove idee, e con ciò nuovi tratti delle cose.

Ormai dentro questa via, osserviamo che i tratti dell'idea o forma, sdoppiati o separati dalla cosa, non hanno naturalmente una sussistenza indipendente da questa, neppure riuniti dalla definizione. Per questo, quando si separano la cosa e la sua essenza o idea, e dentro quest'ultima ciascuno dei suoi tratti, conferiamo loro indipendenza soltanto mentalmente, cioè mediante l'atto stesso del *noús* che li separa. In tal modo, separati, non sono altro che *conceiti* o modi con cui la mente, nel cogliere la cosa, coglie a un tempo (*con-cipit*) tutti i suoi tratti e ciascuno di questi in sé e per sé. Da ciò risulta che, se in uno o vari conceiti ne troviamo altri

⁵ Qui mi limito al «perché» nel senso di causa formale. Gli altri significati, in diversa misura, implicano questo o vi si riferiscono.

⁶ Scriviamo di-mostrare per sottolineare il senso etimologico dell'espressione: *mostrare* qualcosa come emergente necessariamente *da* ciò che è la cosa di-mostrata (NDA). (Si noti che la preposizione spagnola *de* — *demonstrar* — significa tanto *di* quanto *da* (NDT)).

necessariamente implicati, questi saranno altrettante note o tratti che necessariamente appartengono alla cosa. Allora la di-mostrazione assume una forma particolare: è la scoperta *mediata* di idee; non è un semplice *logos*, ma un *syllogismo*, ciò che in un senso più corrente si chiama «una dimostrazione».⁷ Era naturale che si mettesse il massimo sforzo in quest'opera, e che si considerasse scienza, *stricto sensu*, solo quel sapere che riferisce i concetti alle cose mediante il raziocinio. *Sapere, intendere, è allora raziocinare, discorrere, argomentare*. Qualcosa è inteso nella misura in cui il discorso o raziocinio lo manifesta come necessariamente vero; il resto è incerto o antiscientifico. Già Ockam diceva: *Scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum*. La scienza è una conoscenza vera, ma dubitabile, che per natura può farsi evidente mediante il discorso. Così, durante tutto il Medioevo, e così anche a partire dal XVI secolo (nonostante la diversa forma di raziocinare) in quasi tutta la scienza; la matematica e la fisica teorica sono una testimonianza probante di questo trionfo del sapere dimostrativo e raziocinante. La filosofia stessa ha sofferto, per un lungo periodo, la tirannia di questo «modello».

B) Ma questo non è sufficiente per la conoscenza. Se il ragionamento deve farci intendere le cose, non deve limitarsi a discorrere sui loro momenti. Deve presentarli nella loro interna necessità, appoggiati o fondati gli uni sugli altri, per tanto venendo necessariamente gli uni dagli altri. Questo «venire da» è ciò che fin dall'antichità venne chiamato aver principio, e ciò «da cui» qualcosa viene, principio, *archè*. Conoscere una cosa non è solo provare che necessariamente dobbiamo ammettere che le appartengono questi o quei momenti, ma vedere, e mostrare perché le appartengono questi o quei momenti, e reciprocamente, mostrare come gli uni conducano inesorabilmente agli altri. Se il ragionamento ha forza conoscitiva, lo si deve al fatto che di-mostra questa necessità, e non alla sua necessità polemica. Sapere una cosa è saperla attraverso i suoi principi. Se si vuole parlare ancora di logica, dovrà essere una *logica dei principi*, infinitamente più difficile della *logica dei ragionamenti*.

Poiché il principio deve essere principio del fatto che una cosa sia veramente ciò che è, esso non può essere scoperto se non in quel contatto intimo con le cose, che chiamiamo *mens, noûs*. Ma la *mens* non si limita a vedere ciò che la cosa è veramente. Comincia col «farla» visibile. Chi non sia dotato di sensibilità per farsi degli amici e vedere negli altri qualcosa di più che dei simili, dei compagni o dei soci, non può vedere «un» amico. Solo chi possiede quella sensibilità può scoprire nella tal determinata persona «l'amico, o colui che «non lo è», ed è un semplice «altro». Per questo Aristotele paragona la mente ad una luce che illumina l'oggetto, «facendolo» visibile per chi la possiede: la mente conferisce contemporaneamente «visibilità» all'oggetto e «capacità» di vedere all'uomo; *contemporaneamente* fa dell'uomo un *noûs*, dell'altro una *noûsis*. Questa oscura relazio-

ne, intravista già dal vecchio Parmenide, acquisita in Aristotele tutta la sua pienezza. Grazie a questa duplice dimensione della mente (quella «agente» e quella «passiva», diceva Aristotele) è possibile *guardare* le cose dal punto di vista di ciò che veramente sono, e *cercare*, pertanto, l'essere primario delle cose, per giungere a *vedere* ciò che sono. Perciò Aristotele chiamò il *noûs* «principio dei principi»; i Padri e la Scolastica chiamarono *lumen* una sua qualità essenziale; qualcosa che ci porta fino all'intimo di ogni cosa: *intima penetratio veritatis*, diceva San Tommaso.

In che modo la mente è principio dei principi? Come conosciamo le cose nei loro principi?

La molteplicità dei momenti di una cosa è ciò che rende possibile che il suo essere non sia trasparente, e giustifica la domanda su quali siano i suoi principi veri. Ogni errore proviene da una falsificazione, e ogni falsificazione presuppone una dualità, in virtù della quale qualcosa può sembrare una cosa ed essere un'altra. Ogni «falsum» conduce ad un «error». Se, dunque, risolviamo la cosa nei suoi elementi ultimi e più semplici, questi non potranno non essere veri: il semplice è per natura vero; può essere ignorato, ma una volta scoperto non può ingannare, è privo di «doppiezza». Ogni altro momento verrà fondato su questi momenti semplici, i quali ne saranno pertanto i principi. Ricordiamo ora che i momenti dell'idea si esprimono in concetti che il *logos* vincola tra loro. Trattandosi di elementi semplici, questo *logos* non può errare, perché si trova davanti relazioni che sono «manifeste» e «notorie» per se stesse, che, per essere patenti, necessitano soltanto di un *simplex intuitus* nelle cose, come diceva San Tommaso. I «principi» delle cose sono dunque espressi in *verità primarie* e, in quanto tali, *primo* in ogni conoscenza. È possibile che l'uomo ne ignori alcune, che appartengono in esclusiva a certi oggetti, ma ve ne sono altre che non può ignorare. Le percepisce per il semplice fatto di esistere, perché si riferiscono alle cose per il semplice fatto di esserlo. Tali verità (per esempio il principio di non contraddizione) sono prime non solo perché la loro verità è anteriore ad ogni altra, ma anche perché sono effettivamente conosciute prima delle altre, magari senza rendercene conto. L'interna necessità che caratterizza ogni conoscenza si realizza in esse in modo esemplare; meritano, con la *massima dignità*, di essere chiamate conoscenze. Per questo i greci le chiamarono *axiomas*, che vuole dire «dignità». Poiché non necessitano di nient'altro per essere vere, non possono essere false e sono necessariamente conosciute. Verità, in un certo senso, connoturali alla mente, che costituiscono il senso primario di una verità che esplicita ciò che intende, il senso primario di ciò che è «essere veramente». I principi sono così principi del fatto che qualcosa sia, veramente, ciò che è. Lo sguardo mentale che li rende patenti non è un semplice aprire gli occhi, ma un indagare nelle radici della cosa. I latini chiamarono questo sguardo *in-spectio*, «ispezione». Il *simplex intuitus* è una *simplex mentis inspectio*, per risolvere la cosa nei suoi ultimi elementi semplici (*simplicitades*). Si comprenderà facilmente che, così ottenuti i principi, conoscere una cosa equivarrà a mostrare l'interna necessità con cui la cosa stessa è così, e non in un'altra maniera; non è sufficiente provare che necessariamente si debba affermare che è così.

⁷ Qui il termine «dimostrazione» assume nuovamente il suo significato abituale.

Dunque, prendiamo i principi, irrisolvibili in se stessi, e combiniamoli ordinatamente per ricostruire la cosa, senza uscire da questo sguardo ispettivo sulla verità. Se vi riusciamo, questa ricostruzione di-mostrerà la vera necessità della cosa. Risolvere in principi e ricomporre con essi ciò che è principiato: ecco il modo del sapere principale che culmina in Descartes e in Leibniz.

Ma forse questo non basta per conoscere le cose attraverso i loro principi. Vogliamo sapere che cosa è veramente il vino, perché la mente, come abbiamo visto, ce lo fa osservare dal punto di vista di ciò che veramente è. La risoluzione e la combinazione mi fanno conoscere, nei suoi principi, ciò che è il vino: ma non che sia vino questo che realmente sta qui. Se sapere è dimostrare attraverso principi, non basta intendere ciò che il vino è veramente: bisogna intendere come, ciò che veramente è, sia qui ed ora, vino e non altra cosa: bisogna intendere non solo «ciò che» è la cosa, ma anche «la cosa che è»: non solo l'essenza, ma la cosa stessa: non solo l'idea in se stessa, ma come principio della cosa. La prima cosa si esprime dicendo: «il vino è rosso...». La seconda, dicendo: «ciò che questo è veramente, è vino». Orbene, tutto converge nell'«essere veramente»: più ancora: ciò che chiamiamo «tutto» non è che il complesso di tutte le cose in quanto «sono veramente». Essere veramente vino, e non un'altra cosa, significa dunque scendere — in tutto ciò che è veramente — l'esser vino da tutto il resto. Intendere il vino dai suoi principi sarà allora intenderlo dall'«essere veramente». Il principio delle cose e questo «essere veramente», e, pertanto, è il tutto. Ciò che chiamiamo, in modo determinato, «ciascuna» cosa, è ciò in cui il principio, il tutto si è concentrato, ciò che è «giunto ad essere». Così in ogni cosa, in principio, c'è tutto: ogni cosa non è che una sorta di specchio, *speculum*, che, quando la luce della mente vi incide sopra, riflette il tutto, l'unico che è veramente in modo pieno. L'essere delle cose è un essere «speculare» (prendendo il termine come aggettivo). Il tutto è nella cosa «*specularmente*». E sapere una cosa attraverso i suoi principi sarà sapere «*specularivamente*», è vedere riflesso nella sua idea il tutto che è veramente: vedere come ciò che è «veramente» è giunto ad essere qui vino. Così intesa la cosa, co-intendiamo (*co-intendemos*), in un certo senso, tutto il resto. Questa comunità radicale e determinata di ciascuna cosa col tutto è ciò che è stato chiamato *sistema*. Sapere qualcosa è, saperlo sistematicamente, nella sua comunità col tutto. *Scienza è, allora, sistema*. Questo sistema esprime il modo in cui ciò che è veramente, è arrivato ad essere «questo», vino. Il logos che enuncia sistematicamente l'essere speculare delle cose non dice semplicemente ciò che è, ma esprime questo stesso «arrivare ad essere»: non è sillogismo, ma *dialeitica*; mentre il primo deduce o induce, la seconda *educe*. Non è combinazione, ma generazione principale delle verità. Le idee si conquistano dialetticamente. Se questo viene ottenuto, si sarà compreso non solo perché ciò che è veramente, è necessariamente vino, ma anche perché doveva sembrare un'altra cosa. L'essere veramente è, contemporaneamente, principio del sembrare. La conoscenza speculativa è *assoluta*. Così si chiude il ciclo che avevamo iniziato. Il *notus* non solo ha scoperto i principi di ciò che vede, ma il principio della loro visibilità, dell'essere veramente. La mente vede se stessa ri-

flessa nello specchio delle cose in quanto sono, nel momento stesso in cui le fa visibili. Nelle cose che sono veramente, la verità si rende patente in modo puro. Così, alla fine, il sapere speculativo è uno scoprirsi della mente a se stesso. È questo il momento in cui essa è *effettivamente*, e con pienezza di significato, principio di principi, principio assoluto. Tale è l'opera geniale dell'idealismo tedesco, da Fichte ad Hegel.

La prima metà del XIX secolo è consistita nel furore romantico di questa speculazione. Lo scienziato fu l'elaboratore di sistemi speculativi. Di contro a lui si alzò la voce del «ritorno alle cose». Sapere non è razionare né speculare: sapere è attenersi modestamente alla realtà delle cose.

○ Il sapere principale delle cose, sotto la sua forma speculativa, contiene un'esigenza giustificata che gli conferisce la sua forza capitale di fronte ad ogni sapere razionante: sapere non è sapere soltanto l'essenza, ma anche la cosa stessa. La cosa stessa: ecco la questione. Fino a che punto essa viene risolta con la speculazione? Quando voglio sapere ciò che veramente è questo che sembra vino, la cosa stessa, il vino stesso, il «veramente» non è uno sterile «esser verità» riempito di predicati o note. Nell'espressione: vino «stesso», «stesso» significa questa cosa *reale*. La cosa stessa è la cosa nella sua *realtà*. Realtà non significa esclusivamente «essere materiale». I numeri, lo spazio, le finzioni hanno anche, in un certo modo, la loro realtà. L'idea del tre non è la stessa cosa che il tre: l'idea di un personaggio di un romanzo non è la stessa cosa che il personaggio romanzesco stesso; così come la verità idea del vino non è la stessa cosa che il vino «reale e vero», come si usa dire in spagnolo. Il sapere speculativo ha svappato tutto il problema dalla parte della verità, lasciando in sospeso, soltanto come fermo proposito, la realtà di ciò che è. Non è riuscito ad uscire dall'idea per arrivare alle cose. Pertanto, ciò che potremmo chiamare *idealismo* è stato, in ultima analisi, *idealismo*. Questo è il suo fallimento. Sapere non è solo intendere ciò che la cosa è veramente partendo dai suoi principi, ma conquistare realmente il possesso sciente (*esciente*) della realtà: non solo la «verità della realtà», ma anche la «realtà della verità». Le cose debbono essere comprese «in quanto realtà di verità».⁸

La realtà è un carattere delle cose difficile da esprimere. Solo chi è «stato» ammalato, o chi «conosce» un amico, «sente» la malattia e «sente» l'amicizia. Prescindiamo da ogni altro riferimento: il sentire in quanto sentire è realtà reale,⁸ l'uomo senza il senso è come un cadavere. Però il sentire è una realtà *sui generis*. In ogni sentire l'uomo «sente» se stesso, «sente bene o male, piacevolmente o a disagio, ecc. Ma inoltre, questo suo sentire è sentire qualcosa che in quel sentire acquista il suo significato; si sente un suono, un aroma, ecc. Il sentire, come realtà, è il «reale» esser patente di qualcosa. In virtù di ciò, possiamo dire che il sentire è essere

⁸ Il lettore mi perdonerà se espongo questo modo di interpretare il problema della realtà e, in generale, tutta questa sezione, senza entrare nella sua giustificazione. Lo stesso dico dell'interpretazione di Parmenide e di Eraclito che suggerisco. E non è necessario insistere che non si tratta che di un aspetto estremamente parziale dell'interpretazione.

veramente; cioè, il sentire è la realtà primaria della verità. È possibile che non tutto ciò che l'uomo sente sia realtà indipendentemente dal suo sentire. Però, l'illusione e l'irrealtà si possono dare soltanto perché ogni sentire è reale, e ci rende patente la realtà: l'illusione consisterà nel prendere per reale una cosa che non lo è. Detto in termini più precisi: la realtà della verità ci manifesta realmente la verità di una realtà sentita nel nostro sentire. E il problema sarà ora scendere, dentro questa verità, la realtà, la cosa realmente vera, e la realtà vera della cosa. Questi tre termini risultano così costitutivamente uniti: realtà della verità, verità della realtà, realtà vera. Insieme pongono il problema indicato, per il quale sarà necessaria non solo una logica dei principi, ma anche, in un certo senso, una logica della realtà. In che modo il sentire assicura il possesso sciente della realtà?

Per vederlo, bisogna precisare un poco il tema del sentire umano. L'uomo sente, prima di tutto, attraverso i «sensi». Il frango-speciale dei sensi, nell'uomo, non consiste nel fatto che siano «sensori», ma nel fatto che sono «sentiti». Il genere a cui appartiene il senso non è il sensoriale; piuttosto, il senso è la radice del sensoriale. Gli occhi, le orecchie, ecc., non sono che «organi» dei sensi; però il senso stesso è qualcosa che ha una radice più profonda ed intima. In quanto organi dei sensi, sono modi speciali di sentire le cose, quel modo di sentire che ha luogo quando le cose materiali «impressionano» («*aflectam*») gli organi. *Affezioni o impressioni delle cose*: ecco il primo modo di sentire.⁹ Quando l'uomo si sente impressionato da qualcosa, gli è patente il senso della sua affezione. Ciò che chiamiamo «dato» di ogni senso è il senso della sua affezione. Ogni organo, dunque, è un modo speciale di sentire, ma il sentire stesso ha una radice più intima. Il sentire è qualcosa anzitutto di unitario, è il mio sentire, e ciascuno dei sensi non è che un momento diversificatore di quel primario sentire. Per questo Aristotele diceva che l'uomo possiede un *sensu intimo o comune*. Non si tratta della «sintesi», come si dice nei testi scientifici, ma di una unità primaria, dinanzi alla quale gli organi sarebbero piuttosto analisti, analizzatori di ciò che è sentito. Grazie a ciò, la «cosa sensibile» è «una» cosa costituita nel «sentito» della nostra affezione o impressione. L'*eidos* o *idea* della cosa, pertanto, è prima di tutto *schema* o *figura* di essa, ciò che viene espresso nell'impressione che ci produce.¹⁰ Come impressione del mio sentire, sopravvive alla cosa stessa. La cosa lascia impressionato l'uomo più tempo di quanto duri la sua azione. L'impressione si prolunga, come dice Aristotele, in una sorta di movimento successivo. Perdurando l'impressione delle cose, la figura del loro sentimento non è più «*eidos*», ma «*immagine*». L'immagine non è tanto un fotografa delle cose che l'uomo conserva nella sua anima, quanto piuttosto il perdurare della loro im-

pressione. Il mostrarsi di qualcosa, specialmente nei sensi, fu chiamato dai greci «fenomeno», da *phainō*, mostrare. Il perdurare del mostrarsi è espresso con un verbo derivato da *phainō*, *phantázō*. Immaginare è «fantastizzare», far perdurare il mostrarsi di qualcosa. L'essenza dell'*immagine* è *fantasia*. L'immagine è ciò che si è sentito, nella fantasia. Non è più fenomeno, ma *fantasma*. Tuttavia, il sentire non è sempre patente: può essere latente. Questo sentire latente è ciò che i latini chiamarono *cor*, e il renderlo patente è pertanto un *ricordare*. Grazie al ricordo, il sentire si affina: chi possiede un senso preciso lo chiamiamo *esperto* e *destro*, possiede esperienza. *Empèria*, esperienza, significa primariamente questa esperienza dell'esperto. Solo allora è possibile che un'impressione non conservi altro che i tratti comuni a molte altre. L'*idea*, che era solo immagine, dà luogo allora ad un *tipo* comune a molti individui. E chi possiede questo senso di ciò che è comune, è perito, o *tekhnitēs*, come dice Aristotele.

Tuttavia, se l'uomo non avesse nessun altro modo diverso di sentire, non si potrebbe dire che possiede un «sapere» sulle cose.

Perché in effetti, in ogni sentire, la cosa sentita nell'impressione è «cosa», ma «momentaneamente», come abbiamo detto, e in maniera molto rigorosa. E cosa mentre la sento. E certo che l'impressione, in quanto tale, prolunga la sua durata, come abbiamo visto; ma proprio questo stesso prolungamento, che le assicura una durata maggiore, rende la cosa insistente. Abbiamo un'impressione senza affezione; è scomparsa la «figura» della cosa come realtà impressionante, per non lasciare altro che il suo «fantasma». Se si vuole ancora parlare di cosa, dovrà trattarsi della cosa in quanto sentita. Non posso più dire che questo è vino, ma che questo, *nel mio sentire*, è vino. Quando una cosa è tale solo nel mio sentire, allora sembra *esserlo* soltanto. Ora comprendiamo perché i sensi non ci danno l'essere della cosa, ma solo il suo sembrare. Detto altrimenti: l'impressione in quanto tale non fa altro che scoprirci la realtà; però le cose non sono necessariamente reali: senza impressione non vi sarebbero né cose, né fantasmi; con la sola impressione non sappiamo se ciò che esiste è cosa o fantasma. E l'una o l'altro soltanto «nel nostro sentire», e pertanto la cosa è tale solo «momentaneamente». Nella realtà della verità, che è il sentire, abbiamo la verità della realtà, ma non la realtà vera.

Ma questo non significa che si tratti di una cosa futile o inconsistente. Quando una cosa è tale «nel mio sentire», come abbiamo visto, «sembra» essere ciò che è. Questo «sembra» è sempre un «mi» sembra. Dicendo che questo mi sembra essere così, enuncio una *opinione* (*dóxa*). Per comprendere, dunque, che cosa è il sapere reale, bisogna vedere che cos'è questa opinione.

Intanto, opinare è dire qualcosa riguardo al mio sentire. Però questo stesso «dire» non bisogna prenderlo come un'orazione indicativa, ma come un «parlare». Parlando, diciamo le cose. Ma diciamo questo, e non un'altra cosa, perché una sorta di «voce» interiore nostra ci dice ciò che le cose sono. Quando qualcosa ci sorprende perché è insolita, restiamo senza parole. Il logos è dunque, fondamentalmente, una voce che *detta* ciò che bisogna *dire*. In quanto tale, è qualcosa che fa parte del sentire stesso, del

⁹ Impressione, e in generale tutto ciò che segue, si deve intendere nel significato corrente dei termini: non c'è alcun rapporto con l'opposizione tra «sogettivo» e «oggettivo». Questa, al contrario, suppone quel significato.

¹⁰ I greci, come Aristotele, hanno distinto tra *skhēma* e *idea* (*eidos*) quando hanno voluto indicare l'essenza delle cose. L'uomo appena morto ha lo stesso schema di pochi istanti prima di morire; ma una volta morto, non possiede l'*eidos* umano, perché non ne ha l'*érgan*, non vive. *Qui* non ha necessità di insistere ancora su questa differenza.

sentire «intimo». Ma, a sua volta, questa voce è la «voce delle cose», di esse, ci detta il loro essere e ce lo fa dire. Le cose attirano l'uomo con il loro essere. L'uomo dice ciò che dice, per la forza delle cose. In quanto alle cose, diceva Eraclito che il logos era la sostanza di tutte loro.¹² Il mio sentire intimo sente questa voce delle cose; questo sentire è, in primo luogo, un «ascoltare» per «seguire» ciò che in essa si dice e affidarsi così alle cose. Allora, il nostro parlare è giusto o retto. Come decisione, o sentenza, il logos è un senso intimo della rettitudine del parlare, fondato nel sentire quella voce. Chi è sordo a questa voce, parla per parlare, cioè «senza senso», e questo modo di essere tra le cose è il *sonno*. In esso non c'è altro che la voce di ciascuno. Invece, chi si cura della voce delle cose, è *desto* nei loro riguardi, vigiliante. È la *veglia*. Quando si scopre una cosa e come se ci si svegliasse ad essa. E il primo logos del risvegliarsi è, per questo, un *esclamare (ex-claimar)*. Ad ogni cosa è allegata la sua voce, e questa voce, a sua volta, riunisce tutte le cose in una voce unica. Per questo tutti gli uomini desti hanno lo stesso mondo: il *cosmos*. Congiungere o riunire in greco si dice *leggein*. Pertanto, questo vociferare chiamato logos, il parlare dell'uomo desto non è la mera «loquacità» dell'addormentato, una mera *lavocce delle cose*, ma è la frase intesa come portavoce delle cose. *L'uomo desto e il portavoce delle cose*.

Ebbene: poiché nel sentire perdurano le impressioni, il logos, nel riunirle, «componne» i dati sentiti¹³ dal suo sentire; poiché ogni impressione non offre che cose momentanee, il logos, come espressione del cosmo, o dell'unità di queste cose sentite, sarà composizione di momenti, movimento. Sapere qualcosa sarà sapere che è «giunta ad essere» così, in questo momento. Questo giungere ad essere non ha nulla a che vedere con l'arrivare ad essere della dialettica. In essa si trattava del fatto che il tutto arrivava ad essere «questo». Ora si tratta del fatto che una cosa «momentanea» arriverà, altrettanto «momentaneamente», ad essere un'altra. Per i sensi, sapere sarà possedere la direzione di questo movimento, *prêtrire*.

Tuttavia, questo sapere che è l'opinione, per il fatto stesso di essere soltanto un sapere «per impressione», è insufficiente. Chi non sa niente altro che il suo sentire, procede per impressione; non possiede, nonostante tutto, il «senso delle cose», di ciò che è verità sempre. Per questo lo chiamiamo *insensato*. L'uomo «sensato» ha un senso delle cose distinto dalla loro pura impressione. Per il fatto di avere *un senso*, che è quello *delle cose e non il suo*, l'uomo sensato coincide con tutti quelli della sua condizione. Questo senso delle cose è la *mente*, il *noûs*. Chi ne è privo è a-mente o *demente*.

¹¹ Non voglio dire che questo significato del logos sia il solo, né il più importante in Era-

clito.
¹² Lo spagnolo *sentido* può significare: a) significato; b) sentimento; c) sentito, participio del verbo «sentire»; d) senso, inteso come direzione, significato ecc.; e) senso fisico (vista, olfatto...). Otrêne, da questo punto comincia un brano abbastanza complesso, in cui Zubiri usa *sentido* in tutta la sua potenzialità espressiva. Per quanto è possibile, tendo a tradurlo con «senso», che è il corrispondente italiano più vasto. Ma non sempre è agevole. In questo caso particolare, interpreto *los sentidos* come «i dati sentiti», perché altrimenti la frase non avrebbe... senso. Infatti, poco più sotto Zubiri parla di «*cosas sentidas*» (NDT).

Questo essere *delle cose*, proprio del loro senso, bisogna prenderlo letteralmente. Il senso è di esse; l'uomo ce l'ha come suo tutore dativo: per questo i greci lo dissero qualcosa di divino. Grazie ad esso, la *mens* possiede in sé la sicurezza, non solo della sua realtà, ma anche della realtà vera di ciò che viene «menzionato». ¹³ Questa unità spingeva Parmenide a dire che sono «la stessa cosa» la realtà della mente e quella del suo oggetto. E la forma suprema del sentire. Aristotele la paragona, pertanto, non solo alla luce, ma anche al tatto. Il *noûs* dice, è un «palpare». Infatti, tra tutti i sensi, è il tatto che in modo più sicuro ci dà la realtà di qualcosa. La stessa vista degli occhi, oltre a vedere con chiarezza, sente un sorta di contatto con la luce. Con la sola chiarezza avremmo, nel migliore dei casi, «idee» ma «idee» che potrebbero essere soltanto «visioni», «spettini»; per questo la *mens*, oltre a un vedere chiaramente, è un «palpare», un vedere palpando, che ci mette in effettivo contatto con le cose «palpanti», cioè reali. Tanto che, in fondo, si tratta più di un palpare di noi nelle cose, che non delle cose in noi. Questo palpare riguarda l'intimità di ogni cosa, il suo punto più profondo e reale, come quando diciamo di qualcuno, in spagnolo, che un evento «gli ha toccato il cuore». I greci chiamano «*attualità*» l'effettività del palpare. Le cose reali possiedono, in un certo senso, una palpante attualità dinanzi alla mente. Tuttavia le cose non sono la loro attualità dinanzi alla mente. Precisamente, le cose attuali possiedono attualità, perché previamente sono attuali. Ed è quest'altra attualità prevista che i greci chiamarono *realtà*: una sorta di operazione in cui qualcosa si afferra sostantivamente. Ciò fu chiamato da Aristotele *enèrgεια*. La *mens*, nel palpare la cosa reale, palpa ciò che «è» attualmente, non solo la sua impressione attuale. E così che l'uomo discerne ciò che è tale «momentaneamente» da ciò che lo è «in ogni momento», sempre. Ciò che è sempre *verità* presuppone che è sempre. *Essere* è essere sempre. L'ente di Parmenide è perciò immobile, invariabile. Poiché è tale, ogni cosa deve essere sempre la stessa cosa che è. L'idea o essenza delle cose si converte in ciò che è *essenziale* di esse, affinché siano sempre la stessa cosa. L'essenza è *ousia*. Grazie all'*ousia*, le manifestazioni «momentanee» sono movimenti in ciò che non è *essenziale*, sempre gli stessi, emergenti da ciò che la cosa è e non da ciò che fu nel momento precedente. L'*ousia* è così la natura delle cose. *La natura presuppone l'ousia e questa è d'essere sempre*. Questa connessione è fondamentale.

Il logos che enuncia questa nuova voce delle cose non è più un opinare ciò che è arrivato ad essere qualcosa «nel nostro sentire», ma ciò che «è» con senso. Prima, qualcosa era in quanto era sentito; ora, qualcosa è sentito in quanto è. Per questo, il logos che *prêtrice* ciò che sarà, presuppone un logos che *predica* ciò che è. Ogni «sentito», nel sentire sensibile, «è», nella misura in cui si «manifesta» in esso, l'essere reale ed effettivo che è *semprè*. La manifestazione in greco si chiama *katégorèma* o predicamento. Perciò i modi di questa manifestazione sono *categorie*. Grazie a ciò il logos

¹³ Si perde, in italiano, il legame tra la *mente* e ciò che viene *mentado*, «menzionato», da *mentar* (NDT).

può avere un senso congruo; se mi si domanda «dove» siamo e rispondo «giallo», la risposta non è né vera né falsa; è priva di senso, è un «incongruenza» tra l'essere che si manifesta nel «dove» e quello che si manifesta nel «giallo». La verità o falsità non è l'elemento primario, né nelle cose, né nei logos; presupporre il senso, e questo presupposto sono le categorie. Il senso non è qui un «significato», ma il senso del sentire mentale. Il *nous*, la *mens*, è il senso stesso messo in chiaro e, inversamente, questa chiarezza lo è di un senso.

Grazie a ciò, nella verità della realtà si trova la realtà vera. Così la ricerca dei principi è più di una semplice speculazione; tocca la cosa stessa, e il suo risultato sono principi reali. Di chi ha conquistato in tal modo i principi, di chi tratta con le cose in questa loro intimità radicale che si trova nei loro principi, si dice che gusta della loro realtà. Ha gusto per le cose, le assapora. Per questo si dice che ha un *sapere*, un sapore, *sapientia*, un gusto raffinato per i principi di ciò che è realmente vero. La sapienza non è semplicemente un modo logico, ma un affinamento e un'inclinazione radicale della mente, una «disposizione» di questa verso l'essere reale e vero: il sapere non sa soltanto ciò che è sempre, ma, in un certo senso, lo sa sempre; per questo gli antichi la chiamarono un *héxis*, un abito dei principi.

Questo senso, dicevo, è qualcosa di interno a noi, nello stesso tempo in cui lo è nelle cose; non solo ci è interno, ma è il momento massimamente interno, ciò che è «intimo». Perciò gli antichi chiamarono questo essere «intimo» del sentire il fondo abissale dell'anima: l'anima ha un'essenza, nel senso di fondo abissale. Quest'idea passò alla teologia mistica con il nome di *scintilla animae*, la scintilla dell'anima.

Il sapere veramente «che cosa è questo» è il sapere «in che consiste» questo, il vino, è possibile soltanto come una esposizione di ciò che è sentito in questo sentire luminoso. Per questo i principi o elementi delle cose, per Aristotele, non sono primariamente soltanto i concetti, come, con imprecisione deliberata, ho detto qualche pagina addietro, ma anche gli elementi sentiti¹⁴ dai nostri organi. Il sentito, in quanto tale, è sempre vero; l'errore può nascere quando il logos oltrepassa il sentire e va alla cosa, menzionandola senza mente, per così dire. La ricerca sull'essere reale e vero dipende, dunque, in ultima analisi, dalla ricerca di questi sentire (*sentires*) infallibili ed elementari, per possedere, attenendosi alla loro infallibile verità, la realtà delle cose.

A questa ricerca si è dedicata tutta una parte della filosofia e della scienza. È necessario che le idee costitutive dell'essere e delle cose siano ridotte a questi elementi *reali*, oltre che *veri*, infallibilmente reali e veri, affinché siano vere ed effettive le idee o forme delle cose. Non si tratta di «speculare», né di «combinare» verità, per scoprire idee, ma di trovare la loro originazione (*originación*) reale. L'«origine delle idee» ha rappresent-

tato il problema del sapere umano lungo buona parte del Medioevo e i primi secoli dell'Età Moderna.

Il problema è implicato in ciò che abbiamo appena detto. Sapere è sapere cose, e non soltanto impressioni; e questo è opera della *mens*. Ma questa *mens*, il cui senso ci dà le cose, non risulta precisata in modo sufficiente, ed è piuttosto enunciata come problema nella descrizione di Aristotele. Per quanto sia delle cose, questo senso non cesserà di essere umano. In ogni senso, in effetti, tanto in quello sensibile, quanto in quello della mente, non solo si sente *qualcosa*, ma anche l'uomo si sente. Nel sentire della mente, l'uomo si sente nelle cose, però si sente. Come in ogni sentire, dunque, nel sentire della mente l'uomo si «con-sente»; accanto alla «scienza» delle cose che dà il sentire, abbiamo una «coscienza» dell'uomo. La *mens* si è convertita in coscienza. E così come l'uomo sente ciò che è reale, sente anche se stesso nel suo essere vero e reale. Così, la *mens* può servire all'uomo come «guida» nell'universo: *hegemonikón* la chiamarono per questo gli stoici. La sua missione peculiare, dunque, non è solo sentire, ma piuttosto *pre-sentire* l'universo. In un certo senso, portarlo in sé. Allora, ogni problema si trova centrato in questa funzione retrice «previa» della mente. La mente riceve la sua speciale sicurezza e il suo rango eccezionale all'interno del sentire umano, proprio perché il suo sentire è pre-sentire l'universo intero. Come?

La mente, come modo di sentire posseduto dall'uomo, implica un «organo» del suo sentire; non è più soltanto «il» senso, ma un «organo» suo. Come tale, non sente le cose altrimenti che per affezione. Pertanto è giocoforza dire che, oltre alle impressioni sensibili, l'uomo possiede altre affezioni «mentali» che gli danno l'idea reale e vera della cosa stessa. Ma poiché la mente sente le cose in questo modo speciale, che è «pre-sentirle», l'affezione non ha altro ruolo che quello di ridestare il presentimento, cambiare il presente in sentito. Le idee delle cose sarebbero, dunque, radicalmente ingente — innate, si diceva nel XVII secolo — nell'uomo, illuminate e messe in chiaro dall'affezione «mentale» delle cose. Questo è il razionalismo, da Descartes a Leibniz.

Ma questo non è ancora sufficiente. Come organo del sentire, che sente solo per affezione, l'unica cosa che la *mens* può darci sono le cose «nel suo sentire»: un sentire distinto da quello sensibile, ma un sentire che non dà altro che il presente come sentire umano. La *mens* non è che «organo» di un sentire «interno». L'origine delle idee dovrà essere riferita a due fonti distinte, ma di uguale rango: sensazione esterna e riflessione interna, come diceva Locke. Non esistono altre realtà che quelle sentite in questi due sensi in quanto tali. La realtà è *empèria*. Se esiste un logos delle idee, una *ideologia*, questo sarà essenzialmente una *empirilogia*. Il resto sono verità assolute, ma solo «verità», cioè relazioni di idee. Tale è l'opera di Hume. L'empirismo, oltre ad essere una riduzione della realtà ad *empèria*, è un'affermazione del senso assoluto dell'idea come tale. Questa scissione comporta immediatamente gravi conseguenze.

Se così fosse, infatti, l'uomo non potrebbe mai sapere cose, ma semplicemente «esaminare», *sképtomai*, idee. Per questo, ogni empirismo è necessariamente «scetticismo», cioè semplice esame di ciò che è sentito nelle

¹⁴ Qui il testo dice «*elementales sentidos*», con immediato riferimento a «*lo sentido en cuanto tal*» (e lo, chiaramente, nella che si tratta di un participio passato), e più sotto a «*estos... elementales sentires*» (NDT).

nostre impressioni. Per parlare delle cose si richiede qualcosa altro: qualcosa che, senza toglierli dalle nostre impressioni, le «innalzi» al rango di senso delle cose. Come «organo» del sentire, la mente non è tanto fonte di nuove impressioni, quanto di un modo distinto di sentire le cose, le stesse cose degli «organi» dei sensi. Tramite la mente, l'uomo non fa che «dare» senso ai sensi. La mente non è giustapposta al sentire sensibile. L'animate «sente» il vino; l'uomo sente che «sembra o è» vino. Questa è una differenza essenziale: la differenza tra il «nudo» sentire e il «sentire che sembra» o «sentire che è» vino. Non avremmo quest'ultimo senza la *mens*. La mente è penetrata con l'impressione sensibile. E il modo di questa sua penetrazione consiste nel «darle» senso. Il «pre» del «presentire» consiste nel «dar» senso per poter sentire. Allora nel sentire stesso si mantengono i tratti dell'essere vero che la mente scopre in se stessa; grazie a queste «categorie» della mente ha senso il sentire umano. L'uomo non soltanto sente, ma, per così dire, «prova» le sue impressioni fino a dar loro, in senso. Senza darci una seconda impressione delle cose, le eleviamo al rango di «idee» vere e reali di esse. Questa elevazione è ciò che si chiama «trascendere». Per questo, l'azione della mente sulle impressioni è trascendentale. Il problema del *noûs* conduce, quindi, al problema della trascendentalità. Nel «provare», o sondare, le impressioni, le cose non sono più semplici *esperienza*, bensì *sperimento*. Come tali, non sono semplici enti che stanno lì, bensì «fatti». *Scienza è sapere sperimentale*. Questa è l'opera kantiana. Sarebbe un completo errore considerarla soltanto dal punto di vista di un'ontologia astratta. Il presentimento degli stoici si è convertito in un pre-senso mentale. L'uomo non porta in sé l'universo delle cose, ma il loro senso reale. (Qui l'espressione «senso» non significa un semplice significato, come in «il senso di una frase»; bensì include la dimensione essenziale inerente a ciò che è il «sentire»). Le impressioni ci danno la vera realtà quando hanno senso, senso di cose.

Con ciò non perdiamo la sicurezza di muoverci tra cose reali; ma allora assume un'importanza sempre maggiore il «senso della realtà». L'uomo ha trovato nella «mens» un modo di provare e sondare le impressioni e, pertanto, di cogliere cose, non solo idee. Mentre il sapere speculativo ci porta all'idea vera, senza arrivare alla cosa reale, ora ci muoviamo sempre più tra cose, con un progressivo oscuramento dell'idea. All'uomo della seconda metà del XIX secolo interessa conquistare le cose. Ma in questa conquista, a forza di riportare le idee alle cose, insegue cose senza idea; pertanto, non ciò che naturalmente sono sempre gli esseri, ma le loro invariabili connessioni, le leggi. E questo è anche l'aspetto sempre più marcato che va assumendo la scienza fisica attuale. Se nell'antichità l'idea predominava sulla cosa, la vista sul tatto, ora la cosa predomina a tal punto sull'idea, che il nostro sapere sul mondo si va convertendo in un palpabile realtà senza vederle, senza «avere idea» di ciò che sono. Già Kant chiamava facoltà cieca la sintesi mentale. Di contro all'*idealismo* senza realtà, un *realismo* senza idea. Il positivismo è il culmine di questa forma di sapere: *le cose sono fatti, la natura è legge, e la scienza è esperimento*.

Riassumendo: il sapere umano fu, in principio, un *discernere* l'essere dal sembrare; si precisò, più tardi, in un *definire* ciò che è; si completò, in-

fine, in un *intendere* il definito. Ma a sua volta, intendere ha potuto significare: o *dimostrare*, o *speculare*, o *sperimentare*. Le tre dimensioni dell'intendere in Aristotele: la necessità apodittica, l'intelligenza dei principi, l'impressione della realtà, che provengono dal vincolo del problema dell'essere con il problema dell'idea, hanno vagato, più o meno disperse e divergenti, nella storia. Con ciò si è deviato il problema filosofico. Non si tratta con questo di far credere che l'intera storia della filosofia sia un commentario ad Aristotele. Se si trattasse di *esporre sistemi*, bisognerebbe sottolineare in modo molto tassativo l'abisso irriducibile che separa il nostro mondo intellettuale dal mondo intellettuale antico. Si tratta di una cosa diversa: si tratta in primo luogo di *scoprire motivi*, e allora è chiaro che, per abissale che sia la distanza che ci separa da Aristotele, non lo è a tal punto da costituire un «equivoco» l'uso del termine filosofia, applicato alla sua filosofia e a quella del nostro tempo: e in secondo luogo, quasi mi azzarderei a dire che Aristotele non interessa che incidentalmente: ci interessa perché in lui emergono, «dalle cose» e non dalle teorie già fatte, i motivi essenziali della prima filosofia matura che ha predeterminato, in gran parte, il corso ulteriore del pensiero umano.

Cruz y Raya, Settembre 1935.