



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE



UNIVERSITÀ DI PISA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Dottorato di ricerca in Filosofia (XXXIV ciclo)

Curriculum: Filosofia Morale e religiosa

Settore scientifico disciplinare: M-FIL/03

Tesi dottorale

Teoria della vita umana tra storicità e metafisica:

Julián Marías in dialogo con i maestri della Escuela de Madrid.

Teoría de la vida humana entre historicidad y metafísica:

Julián Marías en diálogo con los maestros de la Escuela de Madrid.

Candidato.

Dott. Bryan Jesus Irias Alfaro.

Tutor.

Ch.mo. prof. Adriano Fabris. UNIPI-UNIFI

Ch.mo. prof. José Luis Cañas Fernández. UCM

Anno:

2018-2022.



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Bryan Jesus Irias Alfaro,
estudiante en el Programa de Doctorado Ciencias de las Religiones,
de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

Teoria della vita umana tra storicità e metafisica: Julián Marías in dialogo con i maestri della Scuola de Madrid.

Teoría de la vida humana entre historicidad y metafísica: Julián Marías en diálogo con los maestros de la Escuela de Madrid.

y dirigida por: prof. Adriano Fabris. Università degli Studi di Firenze-Università di Pisa.

Prof. José Luis Cañas Fernández. Universidad Complutense de Madrid.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 9 de noviembre de 2021

Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Con amor de hijo a papi y mami[†]
por enseñarme a vivir la vida.

Indice

Riassunto	7
Resumen	9
Abstract.....	11
Introducción	14
Parte I	21
Cap. I. La filosofia della Spagna del '900	21
I.I. Don Miguel de Unamuno, premessa agonica della <i>Escuela de Madrid</i>	22
I.I.I. Il sentire politico unamuniano	25
I.I.II. La morte e l'agonia, nella vita di Don Miguel	26
I.I.III. Unamuno preesistenzialista spagnolo.	30
I.I.IV. La fede, vera agonia unamuniana.	34
Cap. II. La formazione della <i>Escuela de Madrid</i>.....	39
II.I. La <i>Escuela de Madrid</i> come progetto spagnolo.	41
II.II. La <i>Escuela de Madrid</i> : una possibilità filosofica europea.	45
Parte II.....	48
Cap. I. Ortega y Gasset, maestro da ammirare e da superare.....	48
I.I Ortega e la Spagna come problema e circostanza vitale.	50
Cap. II. Presentazione della circostanza orteghiana.	57
II.I. La ragione vitale: Ortega e il senso della vita umana.	62
II.I.I Heidegger e l'influenza della ricerca esistenziale.	66

II.I.II. Ortega e il raciovitalismo nell'esistenza umana.	69
II.II. Il carattere “ <i>ejecutivo</i> ” della vita umana.	75
Cap. III. Ortega e l'intimità dell'essere umano.	80
III.I. La metafisica orteghiana come possibilità nel problema del vivere.	83
III.II Una precisazione: la <i>propia vida</i> , esperienza radicale.	85
Parte III.	87
Cap. I. Xavier Zubiri e la realtà nella realtà dell'essere umano.	87
I.I. Panorama zubiriano.	88
I.II. Radici esistenziali e vitali della filosofia zubiriana.	90
I.II.I. La figura del maestro Ortega e l'inizio della filosofia zubiriana.	92
I.II.II. Zubiri in rapporto con filosofia heideggeriana.	97
Cap. II. L'antropologia zubiriana della realtà.	106
II.I. La realtà metafisica: il « <i>prius</i> » della antropologia zubiriana.	107
II.II. Lo <i>stare</i> nella realtà fondamento reale dell'essere umano.	111
II.III. L'apprensione della realtà: un atto intelligentemente senziente.	115
Cap. III. L'essere umano nella realtà zubiriana.	120
III.I. L'animale di realtà.	123
III.II. La “ <i>sustantividad</i> ”, un problema classico in Zubiri.	127
III.II.I. Zubiri e la <i>oὐσία</i> aristotelica.	128
III.II.II. <i>Hyperkeímenon</i> : La sostantività della realtà nella persona zubiriana.	137
Cap. IV. La nozione zubiriana di “persona umana”.	142

IV.I. La realtà come fondamento della persona.....	142
IV.II. La persona umana, esperienza della struttura reale.	144
Cap.V. La “suidad” come carattere essenziale della persona umana.....	155
V.I. La “personidad”, realtà personale dell’essere umano.....	158
V.II. La personalità come “ <i>estar siendo</i> ” della persona umana.	162
V.II.I. La temporalità come presenzialità della persona umana.	163
V.III. Un punto di non ritorno rispetto ad Ortega.....	166
Parte IV	169
Cap. I. Marías e la filosofia come “<i>Visión responsable</i>”.....	169
I.I. L’incontro con la filosofia zubiriana.....	175
Cap. II. La filiazione di Marías nei confronti del maestro Ortega.....	180
II.I. La circostanzialità della vita umana tra Ortega e Marías.	186
II.II. Lo <i>stare</i> personale è installazione nella realtà radicale.	189
Cap III. L’interpretazione mariasiana della vita come realtà radicale.....	191
III.I. L’essere umano tra storicità e natura.....	193
III.II. L’essere umano “ <i>siendo</i> ” storicità nella storia.....	198
Cap. IV. L’ antropologia metafisica mariasiana.	201
IV.I. Vivere: è la metafisica della realtà radicale.	202
IV.II. La struttura empirica della vita umana.	204
IV.III. La corporeità nell’antropologia metafisica di Julián Marías.....	211
IV.III.I. L’«io» mondano e corporeo, esperienza personale nella realtà.	215

IV.III.II. La persona umana come essere corporeo.	219
IV.III.II.I. Una realtà disgiuntiva.....	222
IV.III.II.II. L'essere corporeo è l'installazione personale.....	224
Cap. V. “Estar viviendo”: l'attualità temporale della persona umana.	230
V. I. Marías e l'installazione personale nel tempo.	234
V. II. La mortalità nella temporalità vitale.	239
V.III. La persona umana, progetto futuribile.....	244
V. IV. La presenzialità come manifestazione del futuribile.....	247
Cap.VI. Il Chisciotte di Marías: un esempio di comunicazione delle circostanze.....	250
VI.I. Sancho Panza. Un esempio d'installazione personale.	253
Conclusiones.....	262
¿Existe una continuidad filosófica con el pensamiento español del '900?.....	280
¿Tiene sentido hablar sobre la persona humana hoy desde una perspectiva integral?	281
Bibliografía generale.	290
Bibliografía di Miguel de Unamuno.....	290
Bibliografía di José Ortega y Gasset.	291
Bibliografía di Xavier Zubiri.....	294
Bibliografía di Julián Marías.	295
Bibliografía secundaria.....	297
Altre opere consultate.....	309

Riassunto

L'obiettivo principale di questa tesi di ricerca è costruire una filosofia della vita della persona umana che ha come punto di riferimento la filosofia spagnola della *Escuela de Madrid*, e in maniera particolare le teorie filosofiche di tre dei suoi maestri più illustri: José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Julián Marías. Infatti i pilastri fondamentali di questa ricerca sono: la teoria filosofica della storicità e della circostanzialità dell'essere umano –che si osserva nella filosofia orteghiana–, la metafisica della realtà umana –rappresentata da Zubiri– e l'antropologia metafisica della persona umana –che si analizza nell'opera di Marías–.

Per raggiungere detto obiettivo si prefigge un percorso diviso in quattro tappe, in cui le teorie filosofiche degli autori menzionati prima sono esaminate da una prospettiva antropologico-vitale della persona umana nella Spagna del XX secolo.

Come prima tappa si deve dare un passo indietro e fare appello alla filosofia agonica di Miguel de Unamuno. Il letterato spagnolo è conosciuto come il precursore della *Escuela de Madrid*, poiché con la sua filosofia il problema dell'essere umano inizia ad essere il problema della filosofia spagnola del XX secolo. Ciò che si analizza nella teoria di Unamuno è la costruzione filosofico-antropologica della realtà concreta dell'uomo di “*carne y hueso*” che «sono io» e che sta morendo nel frattempo che sta vivendo.

Con la filosofia agonica unamuniana si introduce il problema dell'uomo nella Spagna del '900, si deve passare dunque alla seconda tappa in cui si presenta la filosofia della ragione vitale di José Ortega y Gasset, il quale osserva la realtà umana dalla radicalità della propria vita. Per il maestro spagnolo, la vita è la realtà primaria e principale della persona, e tutto ciò che si trova all'infuori di essa è secondario. È in questo senso che si può dire che è la vita il senso e l'orizzonte dell'uomo di “*carne y hueso*”, poiché soltanto dalla la vita umana, che a sua volta è circostanziale, e dalla radicale relazione tra la «mia» circostanza –che è la «mia» vita– e il mondo che si può capire la realtà radicale in cui *sta* della persona.

Dopo aver studiato le filosofie umaniste di Unamuno e Ortega, si fa un giro nella nostra ricerca e si passa alla terza tappa, che è l'opera antropologica del filosofo vasco Xavier Zubiri discepolo di Ortega –nei primi anni della sua carriera universitaria– di Husserl e di Heidegger nel suo periodo di ricerca in Germania.

La filosofia zubiriana è fortemente influenzata dai filosofi tedeschi che cercavano la radicalità della realtà nella manifestazione della realtà e non nella realtà stessa; per ciò Zubiri inizia la sua ricerca non dall'ente, in quanto realtà fenomenologica, né da una filosofia esistenziale dell'essere, come manifestazione dell'essere della realtà, piuttosto egli inizia dalla realtà in sé, ossia, né dall'essere né dall'ente ma dalla nuda realtà ovvero, dall'essenza. Ed è in questo punto che Zubiri si allontana dai suoi maestri e inizia il proprio cammino filosofico dialogando con Aristotele e il senso che il Filosofo dà al termine *essenza*.

Questo passaggio è importantissimo in questa ricerca perché è qui che inizia il pensiero filosofico-antropologico sulla realtà della persona umana che è identificata non come una realtà *sub-stante* ma come una realtà *super-stante* alla realtà stessa, e per tanto come una realtà che è *da farsi*.

Come quarta tappa nella costruzione di una teoria della vita umana e all'interno della filosofia spagnola del novecento, si analizza l'opera di Julián Marías, discepolo di Zubiri ma principalmente di Ortega. Con la filosofia di Marías si approfondisce la realtà della persona nella sua struttura empirica, ossia, quelle realtà che formano la totalità della persona stessa. Per questo motivo la filosofia maríasiana sarà esaminata da una prospettiva antropologico-personalista, che inizia con la circostanzialità della vita umana, che però non finisce in essa, poiché è in detta filosofia che si trova il punto di partenza per studiare in profondità il problema della persona non solo dall'aspetto meramente analitico, ma principalmente dal punto di vita empirico e relazionale.

Questa ricerca dunque, propone osservare da una prospettiva di una storicità metafisica la realtà della persona umana, la quale non è soltanto un essere biologico o storico, ma soprattutto è un qualcuno che è biografico e relazionale.

Resumen

El objetivo principal de esta tesis es construir una filosofía de la vida de la persona humana que tenga como punto de referencia la filosofía española de la *Escuela de Madrid* y en manera particular las teorías filosóficas de tres de sus exponentes más importantes José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Julián Marías. Esta investigación tiene como pilares fundamentales: la teoría filosófica de la historicidad y circunstancialidad del ser humano – que se analiza en la filosofía orteguiana–, la metafísica de la realidad humana –que es representada por Zubiri– y la antropología metafísica de la persona humana –que se observa en la obra de Marías–.

Para alcanzar dicho objetivo se plantea un camino en cuatro etapas en las cuales se analizan las teorías filosóficas de los autores antes mencionados desde una perspectiva filosófica antropológico-vital de la persona humana en la España del siglo XX.

En la primera etapa se debe dar un paso atrás –en el sentido temporal– y apelar a la filosofía agónica de Miguel de Unamuno, ya que el filósofo y literato español es conocido como el precursor de la *Escuela de Madrid*, porque es con su filosofía que el problema del ser humano comienza a ser el problema de la filosofía española del siglo XX. Lo que se ha querido observar en la teoría de Unamuno es la construcción filosófico-antropológica de la realidad concreta del hombre “*carne y hueso*” «que soy yo» y que está muriendo mientras está viviendo.

Con la filosofía agónica unamuniana se ha introducido el problema del ser humano en la España del novecientos; en la segunda etapa se presenta la filosofía de la razón vital de José Ortega y Gasset, quien observa la realidad de la persona humana desde su situación radical que es la propia vida. Para el maestro español, de hecho, la vida es la realidad primaria y principal de la persona y todo aquello que esté fuera de ella es secundario. Es por ello que la vida humana es el sentido y el horizonte del hombre de carne y hueso, y la vida en Ortega, a su vez es circunstancial, por ello solo en esta radical relación, que acontece entre la

circunstancia que es «mi» vida y el mundo, que se puede entender la realidad radical de la persona humana.

Luego de haber observado las filosofías humanistas de Unamuno y Ortega, se da un giro en la investigación y como tercera etapa se analiza la obra antropológica del filósofo vasco Xavier Zubiri quien fue discípulo de Ortega –en los inicios de su carrera universitaria–, de Husserl y de Heidegger en el periodo de investigación en Alemania.

La filosofía zubiriana es fuertemente influenciada por los filósofos alemanes los cuales buscan la radicalidad de la realidad en la manifestación de la realidad y no en la realidad misma; es por ello que el joven Zubiri inicia su investigación no desde el ente en cuanto realidad fenomenológica, ni desde una filosofía existencial del ser como manifestación de la realidad, sino que inicia desde la realidad misma, o sea, no desde el ser ni desde el ente, sino desde “la nuda realidad”, es decir desde la esencia. Es en este punto donde Zubiri se aleja de sus maestros e inicia su original camino filosófico dialogando principalmente con Aristóteles y el sentido que el Filósofo da al termino *esencia*. Este paso es de vital importancia en esta investigación porque es aquí que inicia el pensamiento filosófico-antropológico sobre la realidad de la persona humana la cual es identificada como una realidad no *sub-stante* sino *super-stante* a la realidad misma, y por tanto una realidad que no es hecha sino una realidad que se está haciendo.

Como cuarta y última etapa en la construcción de una teoría de la vida humana y al interno de la filosofía española del novecientos, se analiza la obra de Julián Marías, discípulo de Zubiri y de Ortega principalmente.

Con la filosofía de Marías se profundiza sobre todo la realidad de la persona desde su estructura empírica, o sea, desde aquellas realidades que forman la realidad de la totalidad de la persona misma. Por tal motivo, la filosofía de Marías va a ser analizada desde una perspectiva antropológico-personalista, que inicia con la circunstancialidad de la vida humana, pero que no termina en ella, porque es en dicha filosofía que se encuentra el punto

de partida para estudiar en profundidad el problema de la persona no solo desde el aspecto meramente analítico, sino principalmente desde el punto de vista empírico y relacional.

Esta investigación propone por lo tanto observar desde una perspectiva de una historicidad metafísica la realidad de la persona humana, en la cual ella no es solo un ser biológico o histórico, sino que sobre todo es un alguien biográfico y relacional.

Abstract

The main objective of this thesis is to build a philosophy of the life of the human person. As a reference, it has the Spanish philosophy of the *Escuela de Madrid* and, in particular, the philosophical theories of three of its most important exponents José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, and Julián Marías.

This research has as fundamental pillars: the philosophical theory of the historicity and circumstantiality of the human being –which is observed in Orteguian philosophy–, the metaphysics of human reality –which is represented by Zubiri– and the metaphysical anthropology of the human person –that is kept in the work of Marías–.

To realize this objective, I propose a path divided into four steps. The authors' philosophical theories are analyzed from an anthropological-vital philosophy of the human person in 20th-century Spain.

As a first step, one must take a step back –in time– to analyze Miguel de Unamuno's agonizing philosophy. This Spanish thinker and writer is also known as the forerunner of the *Escuela de Madrid*. With his philosophy, the problem of the human being begins to be the problem of 20th-century Spanish philosophy. In Unamuno's theory, I want to note the philosophical-anthropological construction of the concrete reality of the man of “*carne y hueso*” that “who is me” and who is *dying while he is living*.

With the unamunian agonizing philosophy, the problem of the human being has been introduced in the Spain of the nineteenth century. Now one must pass to the second step in which José Ortega y Gasset's philosophy of the vital reason is presented, and observes the

reality of the life of the human person from his extreme situation is life itself. Life –in Ortega– is the primary reality of the person. Everything that is outside of it is secondary. That is why human life is the meaning and horizon of the *flesh and blood* man, and life -in turn- is circumstantial, therefore, only in this radical relationship between the circumstance that is "my life" and the world, the radical reality of the human person can be understood.

After having observed the humanist philosophies of Unamuno and Ortega, the research takes a turn, and as a third step, the anthropological work of the Basque Philosopher Xavier Zubiri is analyzed. At the beginning of his university career, Zubiri was a disciple of Ortega, Husserl and Heidegger in Germany's investigation period.

The zubirian philosophy is strongly influenced by German philosophers who seek the radicality of reality in the *manifestation of reality* and not in reality itself. That is why the young Zubiri begins his research neither from the entity, as a phenomenological reality, nor from an existential philosophy of being, as a manifestation of the being of existence. Instead, he begins from reality itself, not from the being nor from the entity, but the naked reality, that is to say, from the essence. At this point, Zubiri moves away from his teachers and begins his original philosophical path, talking mainly with Aristotle and the meaning that the Philosopher gives to the term *essence*. This step is of vital importance in this research because it is here that the philosophical-anthropological thinking about the reality of the human person begins, which is identified as a reality not *sub-stantia* but *super-stantia* to reality itself, and therefore a reality. The reality that is not made but a reality that is being made.

As the fourth and last step in constructing a theory of human life and within the Spanish philosophy of the nineteenth century, we analyze the work of Julián Marías, a disciple of Zubiri but mainly of Ortega.

Marías' philosophy deepens above all on the person's reality from its empirical structure, that is, from those realities that form the reality of the totality of the person himself. For this

reason, Marías' philosophy will be analyzed from an anthropological-personalist perspective, which begins with the circumstantiality of human life. Still, it does not end there because, in this philosophy, at its founding point starts to study in-depth the problem of the person not only from the merely analytical aspect but mainly from the empirical and relational point of view.

Therefore, this research proposes to observe the reality of the human person from a historical and metaphysical perspective, in which he is not only a biological or historical being but, above all, is a biographical and relational someone.

Introducción

“El hombre es proyectivo, futurizo, orientado hacia el futuro. Esto quiere decir que su vida consiste fundamentalmente en esperar. Esperar, ¿qué? Seguir, seguir viviendo, imaginando quién se quiere ser, quién se pretende ser. ¿Hasta cuándo? La vida tiene un término, la muerte; el hombre sabe que tiene que morir, pero esto en el fondo le parece inverosímil, inaceptable. La pretensión de perduración indefinida, de inmortalidad, es universal en distintos grados y en distintas formas”.

(Marías, 2005, p. 63)

El presente trabajo tiene como finalidad analizar desde una perspectiva filosófica el tema de la vida de la persona humana en tres de los filósofos más importantes para el pensamiento español del ‘900: José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Julián Marías, estos pensadores comparten la preocupación por el problema del ser humano y de su realidad radical. Los tres filósofos son contemporáneos entre ellos, enseñaban en la misma universidad –excepto Marías que tuvo a los dos como maestros–; se debe decir que pertenecen a tres generaciones diversas y este es un dato que no se debe dar por descontado, porque a cada generación como dirá Marías pertenece un tiempo y un mundo diverso debido a la estructura de las edades de la vida (cfr. Marías, 1962b, p. 328).

Los tres filósofos, desde el inicio de su investigación, se interesan por conocer cuál es la realidad de la vida de la persona humana y en qué se fundamenta y realiza dicha realidad. Es necesario aclarar que no es objetivo de este trabajo analizar en profundidad la obra completa de los filósofos antes mencionados, sino profundizar los principales textos que tienen como eje central el tema de la vida humana y la realidad como su fundamento.

Se ha creído oportuno comenzar con una citación de Julián Marías, la cual podría representar el recorrido que se desea hacer en este trabajo. Porque aquella realidad que se quiere analizar es la realidad del humano, realidad que como se observará más adelante es una realidad que

acontece en el tiempo, en una forma específica y en un modo específico. La realidad humana, como se observará más adelante, es una realidad que no es pasiva, sino mas bien activa o sea, utilizando léxico de nuestros filósofos, es un *quehacer* orientado hacia el futuro, hacia aquella realidad que todavía no está presente, pero que se percibe como pretensión de inmoralidad por parte del ser humano. Esta realidad, por el carácter mortal del ser humano, es una realidad temporal, y es en esa que él acontece en manera dramática. Es por este carácter dramático de la vida misma, que el ser humano espera seguir viviendo, y la espera en cuanto apertura del horizonte vital es para la persona condición necesaria para proyectar su futuro mientras está viviendo.

Los tres pensadores españoles que esta tesis se propone profundizar, conciben al ser humano no como alguien estático, sino como alguien que vive dinámicamente su realidad vital. Esta dinamicidad es presentada por los tres filósofos con un gerundio, como se profundizará en esta investigación, para Ortega el ser humano es un *faciendum*, para Zubiri el ser humano en cuanto sustantividad es *realitas in essendo*, y para Marías la persona humana es aquella realidad que es en proyecto y que por tanto está siendo, evidenciando así el carácter dinámico de su propio ser y de su propia realidad. De hecho Paulino Garagorri, comentando a Ortega y su idea de realidad afirma: “Ortega va a mostrarnos que la realidad no es la naturaleza, ni la conciencia, sino la vida humana”. (Garagorri, 1958, p. 39)

Un aspecto importante, sino central de este trabajo, será analizar aquello que los tres filósofos entienden por realidad radical, porque este será el punto de partida de cada uno de ellos desde el cuál se podrá analizar la vida humana en cuanto realidad y la persona humana como manifestación radical de dicha realidad.

Es necesario aclarar de manera inmediata y categórica que el fin de este trabajo *no es hacer “concordar”* las filosofías de nuestros filósofos, sino que, el fin de esta investigación es analizar la realidad de la persona humana desde la teoría filosófica de tres de los maestros de la Escuela de Madrid. Si bien es cierto tienen como raíz común en su pensamiento el

problema de la realidad y del ser humano, que los acomuna dentro de una escuela de pensamiento, no es cierto como se tratará de verificar que sus ideas, sus teorías filosofías y por tanto sus conclusiones sean iguales.

El problema de la Escuela de Madrid, en cuanto escuela de pensamiento en el '900 español, al día de hoy sigue siendo, sea un tema abierto, porque como se evidenciará, para algunos el proyecto de dicha escuela no ha sido más un que una idea para continuar con el pensamiento de Ortega y Gasset, para otros, como tratará de argumentar esta investigación, la Escuela de Madrid ha sido un proyecto y un punto de inicio para llevar el pensamiento filosófico español al nivel de la filosofía y cultura europea, proyecto que para algunos –por ejemplo Unamuno– se presenta como una despersonalización o pérdida de la cultura europea como afirma Nelson Orringer: “*Sin embargo, tiene que habérselas [Miguel de Unamuno]¹ con un gran adversario, con el joven Ortega y Gasset, para quien Dios es la cultura europea*”. (N. R. Orringer, 1985, p. 204)

Como se tratará de fundamentar en un primer momento, estos autores, que desarrollaron parte de su pensamiento en la Escuela de Madrid, tienen como problema central en su obra filosófica el tema de la realidad del ser humano, reconociendo que cada uno de ellos recorre caminos distintos para tratar de una respuesta diferente a su problema.

Ortega por ejemplo parte de su propia realidad España que a su vez es su problema y sobre todo su circunstancia, Zubiri inicia su filosofía analizando la realidad en sí, la realidad sin más, cortando en cierta manera con la tradición fenomenológica y ontológica de sus maestros Husserl y Heidegger; y Marías discípulo de ambos filósofos seguirá sobre todo la filosofía de la circunstancia y la razón vital del maestro Ortega, para llegar a su descubrimiento en la *Antropología Metafísica* de la estructura empírica de la vida humana que es la persona humana.

¹ Los parentesis cuadrados son míos.

Pero antes de iniciar nuestra investigación sobre los pensadores de la Escuela y de Madrid, se debe dar un paso atrás para analizar el papel de don Miguel de Unamuno, ya que es el precursor del pensamiento español contemporáneo, con su filosofía de la razón agónica, en la cual la vida humana se fundamenta en sí misma, porque es ella su propia realidad. De esta manera el literato español abre el camino para una filosofía de la vida, que, desde su punto de vista, para ser explicada no tiene necesidad de la razón, sino de la experiencia que hace de ella el hombre de carne y hueso. Luego de analizar a grandes líneas el papel de Unamuno en la construcción y reavivamiento del pensamiento español, se debe indagar aquello que los maestros del '900 español entienden por realidad humana.

La centralidad de la tesis inicia en un segundo momento, cuando se profundiza la filosofía de la circunstancia de José Ortega y Gasset y el tema principal que de su circunstancia el que es el problema de España. Luego se pasará a analizar lo que el maestro español entiende por realidad radical, vida y circunstancia, y solo luego de haber aclarado estos conceptos se pasará a analizar el papel que juega el ser humano en la metafísica orteguiana en la cuál se concentran el «yo», la circunstancia y la vida como realidad radical del ser humano.

Como tercer momento de esta investigación se examina la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri. El complejo pensamiento del filósofo vasco nos hace indagar en un primer momento la relación con el pensamiento de sus maestros, sobre todo con Ortega y Heidegger, para adentrarnos de lleno en la antropología zubiriana. Para entender la antropología de Zubiri es necesario comprender el lenguaje que él utiliza respecto a la realidad y sobre todo respecto a la sustancia aristotélica.

En este momento de la investigación será necesario observar el continuo “diálogo” que el filósofo vasco tiene con Aristóteles y su concepción de la sustancia y de ser humano, concepción que pasará al pensamiento medieval. Zubiri no estará de acuerdo con dicha concepción sustancial, porque como analizaremos, la descripción de persona y de ser humano que ofrecen Severino Boecio y Tomás de Aquino, para el filósofo vasco significa disminuir la realidad de ser humano. Estas nociones las cuales el pensador vasco objeta,

serán un punto central para la construcción de su pensamiento antropológico-personal. La antropología-personal de Zubiri dentro del pensamiento de la Escuela de Madrid se presenta como un pensamiento individual –casi separado de dicha escuela– pero de extraordinaria innovación. Él presenta la realidad del ser humano con nuevos términos, como la sustantividad, personidad, la suidad, que requieren a su vez una nueva manera de hacer filosofía, y por tanto que requiere una nueva manera de ver la realidad.

En el cuarto momento de esta investigación, se analiza en profundidad la filosofía de Julián Marías, como un pensamiento que se presenta en continuidad con el pensamiento de la Escuela de Madrid, y como una filosofía en diálogo con sus maestros Zubiri y sobre todo Ortega. Luego de analizar la relación con la filosofía de sus maestros, se profundizará en la filosofía antropológico-vital que él mismo propone con su original filosofía de la estructura empírica de la vida humana. De la filosofía del entonces joven filósofo español, se estudiarán con mayor rigurosidad los temas de la corporeidad, la temporalidad y la mortalidad como aquellas estructuras muestran a la persona humana como realidad radical.

Se debe tener presente que el pensamiento de Marías se presenta en diálogo no solo con el rico ambiente filosófico español de su época, sino además es una filosofía que pretende estar a la altura del pensamiento europeo y sobre todo con la filosofía alemana que dominaba el panorama europeo (cfr. Marías, 2005, pp. 175-176). Esto hace que Marías, siguiendo los pasos de Ortega, se alejara de la filosofía heideggeriana evidenciando su falta de profundidad, porque dicha filosofía afirmará –el entonces joven filósofo– se queda en los principios generales de la vida humana.

Marías mostrará con su descubrimiento de la estructura empírica de la vida humana que para hablar de la persona humana en cuanto realidad radical, no es posible permanecer en una teoría analítica general, sino que para que se pueda hablar de mundo se debe hacer referencia al «yo» que se manifiesta en la presencia de la persona que está viviendo.

El último punto del trabajo es un ejemplo de filosofía de la presencia que se refiere principalmente a la figura de Sancho Panza y don Quijote de la Mancha. Es necesario aclarar que lo que nos interesa no es hacer una crítica literaria a la obra de Miguel de Cervantes, sino analizar la relación que suscita la presencia de ambos personajes especialmente en el último capítulo de la obra de Cervantes, en el cual, la pareja española de frente al límite vital de don Quijote llevan adelante un diálogo que se puede definir personal y biográfico.

Objetivo principal de esta investigación es proponer como realidad radical y sentido de esa realidad la persona humana, no con desde una filosofía personalista, sino desde una perspectiva antropológico-vital que tiene como centro la totalidad de la realidad del ser humano. En un segundo momento quisiera proponer una filosofía de la presencia y de la presencialidad como manifestación de la realidad que es la persona humana. Porque es gracias a la estructura empírica de la persona humana que la realidad personal del ser humano se manifiesta como presencia que se hace en el presente que la persona misma está viviendo. Esta propuesta filosófica se presenta en continuidad con la estructura empírica de la vida humana como lo son la corporeidad, temporalidad y la mortalidad, que hacen de la persona humana presencia para el otro.

Para llevar adelante esta investigación en manera rigurosa, así como se hizo una elección de maestros para analizar el impacto de la filosofía de la Escuela de Madrid en la filosofía española del '900 del mismo modo, y no en manera azarosa se han tenido que seleccionar una serie de textos mas significativos, de cada uno filósofos aquí mencionados, que tienen como línea principal la realidad del ser humano, sea desde un punto de vista antropológico, vital, histórico o personal. Esto no significa que el análisis de dichos textos sea independiente a la totalidad de la obra filosófica de cada autor, sino que tiene en cuenta la totalidad de la obra y ello se hace evidente en las diversas fuentes consultadas.

Por tanto, este estudio no tiene como pretensión ser un punto conclusivo respecto al problema antropológico-vital de la realidad del ser humano, sino, lo que se propone y pretende es reavivar el problema de la realidad del ser humano en el estudio de la filosofía española del '900, como raíz del pensamiento filosófico contemporáneo español. Si esta pretensión cumpliera, se podría decir el objetivo de este trabajo se ha cumplido satisfactoriamente.

Parte I

Cap. I. La filosofia della Spagna del '900

Nel presente capitolo si esporrà la situazione che rivela a livello intellettuale la Spagna degli anni '20 e '30 del '900, ovvero lo spazio temporale nel quale si dà la “creazione” della cosiddetta *Escuela de Madrid*. Si cercherà di osservare tale Scuola come l'impulso per fare della filosofia spagnola una possibilità per la filosofia e cultura europea, che era immersa intellettualmente nella linea del realismo e dell'idealismo, con una forte affermazione del neokantismo tedesco. Come afferma Lucia Parente:

“[...] tutti gli orteguianos tentano di portare il popolo spagnolo alla riappropriazione, attraverso la rigenerazione delle idee, di se stessa con lo sguardo proiettativo verso l'Europa, verso la filosofia moderna per assimilarla e superarla, impegnandosi in un costante dibattito tra la “tradizione” e il rinnovamento”. I filosofi della Scuola di Madrid [...] si propongono, dunque, di europeizzare la Spagna, introducendola nel dibattito culturale che attualmente, seppur lentamente, si sta riconoscendo”. (Parente, 2016, p. 53)

Inoltre, si deve tener conto anche che la filosofia della *Escuela de Madrid* è un progetto intellettuale che avvolge l'ambito politico e sociale di un paese che si prepara per una guerra civile. Per questo motivo José Luis Abellán afferma che:

“Es evidente que la floración de filosofía que tuvo lugar en nuestro país durante el siglo XVI constituye más una prolongación del movimiento escolástico medieval que una muestra de la peculiar vocación filosófica de los españoles. Y en los restantes siglos, nuestros filósofos han estado muy por debajo no sólo de las mentes extranjeras, sino del resto de la producción literaria nacional”. (Abellán, 1972, p. 11)

Però, prima di iniziare quest'indagine si deve fare un passo in dietro, verso la letteratura unamuniana come passaggio obbligatorio che ci aiuterà a capire meglio il progetto non solo intellettuale ma anche politico della società spagnola del '900.

I.I. Don Miguel de Unamuno, premessa agonica della *Escuela de Madrid*

Se si vuole parlare della *Escuela de Madrid* come progetto intellettuale –e non solo– della Spagna contemporanea, si deve risalire verso gli inizi del '900. Allora, la società spagnola viveva un'epoca politicamente tragica, di divisione sociale e politica, come afferma José Ortega y Gasset in *Vieja y nueva política* (1914) quando utilizza la metafora di uno scheletro per paragonarlo allo Stato ufficiale della Spagna di allora: “*Llamaeromos, la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes*”. (Ortega y Gasset, 2004h, p.713)

Alla *Escuela de Madrid* non si può arrivare senza un passaggio fondamentale, la figura del grande letterato spagnolo Miguel de Unamuno (1864-1936) che nacque a Bilbao e morì a Salamanca. Quest'ultima fu una importante città per lui, da un punto di vista non solo biografico ma anche intellettuale.

Don Miguel –come lo chiamavano molti per rispetto– chiamava se stesso poeta, più che letterato o filosofo, anche se le sue opere ricorrevano diversi generi letterari. Come afferma Julián Marías: “*Pero conviene no olvidar que los libros de Unamuno figuran por derecho propio en la literatura. Ante todo, y por lo pronto, son obras literarias, y así se las suele considerar justificadamente. Sus principales géneros literarios son, junto al ensayo, la poesía y la novela, y también el drama*”. (Marías, 1960, p. 27). Però, come sostiene Ángel Alcalá, Unamuno preferiva essere visto come poeta, per la varietà di generi letterari che si trovano nei suoi scritti: “*Unamuno mismo, en varias ocasiones, expresó que prefería ser tenido por poeta y calificó de poesía toda su obra, fundiendo de ese modo sus múltiples generos literarios*”. (Alcalá, 1969, p. 279)

Lo storico spagnolo Abellán, confermando ulteriormente le parole di Alcalá, indica come in Unamuno si fondano diversi generi letterari per il grande numero di metafore che si possono trovare nelle opere di Unamuno stesso:

“Hay cosas para cuya expresión no se ha hecho el lenguaje, y entonces no queda más remedio que utilizar las metáforas. A ellas acude Unamuno para expresar su filosofía; recordemos lo que él mismo nos dice en Del sentimiento trágico de la vida, cuando se dispone a iniciar sus reflexiones más personales: "No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso"

(Abellán, 1972, p. 13)

D'altra parte nel libro *Three Spanish Philosophers* è presentato Unamuno non più come poeta, bensì come il pensatore della tragedia, a causa dell'opposizione tra fede e ragione sulla quale egli riflette: *“Ferrater presents Unamuno as a thinker of tragedy, that is, someone capable of discovering, explaining, and expounding the contradictions inherent in human life. The fundamental tragic feeling stems from a powerful source: the opposition between reason and faith”*. (Terricabras, 2012, p. 3). Nelle citazioni precedenti si evince come Unamuno –poeta o pensatore– sia una figura fondamentale non solo per gli intellettuali, ma per tutta la società spagnola, per la profondità e la ricchezza che presenta la sua opera letteraria. (Cfr. Abellán, 1989, p. 238)

Con Unamuno i temi come l'esistenza dell'essere umano, la sua persistenza che riguarda un'esistenza al di là, sono temi inerenti all'ambito del suo pensiero religioso, e questo per il fatto di essere stato influenzato –come afferma Nelson Orringer– dagli autori protestanti che leggeva: *“[...] de todos estos autores² puede provenir el punto de partida que elige unamuno para su filosofía de la religión: el «hombre de y hueso» consistente, ante todo, en su afán de perseverar en su ser”* (Orringer, 1985, p. 58), e dal pensiero cristiano di Pascal e di

² Orringer fa riferimento a: Albrecht Ritschl, Alexandre Ruodolphe Vinet, Aguste Sabatier, William Ellery Channing.

Kierkegaard (cfr. Savignano, 2016, p. 53)³. D'altronde il tema della morte –ma soprattutto il tema che interessa a scopo di questo lavoro, cioè il tema della vita umana – saranno temi fondamentali nella filosofia spagnola del '900.

Infatti, Unamuno è stato il precursore di diversi filoni di pensiero che svilupperanno particolarmente Ortega e Mariás e tutta la loro generazione, e particolarmente il pensiero sulla vita dell'essere umano, perché: “*Unamuno en su generación en cuanto preexistencialista, y tantos otros existencialistas en la nuestra, han prolongado temas y estilos románticos, estilos de pensar más, quizá, que de escribir*”. (Alcalá, 1969, p. 281). Non si parla di esistenzialismo vero e proprio nel senso in cui lo svilupperà Heidegger, però di un pre-esistenzialismo, poiché le sue teorie hanno come centro l'esistenza e la vita dell'essere umano e particolarmente la sua sopravvivenza dopo la morte “*La resurrección del cuerpo y la inmortalidad del alma, pues, forman para Unamuno la aspiración de todo hombre de carne y hueso*” (Orringer, 1985, p. 61).

³ Diverso da Savignano, è interessante osservare che nello studio condotto da Orringer *Unamuno y los protestantes liberales* (1985), riguardo ai letterati che influenzarono il pensiero di Unamuno in *Del Sentimentotragico de la vida*, lo studioso ritenga che: prima di leggere le opere di Kierkegaard –che poco a ha che fare con la concezione antropologica unamuniana in detta opera–, il letterato spagnolo, leggeva i protestanti liberali che abbiamo appena citato. Ciò non toglie la forte influenza filosofica che hanno Pascal e Kierkegaard nel pensiero di Unamuno.

Inoltre, si deve tener presente –secondo Orringer– che l'uomo di carne e ossa al quale si riferisce Unamuno è lontano dall'influenza filosofica di Kierkegaard, come evidenzia lo studioso in una nota: “*Aunque Kierkegaard parte también del «existente concreto», conviene recordar que Unamuno leyó con anterioridad a los protestantes liberales [...] La descripción unamuniana del «hombre de carne y hueso», procede de muchos autores, aunque sobre todo, de estos y, en nuestra opinión, tiene poco que ver con Kierkegaard*” (Orringer, 1985, p. 58). Nel suo studio su Unamuno Orringer conclude che: Albert Ritschel, Auguste Sabatier y Carl Gustav Harnack, sono le principali influenze del pensiero di Unamuno nell'opera *Del Sentimiento trágico de la vida* (cfr. Orringer, 1985, p. 223), lasciando poco spazio all'influenza della filosofia kierkegaardiana.

I.I.I. Il sentire politico unamuniano

La Spagna della generazione del '98⁴ –alla quale appartiene Don Miguel – è spaccata in due, tra quella ufficiale chiusa in sé stessa, e quella che aspira ad essere una possibilità intellettuale per Europa che, nel 1914, sta entrando nella Grande Guerra.

Unamuno, dopo la Grande Guerra, soffrì drammaticamente l'incomprensione di un paese chiuso in sé che stava andando verso la sua rottura sociale e politica nella Guerra Civile. Infatti, Antonio Ullán rispetto all'opera unamuniana *El Cristo de Velázquez* (1920) sostiene la tesi che: “*El poema pretende ser un evangelio nacional. En él, Unamuno, desea expresar de manera poética lo que Diego Velázquez plasmó en el lienzo. El Cristo es una unidad orgánica en sí misma*” (Ullán, 2003, p. 37). l'intenzione di Don Miguel era di mostrare quello di cui la cultura spagnola di allora aveva bisogno, l'unità, intenzione che raggiunge Unamuno con la bellezza del proprio testo. (cfr. Ullán, 2003, p. 37)

Unamuno, ormai esiliato, viveva sulla propria pelle quella circostanza di tirannia da parte del Governo e di crisi sociale spagnola, tale crisi egli la viveva in maniera agonica nell'intimità della propria circostanza che è stato l'esilio (1924-1930) per opporsi alla dittatura di José Primo de Rivera (cfr. Savignano, 2016, p. 51). La situazione della Spagna in quegli anni era tragica, erano gli anni della Guerra Civile (1933-1936) e la tragicità si manifestava nella divisione del popolo spagnolo.

La tragicità della vita umana, afferma Savignano, è stata perseguita da Unamuno nella propria realtà vitale: “egli ha perseguito un disegno profondamente coerente ed unitario alla luce dell'unico problema vitale: l'ansia per il destino della personalità” (Savignano, 2017, p. 11). La tragicità del destino della persona umana in Unamuno è collegata all'ansia “*congoja*” di non sapere cosa accadrà all'uomo di carne ed ossa. Come si vedrà più avanti

⁴ La cosiddetta generazione del '98 non fa parte di questo studio. Se si vuole approfondire e avere un panorama più completo, cfr. Abellán, José Luis. (1989b). *XXVI. La generación del 98: Marco literario y problemática general*. In *Historia crítica del pensamiento español. Vol. V, La crisis contemporánea. II, De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)*. Espasa-Calpe, Madrid.

in questo studio, nelle teorie filosofiche sulla vita umana di Ortega e Marías non avviene questo, poiché per loro, il destino, è analizzato come ciò che l'uomo sta vivendo, dando così un senso alla propria circostanza, poiché è da essa che ci si progetta verso il futuro che non è tragico ma drammatico.

I.I.II. La morte e l'agonia, nella vita di Don Miguel

La vita di Unamuno è stata una *meditatio mortis*, perché egli, da letterato, ha analizzato il tema della vita umana come una perenne agonia della persona umana in carne ed ossa. Come dichiara Guillermo Fraile:

“toda su vida fue una «agonia», en le sentido griego de combate, una lucha sin tregua ni descanso entre el agnosticismo y el escepticismo de su razón, que negaba o era incapaz de demostrarle la existencia de Dios y la pervivencia de su ser individual, y el fideísmo o el sentimentalismo en que se refugiaba para afirmarlas” (Fraile, 1972, p. 202).

Tale carattere agonico, rivolto all'esistenza e soprattutto alla persistenza dell'essere umano, è quello che caratterizza tutti i suoi scritti *“Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga. Toda su vida, toda su filosofía ha sido, como la de Spinoza, una meditatio mortis”* (Ortega y Gasset, 2006b, p. 409). Questa influenza intellettuale che ha la filosofia di Spinoza sulla visione dell'immortalità nella letteratura di Unamuno, la riporta anche Julián Marías quando analizza l'opera unamuniana:

“El conato de perduración. -El punto de partida intelectual de Unamuno, es la tanta veces citada doctrina de Spinoza de que toda cosa tiende a perseverar indefinidamente en su ser, ese conato o apetito en su misma esencia y, en el caso del hombre, ese apetito va acompañado de conciencia-. Ninguna otra afirmación, filosófica fue compartida tan homda y sinceramente por Unamuno, que descubrió en las sobras proposiciones latuina de la. Ética spinoziana la expresión de su agónico afán de inmortalidad. A esto llama a veces apetito de divinidad; pero, como ya vimos, no se trata de un afán de llegar a Dios por él mismo, sino de alcanzar la garantía de la inmortalidad”. (Marías, 1960, p. 187)

È interessante soffermarci su questo concetto di “*apetito de divinidad*” che riporta Marías riguardo Unamuno. Questo concetto nella letteratura unamuniana è sinonimo d’immortalità – concetto che è centrale nell’attività intellettuale di Unamuno (cfr. Marías, 1967a, p. 380). Infatti, per lo scrittore bibaino l’immortalità è il fine a cui tende l’essere umano, e a sua volta è una caratteristica inerente alla natura umana. Come egli stesso afferma:

“Todo hombre que sea de veras hombre, todo hombre que lleve en sí una conciencia viva, un reflejo de Dios, siente en sus íntimas luchas un tormento de sed y de hambre, tormento que es nuestra mayor bendición, siente un ansia de infinitud y de eternidad, siente el ansia de la perpetuidad y totalización de la conciencia, siente, para servirme de la expresión característica de uno de nuestros escritores clásicos, un apetito de divinidad⁵” (Unamuno, 1958c, p. 805)

In altra opera *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), commentando sant’Agostino, Unamuno afferma che questo appetito divino, è un appetito buono, che accompagna infatti all’essere umano verso il fine a cui tende, l’immortalità:

“«Todo lo que es en cuanto es, es bueno», sentenció San Agustín; pero ¿por qué? ¿qué quiere decir ser bueno? Lo bueno es bueno para algo conducente a un fin, y decir que todo es bueno, vale decir que todo va a su fin. Pero ¿cuál es su fin? Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia. Suponemos que la conciencia humana

⁵ È interessante osservare come questo *apetito de inmortalidad*, si riscontri in diverse opere di Unamuno facendo riferimento non soltanto a Spinoza come afferma Marías, ma anche a autori prima di lui, come San Juan de la Cruz: “*¡Ganas de creer! San Juan de la Cruz nos habla del «apetito de Dios» (Subida del Monte Carmelo, libro I, cap. X)*” (Unamuno, 1958d, p. 502). E anche Sant’Alonso Rodríguez: “*Es, sirviéndome de una fuerte expresión del padre Alonso Rodríguez, el gran clásico, "apetito de divinidad". Sí, apetito de divinidad: "¡Seréis como dioses!"; así tentó, dicen, el demonio a nuestros primeros padres. El que no sienta ansias de ser más, llegará a no ser nada, ¡O todo o nada ! Hay un profundo sentido en esto*”. (Unamuno, 1958f, pp. 691-692).

es fin y no medio para otra cosa que no sea conciencia, ya humana, ya sobrehumana”.

(Unamuno, 1958b, p. 372)

Per il letterato spagnolo infatti, il tema della vita è visto come una lotta tra il vivere e il morire all'interno dell'essere umano, ossia, come agonia. Questa tensione è evidente nelle sue opere per l'influsso della letteratura e dei filosofi esistenzialisti (Cfr. Abellán, 1989, p. 247). Il tema della agonia era pensato da Don Miguel come una lotta nella vita, e la vita la intendeva come lo “*stare agonizzando*”⁶ per andare incontro alla morte: “*Agonía, ἀγωνία* quiere decir lucha. *Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte*” (Unamuno, 1958, p. 463). Tale sentire è l'apice della letteratura unamuniana, che si evince nell'opera *Del sentimiento trágico de la vida*, nella quale, Don Miguel “*es un efectivo precursor, con personalidad propia, de la metafísica de la existencia o de la vida*” (Marías, 1967a, p. 381), e dove egli ragiona sulla vita dell'uomo di carne ed ossa, che vive, ma che soprattutto muore.

La tragicità della vita umana non è la morte che si presenta ad essa –alla vita– come l'unico evento sicuro nel futuro della persona umana, ma lo stare morendo nel mentre si sta vivendo. Il vivere dell'essere umano in Unamuno è una tensione fra la vita e il desiderio della vita perdurabile, e in questo sta la tragicità della vita, che sta di fronte alla morte, ma non è per la morte: la vita della persona umana ha nella sua traiettoria la morte come evento, che la persona umana non può saltare perché paradossalmente lo deve vivere.

La morte è un tema non solo centrale ma strutturale nella teoria della vita sviluppata dalla *Escuela de Madrid*; la morte, è considerata non in funzione di sé stessa ma in funzione della vita “*porque el hombre muere, y la muerte sólo se puede entender desde la vida de que es*

⁶ Il tema dell'agonia ricorda –anche se da un punto di vista spiritual– la celebre frase de la poesia di santa Teresa d'Ávila: “*Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero que muero porque no muero.*” (de Avila, 1967, p. 499). Infatti per la santa, la vera vita, sarà stare insieme all'amato, ossia, insieme a Cristo. Per raggiungere tale vita, l'essere umano deve morire, abbandonare questa vita, per vivere la vita beata.

privación". (Marías, 1950, p. 22). Le parole di Marías sul tema della morte in Unamuno chiariscono come il tema centrale sia la vita umana in senso tragico e non la morte come fine tragico della persona umana.

È allora che il tema della morte non sarà più estraneo alla persona umana, poiché essa – la morte – non è più una possibilità, bensì è una realtà "*futuriza*" nella vita dell'essere umano, realtà che l'essere umano di carne ed ossa che sta vivendo la propria realtà presente.

In Unamuno il tema della vita è il filo conduttore di tutta la sua opera letteraria, che secondo Julián Marías non si può definire come un'opera filosofica: "*A pesar de su dispersión y de que su obra no alcanza plenitud filosófica, Unamuno ha sido un genial adivinador y anticipador de muchos descubrimientos importantes acerca de esa realidad que es la vida humana*" (Marías, 1967a, p. 381). Come si osserva nella dichiarazione di Marías, nell'opera unamuniana non si trova né un sistema, né una uniformità dottrinale a motivo dei "salti" tra tema e tema che appaiono nei suoi scritti, e che confermano l'osservazione che egli non abbia un sistema filosofico vero e proprio.

"En Unamuno no se puede encontrar, no ya un sistema, sino ni siquiera un cuerpo de doctrina congruente. Salta sin cesar de un tema a otro, y de cada uno sólo nos muestra un destello. Parece como si hiciera girar ante nosotros pedrerías que fuesen heridas un instante por la luz para quedar en seguida otra vez en la sombra y suceder al primer reflejo un brillo distinto. Las afirmaciones de Unamuno no se enlazan nunca entre sí, no se apoyan unas en otras para fundamentarse y darse mutua justificación. Cada una queda recluida en sí misma, aislada, suelta, y esto, más que su contenido, es lo que constituye lo que se ha llamado vagamente su arbitrariedad". (Marías, 1960, p. 23)

Pur essendo consapevoli della non sistematicità dell'opera unamuniana –come afferma Fraile–, si deve dire, che è nelle sue opere che si trovano le radici della teoria della circostanza, e sarebbe un errore –e un'ingiustizia verso Don Miguel– dire che tale teoria è un'invenzione soltanto orteghiana:

“Pero la publicación de sus Obras Completas permite seguir mejor su trayectoria intelectual. Ciertamente que Unamuno no tiene ningún sistema. Pero si puede apreciarse en su pensamiento una línea central más o menos quebrada, pero siempre dominante en ocasiones casi obsesiva que arranca de su crisis religiosa juvenil” (Fraile, 1972, .p. 205)

Infatti, Ortega ricordando la morte di Unamuno afferma che egli portò la propria circostanza – chiamata Spagna – fino alle sue ultime conseguenze, fino alla morte di cui tanto scriveva

“En esta primera noche de 1937, cuando termina el que ha sido para España el «año terrible»—este año de purificación, año de cauterio—me telefonan de las oficinas de La Nación, en París, que Unamuno ha muerto [...] estoy seguro de que ha muerto de «mal de España»” (Ortega y Gasset, 2006b, p. 409).

I.I.III. Unamuno preesistenzialista spagnolo.

In Unamuno, secondo Marías, vi è un’unica questione che attraversa l’intera opera letteraria, l’uomo:

“Se trata, pues, del problema del hombre, de la persona humana, y de su perduración. Y quien plantea esta cuestión es la muerte. se trata de saber qué es morir, si es aniquilarse o no, si morir es una cosa que le pasa al hombre para entrar en la vida perdurable, o si es que deja de ser, que no le pasa nada. Porque esto es lo angustioso e intolerable, como vió muy bien Unamuno: que no pase nada.” (Marías, 1960, p. 31)

la questione del problema dell’uomo fa di Don Miguel il “precursore” della filosofia orteghiana, che si occupa –e lo diremo fino alla noia– della circostanza dell’essere umano, non solo come quella in cui si trova, ma soprattutto con quella con cui l’essere umano si fa. Però, in Unamuno, l’uomo e il suo problema emergono dal problema della morte come conseguenza di essa, in Ortega, invece, non sarà la morte a far emergere l’uomo come

conseguenza, piuttosto sarà il problema della vita umana a far emergere l'uomo come atto della vita stessa.

Juan Vayá, commentando la filosofia cosiddetta agonica ed esistenziale, afferma che Don Miguel *“interpreta la filosofía como una «función existencial» necesaria, toda vez que el hombre necesita no sólo comprender esa realidad vital que encuentra sino también justificarse a sí mismo”* (Vayá Menéndez, 1966, p. 289). Stando a quanto è stato detto, per Unamuno la stessa vita è filosofia, ed essa si giustifica quando l'uomo stesso cerca di comprendere la propria realtà vitale. Vayá chiarisce ancora il fulcro della riflessione unamuniana con queste parole: *“tema primario de su meditación: el hombre, el existente. Unamuno está, pues, a la altura de los tiempos; diremos más: Unamuno fue, como veremos, un claro precursor de la meditación antropológica de nuestro tiempo”*. (Vayá Menéndez, 1966, p. 289)

Con Unamuno si può dire che si inauguri in Spagna la preoccupazione per l'essere umano di *“carne y hueso”* che sta vivendo una determinata circostanza, da lui sperimentata mentre sta vivendo, e vissuta mentre sta morendo. Questo paradosso esistenziale –vivere morendo– che compare dentro il limite della vita umana, accompagna al letterato spagnolo in tutta la sua opera; infatti, di lui, si può anche dire che è un *“preexistencialista”*; nel senso che apre anche la vicenda dell'esistenzialismo in Spagna:

“La filosofía de D. Miguel, así como toda su producción pertenezca al género que pertenezca, es existencialista y si el existencialismo se caracteriza por algo, es por un comportamiento extremadamente sensible y a D. Miguel se le puede acusar lo que ustedes quieran pero de insensible, no”. (Ullán, 2003, p. 40)

L'influsso della filosofia di Kierkegaard sulla filosofia spagnola è per Marías evidente. Il suo rifiuto dell'essere eterno dell'uomo porta il pensiero spagnolo —specialmente la filosofia unamuniana– a riflettere sull'esistenza: *“El hombre es algo concreto, temporal, en devenir, situado en ese modo de ser que llamamos existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno,*

sumergido en la angustia. (Marías, 1969, p. 351). Per Unamuno non vi è nulla di più concreto che la sua stessa esistenza come essere umano. Egli, infatti, si allontana dalle posizioni filosofiche positiviste, per aprirsi alla filosofia esistenziale kierkegaardiana. Come afferma Jaime Barrio:

“El pensador de Copenhague entró en España de la mano de Miguel de Unamuno, con quien revivió en Salamanca. Unamuno se encontró con Kierkegaard el año 1901, y aunque careció de la valentía de éste último para dar el arriesgado «salto» de la fe, tuvo coraje para aprender danés, movido sobre todo por el deseo de leer al pensador de Dinamarca en el idioma original”. (Barrio, 1989, p. 212)

Julian Marías inserisce Unamuno nella *Historia de la Filosofía* (1941) –come letterato che spinge la filosofia spagnola verso un esistenzialismo agonico–, per le sue teorie agoniche ed esistenziali sulla vita umana. Come segnalato prima, Unamuno e la generazione del '98 sono una generazione *preesistenzialista* poiché hanno come tema centrale il problema della vita e dell'esistenza della persona umana.

Un carenza che forse si può trovare nel pensiero unamuniano è quella che segnala María Salmerón; la studiosa sottolinea che Unamuno fonda le sue teorie nella propria esperienza dell'esistere, come risposta alla situazione dell'uomo stesso che è in costante agonia: *“un pensador -Unamuno- que lejos de comenzar con tesis o definiciones lo hace con experiencias y sobre todo, con la existencia misma del existir, pues existir como persona es para él un problema que urge ser resuelto”* (Salmerón Jiménez, 1998, p. 106). Questa situazione soggettiva è più chiara quando Salmerón aggiunge: *“es por todo ello que cuando Unamuno, se ocupa de delucidar la condición y situación del hombre, se ocupa de sí mismo”* (Salmerón Jiménez, 1998, p. 107). Unamuno non può occuparsi della realtà umana in generale, egli inizia dalla sua stessa realtà. Però, attenzione, non è che a Don Miguel non interessi la situazione dell'uomo in generale, ma quello che a lui sta più al cuore è l'uomo

che sta vivendo adesso, in carne ed ossa, l'essere umano che sta sperimentando la tragicità della propria esistenza nel vivere la sua realtà, e quella realtà più vicina e la propria.

Don Miguel inizia a pensare ad una teoria della vita umana partendo dalla propria situazione esistenziale, ossia, la propria realtà (Cfr. Unamuno, 1958a, p. 718) e non dalla astrattezza delle teorie precedenti rifiutando così il razionalismo. Come afferma Garagorri:

“Pero el antirracionalismo de Unamuno y el de otros filósofos congéneres suyos tiene, como punto de partida, un sólido argumento. La aparente incapacidad de la razón para afrontar promisoriamente los temas que entonces emergían como los auténticos problemas filosóficos –la Historia y el hombre– justifica que, en cuanto organon de conocimiento, la razón entre en crisis” (Garagorri, 1968, p. 19).

Rispetto alla attitudine unamuniana Fraile afferma: *“su actitud irracionalista o antirracionalista, inspirada en la crítica de la Razón Práctica, de Kant, se consolida con la lectura de autores protestantes y racionalistas.”*⁷ (Fraile, 1972, p. 199). Unamuno non condivide una meditazione astratta e oggettiva sull'uomo; per lui l'essere umano non dev'essere una categoria, bensì un'esperienza. Perciò egli non lascia spazio alla razón di fronte all'esistenza dell'essere umano, poiché, l'esistenza si fa nel vivere, nell'esperienza della realtà che è circostanziale all'essere umano:

“Por eso, de esta contradicción entre razón y existencia surge, para Unamuno, el sentimiento trágico de la vida. El existente debe luchar "contra cualquier posibilidad de despersonalización"; ser persona quiere decir no sólo existir como el que se es sino también, y sobre todo, existir como el que se quiere ser”. (Menéndez, 1966, p. 293)

Nell'esperienza personale dell'esistenza l'essere umano fa non soltanto quello che è, ma anche e soprattutto quello che vorrebbe essere, ed è questo il *quid* della tragicità unamuniana,

⁷ È interessante osservare come Fraile e Orringer –come detto prima– si trovino d'accordo riguardo all'influenza che gli autori protestanti hanno sul pensiero esistenzialista di Unamuno.

il non sapere cosa sarà di «me»; la mancata conoscenza del futuro fa della filosofia di Don Miguel una filosofia agonica, nella quale l'uomo vive, soffre e muore:

“El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula”(Unamuno, 1958b, p. 331).

Rispetto alla sofferenza e al dolore, così come sono affrontati da Unamuno, Jan Evans dichiara che: *“El anhelo de la inmortalidad produce el sufrimiento que define la existencia. El corazón exige que esta vida no termine con la muerte y la razón demanda pruebas de una vida después de la muerte, pruebas que no existen”* (Evans, 2008, p. 16). Secondo quanto afferma Evans, dal testo unamuniano si possono trarre due conseguenze che sono evidenti e che si collegano al cosiddetto pre-esistenzialismo: una è il tema del soffrire che richiama l'agonia e la lotta per esistere, e l'altra è la non razionalizzazione della vita umana rispetto non solo alla sofferenza ma anche al futuro, vedendo quest'ultimo in maniera tragica per il fatto che l'essere umano non sa cosa sarà di sé stesso.

I.I.IV. La fede, vera agonia unamuniana.

Rispetto al dolore e al sangue, ai quali si è accennato precedentemente, Unamuno, nella sua opera *El Cristo de Velázquez*⁸, dà ad essi – dolore e sangue – un nuovo senso di salvezza e di realtà. Il dolore di Cristo, afferma Unamuno, non è una idea, bensì è una realtà che accade a una persona, a Cristo stesso, a lui che sta vivendo agonicamente nella propria carne e nelle proprie ossa la realtà più vicina che è la propria esistenza:

“Quien no conozca al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce. Quien no conozca al Hijo del hombre que sufre congajas de sangre y

⁸ Riguardo all'opera di Diego Velázquez, Orringer ricorda come tale opera sia per Unamuno *“«la más alta expresión artística católica, por lo menos española» al «Cristo crucificado» de Velázquez, a «ese Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morirse para darnos vida»*” (Orringer, 1985, p. 114)

desgafarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente. El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado ens realissimum, es el primun movens, es esa entidad impasible, y por impasible no más que pura idea. La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona. Y, cómo va a fluir y vivir el mundo desde una idea impasible? No sería sino idea del mundo mismo. Pero el mundo sufre y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata”. (Unamuno, 1958b, p. 331)

Il letterato afferma che quel sangue d'uomo divino –sta parlando del sangue di Cristo– donato a prezzo di tanto dolore è quello che ha salvato l'umanità intera nella persona⁹ di Cristo:

“Tú, Hijo del hombre, fuiste de nuestra sangre, y por nosotros vertiste toda y con el mar cubriste de tu sangre a los hombres. Tú, cordero de la sangre de amor siempre sin merma, restañaste con esa sangre roja la mancha del pecado” (Unamuno, 1958d, p. 668)

In questo sentimento di dolore e agonia esistenziale dell'uomo, Fraile osserva come in Unamuno *“el hombre individual experimenta en el fondo de su yo su limitación espacial y temporal, la inseguridad de su existencia. De aquí brota el sentimiento de dependencia, es decir, el sentimiento religioso o de la divinidad”* (Fraile, 1972, p. 215). La non razionalizzazione dell'essere umano si può dire che apra in Unamuno una finestra diversa, quella della speranza che parla della vita come tale da non poter finire con la morte, e questo senza dubbio fa parte del senso tragico unamuniano della vita: egli cerca di dare a quella tragicità non una fede, ma una speranza che possa aprire altri mondi o almeno un'altra vita. Come afferma Evans:

⁹ Unamuno dopo di affermare la realtà di Cristo –in quanto esistente–, che soffre e che muore, riconosce riconosce lui come persona. Si potrebbe dire che persona è per Unamuno, colui che soffre, che ama, che vive agonicamente la propria realtà esistenziale.

“La cabeza, la razón, la ciencia — todos nos dicen que la vida termina con la muerte, pero el corazón demanda que el ser siga viviendo y que siga viviendo como individuo, no como parte de un cosmos impersonal. Los dos polos luchan dentro del ser humano y de la lucha viene la vida”. (Evans, 2008, p. 15)

Questi sentimenti esistenziali di agonia, di speranza e di vita, Don Miguel li mostra di fronte alla morte del Cristo, che egli vede –sempre mantenendosi nel divario della agonia esistenziale– fra la morte e la vita. Egli presenta però Cristo morto, che a sua volta è in lotta fra la morte e la vita, vita che è egli stesso e luce che illumina l’oscurità della morte:

“Es sueño.

Cristo, la vida, y es la muerte vela.

Mientras la tierra sueña solitaria, vela la blanca luna;

vela el Hombre desde su cruz,

mientras los hombres sueñan vela el Hombre sin sangre,

el Hombre blanco como la luna de la noche negra

vela el Hombre que dió toda su sangre

porque las gentes sepan que son hombres.

Tú salvaste a la muerte. Abres tus brazos a la noche,

que es negra y muy hermosa, porque el sol de la vida

la ha mirado con sus ojos de fuego: que a la noche

morena la hizo el sol y tan hermosa”.

(Unamuno, 1958a, p. 656)

È in tale sofferenza, la quale accade nello stare di fronte alla morte, che l’uomo può somigliare a Dio (cfr. Evans, 2008, p. 17). Questa può essere chiamata una speranza che arriva a convertirsi in una fede non scientifica, mondana e “orizzontale”, ma che è una fede “verticale”, la quale lotta contro se stessa (cfr. Menéndez, 1966, 297). Che sia verticale e non orizzontale, è parte della nozione esistenziale unamuniana, poiché la visione verticale –

ossia divina– non lascia vedere la finitezza che l’orizzonte –mortale– rappresenta per l’essere umano.

Unamuno, vivendo in questo rapporto verticale, afferma che *“La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir”*. (Unamuno, 1958b, p. 278); la verticalità della fede, non lascia spazio al razionalismo, e di nuovo si vede come esso sia motivo di disputa in Unamuno. Per questo motivo Fraile afferma che nel pensiero unamuniano non si può arrivare a Dio per mezzo della ragione –Unamuno non accoglie l’impostazione scolastica sulla linea di San Tommaso–, bensì per il bisogno che ci sia Dio:

“Para llegar a Dios tenemos que partir de otra base, no racional, sino biótica y sentimental, de nuestra necesidad, de nuestra hambre, de nuestra ansia, nuestra exigencia personal de que haya Dios. Necesitamos a Dios, luego Dios tiene que existir. Tiene que existir él para «existirnos» a nosotros” (Fraile, 1972 p. 214-215).

Il letterato spagnolo pone un salto ontologico fra l’essere umano e Dio, e dato questo salto non si può fondare una relazione fra i due termini: *“la religión de Unamuno no puede consistir en una relación real entre un Dios cuya existencia no tiene ninguna certeza y un hombre de cuya realidad ontológica tampoco tiene plena seguridad”* (Fraile, 1972 p. 218-219). Per compensare il fatto che non esista una realtà ontologica re-legante Unamuno ricorre al sentimento di dipendenza (cfr. Fraile, 1972 p. 219), al quale l’essere umano si aggrappa per salvarsi (cfr. Unamuno, 1958b, p. 343) -ontologicamente- dalla propria agonia e fondare la propria esistenza.

Sembra come se in Unamuno sia nata una nuova fede, o che in lui sia avvenuta una conversione. Antonio Ullán in riguardo a tale tematica afferma che questa fede è quella della sua fanciullezza, fede che ha formato in lui sua madre: *“la fe que Unamuno siente en estos momentos no es una fe nueva sino que es la de siempre, la de su niñez la que sintió los años aquellos bilbaínos, los que amaba la fe matriarcal”*. (Ullán, 2003, p. 42)

Questa *fe matriarcal* risorge per le letture dei classici spagnoli, e la spiritualità e contemplazione unamuniana è influenzata dalla lettura dei libri dei santi carmelitani. Come afferma María Mancho: “*Unamuno se nutrió de la mística castellana, representada fundamentalmente por los coofundadores del Carmelo Descalzo, Tereza de Jesús y Juan de la Cruz*” (Duque, 2003, p. 81). Non è che essa –la fede– non sia stata esercitata da Unamuno, affermare questo sarebbe negare sua opera letteraria, poiché essa è stata nutrita in maniera collaterale dalle sue letture “spirituali”. Egli è un uomo religioso (cfr. Savignano, 2010, p. 9) che, pur non aderendo ad un credo religioso specifico, se non soltanto al sentimento di dipendenza divina, ha vissuto tragicamente la sua fede agonica ed esistenziale.

Unamuno trovò pensatori che lo aiutarono a vivere tale tragicità con un pensiero non più incentrato nel tragico, che aveva come fine la morte, bensì con una linea di pensiero incentrata nell’essere umano inteso come “*quehacer*”¹⁰ non più tragico ma drammatico, che ha come fine l’*estar viviendo* qui ed ora la propria vita con un futuro come orizzonte.

¹⁰ Rispetto al termine spagnolo “*quehacer*” rinvio alla nota 24.

Cap. II. La formazione della *Escuela de Madrid*.

“*La doctrina acerca de la vida humana es una cuestión central – o más bien la cuestión central – en la filosofía de Ortega*”.

(Ferrater Mora, 1973, p. 91)

Come visto precedentemente, non si può dire che il progetto della *Escuela de Madrid* sia nato dal nulla: esso viene preceduto da una grande figura, Miguel de Unamuno. Si deve dire anche che non è stato Unamuno ad iniziare il progetto per una filosofia in Spagna, dato che le sue opere, e specialmente *Del sentimiento trágico de la vida*, dovrebbero leggersi come un’opera d’arte maggiore rispetto alle altre, e anche perché come osserva Eduardo Nicol, è Ortega il filosofo della prima parte del secolo nella Spagna del ’900 (cfr. Nicol, 1961, pp. 126-127) che con le sue idee nuove cerca di portare l’intellettualità spagnola all’altezza dell’Europa. Come anche afferma Soler Planas:

“*Está claro que ortega inició en España un nuevo estilo de filosofar, y «prendidos en él o de él prendados [...] ha despertado a la filosofía a los españoles que filosofan en el siglo».*

Puede afirmarse que ha sido un estilo con «tradición escolar», que ha venido a llamarse

«Escuela de Madrid»” (Soler Planas, 1973, p. 98-39)

Il discepolo di Unamuno, il maestro Ortega y Gasset, vede come la società spagnola abbia bisogno di un pensiero profondo e critico, che serva da luce per guidare intellettualmente il popolo. Miguel Bueno, commentando il libro di Manuel Granell *Ortega y su filosofía* (1960), afferma che non è il solo nome di Ortega che “fa nascere” il progetto filosofico della *Escuela de Madrid*, ma tanti altri nomi di peso intellettuale, non solo per la società di allora, ma anche per la società odierna “*La escuela de Madrid. Naturalmente, los nombres de Morente, Zubiri, Gaos y otros, acompañan al de Ortega para ambientar la descripción de un movimiento filosófico que ha tenido palpables consecuencias en la filosofía contemporánea de habla española*”. (Bueno, 1962, p. 321).

Sebbene la *Escuela de Madrid* abbia come metodo e orientamento la ragione vitale orteghiana (cfr. Savignano, 2016, p. 173), essa non si adagia semplicemente sul suo pensiero poiché lo elabora e lo supera. Questa è ormai un'opinione condivisa, la scuola è nata sì dalla forte figura e dal pensiero orteghiano, ma il lavoro filosofico della scuola non è quello di Ortega o delle sue teorie, ma una realtà ben più concreta, la realtà dell'uomo e della società spagnola:

“Esta escuela se organiza a mediados de 1915 a partir de la figura de José Ortega y Gasset. No obstante, lo que Marías señala en su texto es que la denominación «Escuela de Madrid» no alude a un tipo de orteguismo, sino más bien designa a un grupo de intelectuales que participaron en la renovación del pensamiento filosófico español, sin embargo, es necesario tener presente que esta renovación surge a partir del influjo y ímpetu de trabajo propuesto por Ortega en las diversas acciones que emprendió para ejecutar este proceso de cambios en el pensamiento español”. (Soto García & Espinoza

Lolas, 1970, p. 437)

Le caratteristiche peculiari del panorama che viveva allora la Spagna non erano soltanto d'indole politica ma anche intellettuale e filosofica, e questo problema diede ad Ortega e anche ai suoi seguaci della scuola, la possibilità reale di fare filosofia per la Spagna. Come afferma Nicol:

“Es exagerado afirmar, que antes de Ortega, España se encontraba como un erial, por lo que atañe a la filosofía. De cualquier modo, el contribuyó a darle vida nueva con su enseñanza, con su obra y con su “Revista de occidente”. Digamos, pues, que comenzó a ser posible, y hasta real, una filosofía española y en general hispánica” (Nicol, 1961, p.

152).

Con Ortega non si deve, o meglio, non si può dire che comincia una nuova storia per la società spagnola, perché la storia è la stessa che c'era prima, quella storia che donò al maestro spagnolo la forza e la convinzione di poter dare alla Spagna non solo un futuro, ma

soprattutto un presente migliore. Questo ottimismo ovvero questa “*alegría*”, come la chiama lo stesso Nicol, poteva essere pericolosa perché non è fondamento (cfr. Nicol, 1961, p. 129)¹¹ della sua teoria; invece, io direi che questa stessa *alegría* a far sì che la teoria della ragione vitale del maestro Ortega trovi nella gioia di vivere il qui ed ora, il fondamento per affrontare la vita nella sua drammaticità.

II.I. La *Escuela de Madrid* come progetto spagnolo.

Riconoscendo Don Miguel come “precursore” del pensiero della filosofia spagnola del ‘900, si apre un nuovo orizzonte filosofico grazie alle sue importanti scoperte sulle cose ultime (cfr. Marías, 1969b, p. 236). Dopo il grande letterato si va verso gli anni ‘30, allorché si sviluppa con più forza il pensiero dell’*Escuela di Madrid* nell’ambito politico e sociale.

Si potrebbe affermare che la scuola sia stato il primo sforzo nella contemporaneità della Spagna del ‘900 per affermare nella società spagnola una possibilità di vita intellettuale per mezzo della cultura (cfr. Marías, 1969b, p. 221). Si deve dire che la scuola non è nata da un giorno all’altro, bensì che è frutto, come afferma Héctor Arévalo, di una forza intellettuale che veniva spingendo l’attualità del popolo spagnolo:

“debemos apuntar que si bien se puede afirmar que hacia 1933 existió una <escuela de Madrid> vigente, y efectivamente [...] también podemos plantear aquí que antes de llegar a esta fecha de 1933, hay vida filosófica y (en sentido muy amplio) “cultural” en la renombrada escuela madrileña: pues antes de llegar a su constitución y consolidación, debemos reparar en sus comienzos, y , sobre todo, en el papel nuclear que Ortega y Gasset tuvo en su aparición”. (Arévalo Benito, 2016, p. 214)

¹¹ Rispetto a questa critica, si può osservare come per Eduardo Nicol in “*La etapa orteghiana*”, certe teorie orteghiane o l’atteggiamento del maestro spagnolo di fronte a diverse problematiche, non siano gradite dal filosofo catalano.

Sebbene l'attività della scuola sia durata soltanto per un breve periodo (1933-1936), quegli anni furono anni di grande forza intellettuale, culturale, sociale e politica per il popolo spagnolo – e non solo – che si incamminava verso la Guerra Civile del '36. Quella forza intellettuale si radica nell'originalità dei pensatori della facoltà di Filosofia e lettere dell'Università Centrale, che modificarono il pensiero della società di allora e influirono sulla totalità della politica. (cfr. Soto García & Espinoza Lolas, 1970, p. 441)

Il progetto della *Escuela de Madrid* viene visto da alcuni come una *non* scuola filosofica in senso stretto (Cfr. Savignano, 2016, p. 173) perché in essa mancava una struttura o un sistema di pensiero vero e proprio; da altri essa è vista come un intento o progetto fallito (cfr. Reñón, 2003) poiché è esistita per pochissimo tempo¹². Come afferma Armando Savignano: “*En efecto, en los años treinta, Ortega había elaborado una vía autónoma que daría lugar a la “Escuela de Madrid”, sustentándose en un proyecto orgánico, desafortunadamente incumplido*”. (Savignano, 2010, p. 41)

Invece io direi che è grazie a tale sforzo che si inizia a elaborare nella società spagnola un progetto filosofico in ambito politico e sociale, nel quale si inizia a costruire una filosofia della vita della persona umana e della sua circostanza, aprendo così un orizzonte chiaro per pensare la vita umana e la sua realtà radicale come una realtà metafisica nella quale la persona umana sta vivendo.

L'ambizione dei filosofi della scuola era quella di contribuire alla riflessione politica, e al panorama spagnolo ed europeo con una nuova lingua, la lingua spagnola, presentata questa come un nuovo orizzonte di rinnovamento per la contemporaneità intellettuale dell'epoca:

¹² Rispetto alla fine dell'*Escuela de Madrid*, rimando allo studio di José Luis Balcárcel: “*Julián Marías in memoriam. Extinción final de la famosa Escuela de Madrid*” (cfr. Balcárcel, 2006). In tale studio si osserva come la tradizione filosofica della SM sia “sopravvissuta” nella figura del filosofo Julián Marías.

“La Escuela de Madrid durante la primera mitad del siglo xx se estableció como un horizonte de renovación para el pensamiento español. Este horizonte propone la instauración de nuevos referentes filosóficos que permitieran el desarrollo de una reflexión situada y propia desde la lengua y el territorio español” (Soto García & Espinoza Lolas, 1970, 436)

Dentro al contesto politicamente sfavorevole nel quale si trova l'*Escuela de Madrid*, si potrebbe dire che essa cerchi di generare negli intellettuali una linea di pensiero che si avvicini di più alla persona di carne ed ossa che vive in maniera drammatica il momento presente: *“Frente a todos los obstáculos, aquella reducida 'escuela de Madrid' aspiraba a avanzar en su indagación teórica sobre los múltiples problemas que cercan a la vida humana”* (Carpintero, 1967, p. 207). Sia per il Maestro Ortega che per il suo allievo Marías la vita dell'essere umano è *“quehacer”* ed essa non può rimanere al margine della attività intellettuale che viveva allora la società spagnola.

La scuola ha avuto un grande impatto nella società spagnola perché essa si occupava delle problematiche che interessavano il vivere dell'uomo spagnolo d'allora (cfr. Marquínez Argote, 2004, p. 98). Simile forza e impatto venivano, come afferma Alain Guy del pensiero dal giovane Ortega, come superamento della tragicità unamuniana: *“Después del vitalismo tragico de Unamuno, el gran movimiento que más marcó a España fue sin duda el raciovitalismo, que fundó y difundió José Ortega y Gasset, jefe de la escuela de Madrid”*. (Guy, 1983, p. 287)

Riconoscendo l'importanza del pensiero orteghiano come fondamento culturale della filosofia spagnola contemporanea, Julián Marías afferma: *“Sería inexacto decir que la filosofía española de nuestro tiempo tiene como fuente el pensamiento de Unamuno”* (Marías, 1969b, p. 236). La contemporaneità spagnola ha come punto di partenza il pensiero filosofico di Ortega y Gasset (Ferrater Mora, 1965, p. 110), con la sua teoria della ragione vitale e della circostanzialità della vita umana.

La filosofia della ragione vitale in Ortega è il fondamento della sua antropologia, che inizia con la teoria della circostanza, ma non si esaurisce in quest'ultima, poiché vi trova l'impulso necessario per iniziare il lavoro antropologico-esistenziale che indirizzerà il pensiero della scuola. Come afferma Savignano: “Le questioni antropologiche costituiscono il centro degli interessi orteghiani durante il decennio 1920-1930 sebbene tali problematiche fossero presenti anche anteriormente”. (Savignano, 1996, p. 44)

Subito dopo questi anni, verso il 1933, il progetto della scuola inizia ad essere più attivo. In essa i suoi componenti riconoscono nella antropologia orteghiana il punto di partenza del loro pensiero sia sociale che politico (cfr. Fourmont Giustiniani, 2014). Il circolo d'intellettuali della scuola ha un'attenzione speciale per l'antropologia della società spagnola, mettendo a fuoco il punto centrale della propria filosofia, l'essere umano come problema da affrontare, poiché per loro la società spagnola ha bisogno di una nuova spinta culturale e politica che la aiuti nella ricerca dei suoi valori.

Ortega e la scuola di pensiero madrileni si fecero sentire all'interno dell'ambito politico, inteso come fine della propria attività intellettuale. In esso portarono avanti due temi fondamentali: quello della vita umana intesa come realtà radicale della persona umana, che non è qualsiasi realtà se non la «mia» realtà, la quale appartiene ad un «chi» inteso come colui che sta vivendo e dando un senso – qui ed ora – a tale circostanza; e quello della relazione personale dell'essere umano, che ha come finalità la trascendenza della propria realtà radicale per mezzo della relazione personale, nella quale si fa esperienza di Dio che a sua volta è la relazione.

Ciò non vuol dire che tutto il pensiero filosofico giri intorno alla filosofia orteghiana; essa è soltanto il punto di partenza e anche l'impulso per la formazione dell'edificio filosofico della Spagna contemporanea che porteranno avanti García Morente, Zambrano, Gaos, Recaséns, Aranguren, Zubiri e Marías. In questa sede ci occuperemo specialmente di Zubiri e Marías.

Essi, ragionando sulla filosofia del maestro, ne sviluppano alcuni temi, costruendo la propria filosofia da un lato metafisica e dall'altro vitalistico-personalistica.

II.II. La *Escuela de Madrid*: una possibilità filosofica europea.

La situazione intellettuale e culturale spagnola, per Ortega, ha una possibilità di guarigione, l'apertura alla realtà europea, e in questo il pensiero liberale del maestro è categorico, quando afferma: "*España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España*" (Ortega y Gasset, 2004d, p. 337). Questa è una visione di insieme, che viene ad essere una visione di comunità: se per Ortega la propria circostanza è la Spagna, la circostanza spagnola viene ad essere l'Europa come una possibilità per salvare sé stessa in quanto circostanza.

Il progetto filosofico e culturale di voler far raggiungere alla società spagnola il livello europeo comincia, nel pensiero di Ortega, con l'osservare la sua Spagna chiusa in sé stessa; e questa – afferma il filosofo – si deve rigenerare aprendosi alla possibilità di affrontare la cultura europea:

“Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”. (Ortega y Gasset, 2004f, p. 102)

Lo storico della filosofia Guillermo Fraile, commentando il precedente paragrafo orteghiano (che appare in *Pedagogía Social* del 1910) riguardo alla possibilità che rappresenta il pensiero europeo per la società spagnola, afferma che Ortega guarda all'Europa, ma con particolare attenzione alla Germania; il rigoroso sistema filosofico tedesco nel quale egli ha vissuto e nel quale si è formato come filosofo lo ha attirato:

“Ortega sentía profundamente el dolor de España y pensaba que su remedio consistía ante todo en la cultura, en todos los órdenes, pero singularmente el filosófico. España, sus

universidades, sus intelectuales, no estaban al nivel de las grandes instituciones, de los grandes sistemas y corrientes de pensamiento que brillaba en otros países, en concreto en Alemania. Para regenerar la era preciso asomarse a Europa". (Fraile, 1972, p. 237)

L'obiettivo di voler migliorare la cultura spagnola Ortega lo aveva bene in mente: egli veniva dall'ambiente filosofico di Marburgo, aveva studiato con grandi professori come Cohen e Natorp (cfr. Savignano, 2005, p. 140), aveva letto i grandi testi della filosofia contemporanea – ormai già classici –; a questo punto Ortega capisce la frattura tra Europa e la Spagna, che era rimasta indietro quando aveva abbandonato la scienza moderna, come afferma Herranz:

“Tras el estudio riguroso de Kant, y sin caer en el lenguaje de la crisis, decadencias o pulsiones al suicidio de Europa, que profetizaban unos y otros, Ortega comprende la fractura que se produce en el pensamiento europeo, que tiene como subsuelo la ciencia moderna (la de Galileo y Newton...) y el pensamiento español, que ha abandonado esa investigación y, sin embargo, guarda riquezas espléndidas que explorar”. (Herranz, 2004, p. 203)

Fraile fa una descrizione della società dei tempi di Ortega, come una società che sembra non essere neanche la possibile possibilità né per se stessa, né per l'ambiente europeo:

“Es difícil superar la acritud y la negrura de los colores con que Ortega ha intentado describir la España de su tiempo. «España ha sido durante tres siglos un aldeón, torpe y oscuro, que Europa arrastraba en uno de sus bordes». «Esta España tan agria, tan parálitica, tan inerte», en que se vive una vida «torpe y estéril»” (Fraile, 1972, p. 234)

Di fronte a questo panorama sorge nel maestro spagnolo un sentimento di frustrazione non soltanto personale: in lui si rifletteva il sentimento della società spagnola che rifletteva a sua volta una Spagna stanca. Questo fa scattare in Ortega la vocazione di rigenerare la sua Spagna. Come osserva Fraile: *“Ortega, ante aquella situación de España, siente desde muy*

temprano la vocación dura, difícil y sacrificada de consagrarse a su regeneración” (Fraile, 1972, p. 235).

La possibilità di una rigenerazione per la Spagna è aprirsi al pensiero europeo, e si può dire che esso non sia stato soltanto la sua possibilità bensì la sua soluzione; e allo stesso modo la soluzione per l'Europa è la Spagna: tesi che non vuol dire supremazia verso le altre realtà, bensì una soluzione di complementarità fra le due tradizioni di pensiero.

Parte II.

Cap. I. Ortega y Gasset, maestro da ammirare e da superare.

“Ortega dice una vez y otra que la realidad radical es nuestra vida” (Marías, 1980, p. 438)

José Ortega y Gasset (1883-1955) è conosciuto come il massimo rappresentante della filosofia spagnola contemporanea. Con lui il pensiero spagnolo ottiene un rigore filosofico (cfr. Marías, 1969b, p. 225) che con il letterato Unamuno non era stato raggiunto. Come afferma Alain Guy:

“Ortega supo mostrar a sus compatriotas la seriedad de una filosofía arraigada en lo cotidiano [...] consiguió devolverles a los filósofos peninsulares e iberoamericanos el gusto por el trabajo en la preocupación por la verdad más escrupulosa; les abrió plenamente a Europa y a la modernidad mundial”. (Guy, 1983, p. 298)

Il pensiero orteghiano apre la Spagna intellettuale all'Europa per mezzo del linguaggio filosofico. Come afferma Abellán: *“la lengua española se convierte, con Ortega, por primera vez en una lengua filosófica”* (Abellán & Mallo, 1991). Con la filosofia orteghiana della circostanza si può dire che iniziano i lavori nella Spagna del '900 per una cultura, per una società e soprattutto per una filosofia come possibilità per l'Europa.

Ortega si dà alla ricerca di una cultura europea per la società e per la cultura spagnola; egli pensa la Spagna come a una possibilità non solo sociale ma anche intellettuale per l'Europa. Questa visione di apertura verso un'altra realtà sociale e culturale –che non era la sua circostanza chiamata Spagna– ha fatto del maestro un uomo sistematico nell'elaborazione ed esposizione del suo pensiero, trasmettendo in diverse maniere il suo pensiero nella società spagnola. Come afferma Marías:

“Lo llevó a una actuación múltiple que ha determinado las fasetas de su figura pública. Principalmente, cuatro: las información intelectual de primera mano y al día [...] «a la altura de los tiempos»; el adoctrinamiento en materia política y social [...] el ensanchamiento y maduración de la mente española [...] y la formación de una escuela de filosofía” (Marías, 1969b, p. 332)¹³

García Morente –decano della facoltà di Filosofia, collega e amico di Ortega – scrive un “*ensayo*” dedicato all’opera del maestro nel quale si evince come sia col pensiero orteghiano che si arriva veramente ad una apertura culturale e sociale “[...] *la obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la gran incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura*” (García Morente, 1945, p. 201). Come si comprende dalle dichiarazioni sia dell’allievo sia del decano e amico, abbiamo di fronte colui che ha iniziato a dare al pensiero spagnolo un senso di universalità e rigosità, che gli permette di entrare in dialogo con le grandi teorie filosofiche dell’epoca, che erano per Ortega l’idealismo e il realismo.

Ortega entra sì in dialogo, però prende le distanze da tali teorie, perché per il maestro spagnolo la realtà non gira intorno al soggetto come nel pensiero cartesiano, affermando così che il soggetto non è una semplice realtà e neppure una semplice parte di essa; in Ortega l’essere umano ha che fare con la realtà che è qui ed ora, pertanto l’essere umano non è un’astrazione, poiché è nella realtà che sta vivendo la propria circostanza (Cfr. Ferrater Mora, 1965, pp. 347-348). Questa sua capacità di dialogo con le teorie che dominavano gli ambiti filosofici dell’epoca apre alla Spagna un mondo che le era estraneo, il mondo della rigosità e del confronto filosofico.

Il confronto con le altre teorie filosofiche non rimane soltanto teoria o insegnamento in Ortega, perché egli opera tale confronto nella sua vita intellettuale, e lo attua di fronte ai suoi maestri come, ad esempio, il biologista Jakob von Uexküll, che parte dall’essere biologico

¹³ Questa possiamo dire che sia la suddivisione che fa Marías del pensiero e della figura di Ortega: quelle che riguardano l’intellettuale, il politico, l’uomo di cultura e il maestro.

degli animali per spiegare il loro mondo circostante la loro “*Umwelt*” (cfr. Marías, 1982, p. 65). Ortega, invece, parte dalla vita dell’essere umano nel senso biografico per spiegare la circostanzialità che in lui accade “*El punto de partida de Ortega es la teoría de la circunstancia. [...] Pero no hay que confundir la circunstancia con el Umwelt de Husserl y de Von Uexküll*” (Guy, 1983, p. 289). Questo è un chiaro esempio dell’originalità del pensiero orteghiano, che si confronta con le teorie filosofiche moderne.

È in questo senso che si vuole indagare il maestro spagnolo e la sua teoria della ragione vitale, che è definita da lui come “la propria vita”¹⁴, intesa come la realtà radicale nella quale l’essere umano svolge e porta avanti questa propria vita come realtà che è data ma non fatta, superando così la propria circostanza (Cfr.Ortega y Gasset, 1970, p. 50). È su tali tracce e accanto al maestro Ortega che il giovane allievo Marías inizia il suo percorso filosofico, che lo porterà –come vedremo più avanti– ad un superamento della teoria orteghiana.

Non si può dissociare il filosofo dalla propria circostanza, e neanche da quello che la circostanza lo ha portato a fare e ad essere. Per Marías il maestro Ortega ha un posto unico nella storia spagnola e dei popoli ispanici: egli – afferma Marías – porta con sé una nuova maniera di vedere le cose senza la quale il mondo filosofico occidentale rimarrebbe mutilato e incompleto (Cfr. Marías, 1969, pp. 172-173). Per il giovane allievo, Ortega è una istituzione filosofica, un pensatore radicale e autentico, che fa del suo destino e della sua circostanza la propria realtà radicale.

I.I Ortega e la Spagna come problema e circostanza vitale.

Ortega visse la Spagna come la propria realtà vitale, ma aveva in mente l’ambiente filosofico tedesco nel quale era formato. Infatti, furono i tedeschi i primi ad apprezzare e riconoscere la filosofia dell’allora giovane filosofo spagnolo. Come dichiara Abreu:

¹⁴ Cfr. paragrafo III.III . p. 74

“Ortega fue el verdadero divulgador de las ideas alemanas en España, lo menos cierto es que sus obras fueron al principio dirigidas a españoles e hispano-hablantes, aunque es Alemania la primera en reconocer la grandeza filosófica del gran pensador español”.

(Abreu, 1985, p. 90)

Se di Unamuno si è detto che la causa della sua morte è stato il male di Spagna, di Ortega si deve invece dire che ragionava e viveva con la sua Spagna, che è per il filosofo la propria circostanza vitale e a sua volta il suo vero problema.

Il problema spagnolo sarebbe il tema della cultura spagnola. Tale “problema”, come viene chiamato proprio da Ortega, è in fondo un problema educativo, o meglio ancora culturale (cfr. Ortega y Gasset, 2004, p. 238). Questa vicissitudine è diventata –secondo Fraile–, la prima e più lunga fase della vita intellettuale orteghiana ereditata dalla generazione del '98:

“En una primera fase, que abarca más de veinticinco años, el tema de España tiene una primacía destacada en la actividad docente y escrita de Ortega [...] Ortega hereda el tema de España de Giner y de sus inmediatos antecesores del noventa y ocho. Con ellos coincide en su idealismo un poco iluso, a la vez que en la margura, el pesimismo, el diagnóstico negativo, la crítica despiadada, con frases que se enroscan como la tigazos de fuego al torso de aquella pobre España”. (Fraile, 1972, p. 233)

Ortega, come visto precedentemente, si trova in un momento storico di divisione sociale e politica: *“La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación”* (Ortega y Gasset, 2004g, p. 715). Nello scritto orteghiano *Vieja y Nueva Política* (1914), si evince come la “*vieja política*” della quale parla il maestro Ortega, sia una politica di fantasmi e di ombre che fa camminare la Spagna in una vera e propria allucinazione.

Di fronte a questo panorama sociale e politico, Ortega non solo critica la vecchia politica, ma definisce anche quello che dovrebbe fare la nuova politica, delineando così la strada politica che dovrebbe prendere la società spagnola:

“La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España”. (Ortega y Gasset, 2004g, p. 716)¹⁵

La situazione politico-sociale spagnola per molto tempo prosegue alla stessa maniera, a causa di questo malessere sociale. Nell'anno 1922 Ortega fa una “radiografia” della società spagnola, e scrive *La España Invertebrada*, opera nella quale secondo Cristina Barreiro si evidenzia ancora una volta una scarsa attività intellettuale della società spagnola di allora:

“La España Invertebrada, donde deja en evidencia como la desdicha española era la carencia de “minorías egregias” y llamaba a la “selección” [...] Pero el nombre de Ortega pertenecía a la nómina de selectos, que como Unamuno, Altamira, Menéndez Pidal o Eugenio d’Ors, tenían autoridad suficiente para orientar a los lectores”. (Barreiro Gordillo, 2015, p. 146)

La mancanza di una cultura sociale e intellettuale (cfr. Cuevas, 2006, p. 61) fa sì che Ortega diventi per alcuni un intellettualista e anche un liberale, etichette alle quali il maestro spagnolo non rinuncia, dando però ad esse una connotazione più sociale, ma soprattutto più umana:

“Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea

¹⁵ È evidente che la filosofia e la politica di Ortega, non rimangono soltanto teorie, poiché esse, per il maestro spagnolo sono vita, e per tanto si devono sempre fare nella realtà vitale dell'essere umano.

meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas". (Ortega y Gasset, 2004g, p. 740)

Infatti, si potrebbe dire con Ortega che il problema chiamato "Spagna" è il suo problema vitale; da una parte è un problema intellettuale perché la società si trova nel buio intellettuale, non ha un faro che possa dare una luce ai suoi problemi; dall'altra è un problema politico-sociale che coincide con la dittatura. Il problema culturale per Ortega è un problema da affrontare e da risolvere; come indica Pérez Herranz:

"Lo primero que hay que hacer en España que salvarla como una «cultura» [...] España, para Ortega, es un problema educativo. Ortega frente a Nietzsche, tiene un recambio: la filosofía de Cervantes, a la que le falta - ¡ay! - la ciencia¹⁶. Conciertas matizaciones, podríamos considerar a Ortega el primer filósofo que se enfrenta de manera consciente y radical a lo que he llamado en alguna ocasión «carancia ontologica» del pensamiento español". (Herranz, 2004, p. 205)

Si sta parlando della Spagna del primo quarto di secolo del '900, che ha di fronte la fine della Grande guerra, l'inizio della dittatura con Primo de Rivera (cfr. Fonck, 2010)¹⁷ per poi passare alla dittatura franchista.

La dittatura nasce per l'incapacità di un rinnovamento non solo politico ma soprattutto sociale. Come afferma Barreiro *"La entrada de España en los años 20 supone una transformación de la debilitada coyuntura política en el escenario de la Restauración"*

¹⁶ Pérez Herranz fa un paragone fra il grande Cervantes e Ortega, il quale per mezzo della scienza filosofica si "posiziona" rispetto all'opera *cervantina* per l'utilizzo della scienza nell'ambito del problema dell'ontologia, facendo di essa – dell'ontologia – una metafisica.

¹⁷ In questo articolo Béatrice Fonck fa vedere la posizione politica di Ortega rispetto alla dittatura di Primo de Rivera, questo nell'articolo del maestro Ortega *"Sobre la vieja política"* pubblicato nel giornale *El Sol* il 27 de novembre 1923. A causa di tale articolo Ortega è considerato –da alcuni l'intellettuali–, favorevole alla dittatura *"ha sido considerado como el testimonio de una adhesión al nuevo régimen o, cuando menos, como una actitud de benevolente expectativa"*. (Fonck, 2010, p. 7).

(Barreiro Gordillo, 2015, p. 144). Béatrice Fonck, rispetto al controverso articolo orteghiano *Sobre la Vieja política* (1923)¹⁸, afferma in difesa di Ortega che la dittatura della società spagnola “*patentiza la caducidad del antiguo régimen ya que a lo largo de “media centuria” éste no ha sido capaz de reformar la sociedad española*” (Fonck, 2010, p. 11).

Nell’articolo citato precedentemente, Fonck conduce un’analisi degli scritti politici che Ortega ha prodotto prima della pubblicazione dell’articolo del 1923: “*Para aclarar esta dicotomía es preciso, primero, retroceder a la posición adoptada por Ortega a partir de 1922, así como evocar la difícil coyuntura atravesada por la Papelera Española y El Sol en aquella época*” (Fonck, 2010, p. 8). La studiosa orteghiana arriva alla conclusione che quello che vuole veramente il maestro è generare una nuova coscienza politica e sociale, ossia creare una nuova cultura.

È interessante osservare la conclusione alla quale arriva Fonck dopo lo studio e la ricostruzione degli scritti politici orteghiani prima della dittatura. In essi, la studiosa mostra la grande lucidità del filosofo spagnolo nei confronti della dittatura:

“A modo de conclusión podemos avanzar que los inéditos publicados por las Obras completas al empezar la dictadura de Primo de Rivera revelan que la benevolencia de Ortega respecto al nuevo régimen es aparente y en cierta forma demoleadora, fruto de la ironía de un intelectual cuya postura es particularmente delicada cuando escribe en el periódico El Sol”. (Fonck, 2010, p. 17)

Il desiderio di Ortega è che la cultura spagnola possa essere all’altezza dei tempi in cui si trovano gli altri Paesi più “sviluppati filosoficamente”, come la Francia, e soprattutto la

¹⁸ L’articolo di Ortega che compare nel giornale *El Sol* al quale fa riferimento Béatrice Fonck. Questo articolo si trova in digitale nella *Hemeroteca Digital* della Biblioteca Nacional de España. Cfr. <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000281797&search=&lang=es> (consultato il 12-11-2019)

Germania; questo fa sì che il filosofo spagnolo volga lo sguardo al di fuori dalla Spagna, che è la sua realtà vitale, per valutare come la cultura in altri paesi abbia dato i suoi frutti:

“Como el francés del siglo XVIII ni fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la Razón Práctica» (Kant-Fichte) o «Cultura» (Cohén, Windelband, Rickert). Esta divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto — ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino — trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas».

(Ortega y Gasset, 2005a, p. 600)

Ortega sottolinea come i grandi Paesi —in questo caso la Francia e la Germania— abbiano elaborato una cultura più sviluppata intellettualmente, ma anche rimprovera il fatto che la cultura si sia staccata dalla realtà vitale in queste società. Come sottolinea Fraile: *“Ortega estima sobremanera la cultura, pero reprocha a sus maestros alemanes por haberla endiosado”* (Fraile, 1972, p. 254). Per Ortega la cultura è simbolo di unione e coesione sociale, e per tal motivo il maestro spagnolo mette in evidenza la conseguenza della disgregazione della cultura (la quale per lui unisce la società): essa inizia a dividere il popolo che per Ortega è la sostanza vera e propria della cultura stessa.

In questi anni convulsi per la Spagna il maestro Ortega trova molti nemici, che fanno vedere la sua figura di intellettuale e scrittore in maniera contraddittoria. Come spiega Barreiro: *“Ortega tuvo en esta década muchos detractores; firmas y periódicos que lo señalaban como el favorito de los ambientes intelectuales españoles y lo tachaban de frívolo e*

incoherente”(Barreiro Gordillo, 2015, p. 159). Questo accadeva per la intervista fatta ad Ortega a Lisbona¹⁹, nella quale egli già prevedeva quel che sarebbe accaduto nella sua Spagna

“En unas declaraciones realizadas al Diario de Lisboa, Ortega señalaba que el golpe de Estado era consecuencia de la crisis de la civilización europea, que avanzaba hacia formas más «adivinhadas que conhecidas».[...] Y es que el objetivo del nuevo Directorio militar debía ser acabar con la «vieja política»” (Cuevas, 2006, p. 77)²⁰

Alla fine dell’articolo pubblicato nel giornale *El Sol* 1923 – scritto che al maestro spagnolo produsse molti nemici –, Ortega conclude che un possibile antidoto per far guarire la Spagna dal male che la assedia – quello della politica, della vecchia politica che allora era il male spagnolo più evidente – è lavorare sulla società in sé, per creare così una società magari non intellettuale ma più vitale grazie ad una nuova cultura.

¹⁹ Citazione: (1923), "Diário de Lisboa", n° 765, Ano 3, Quarta, 3 de Outubro de 1923, Fundação Mário Soares / DRR - Documentos Ruella Ramos.

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05741.005.01044> (consultato il 14-11-19).

²⁰Questo articolo si trova in digitale nella *Hemeroteca Digital* della Biblioteca Nacional de España. <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000281797&search=&lang=es> (consultato il 12-11-2019)

Cap. II. Presentazione della circostanza orteghiana.

“El primer “yo” de la famosa fórmula orteguiana significa mi persona como sinonimo de “mi vida”, a la vez que el segundo “yo” apunta a su carácter proyectivo”. (De Nigris, 2018, p. 210)

Il maestro Ortega presenta la propria filosofia in maniera sistematica –per la prima volta ad un’Europa che ancora non esisteva– nella sua opera su *Don Quijote*. *“Hay en la obra de Ortega un libro admirable y extraño, que es al tiempo pórtico de entrada a su pensamiento filosófico y a sus meditaciones sobre España”* (Carpintero Capell, 2006, p. 8). Per il maestro la cultura, della quale si occupa nelle *Meditaciones del Quijote*, ha un ruolo importantissimo e radicale per lo spirito e la formazione della società spagnola, poiché è la società che aiuta a formare –tramite la cultura– il vero uomo sociale. Come afferma Carpintero *“El hombre, formado por su sociedad, recibe, junto a una cultura y una historia, un sistema de actitudes y valores que regulan y determinan la vida social y personal”*. (Carpintero Capell, 2006, p. 14)

La circostanza della sua Spagna come possibilità e anche come problema, non solo per gli altri paesi, ma anche per se stessa come nazione, viene annientata dal tradizionalismo nel quale la nazione è sommersa da tre secoli, come egli stesso scrive:

“¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida”. (Ortega y Gasset, 2004e, pp. 792-793)²¹

²¹ Come si osserva, Ortega sta condannando un patriotismo che è statico, che non permette alla società, in questo caso al popolo spagnolo, essere una possibilità intellettuale per l’Europa, per tanto, non sta condannando la tradizione, ma il tradizionalismo, che chiude al popolo in sé stesso senza dare la possibilità di osservare da un’altra prospettiva la realtà che si sta vivendo, come invece ha fatto il grande Cervantes.

Il tema della possibilità spagnola è il tema della circostanza orteghiana, che permette avere una prospettiva diversa della realtà. Che tuttavia ci sia una possibilità nella teoria della realtà orteghiana, essa non implica la sua fatticità nella circostanza, ma piuttosto la condizione di possibilità per una nuova realtà circostanziale nella vita dell'essere umano.

Carpintero di fronte alla filosofia orteghiana afferma che essa inizia a costruire una risposta reale e possibile per la società spagnola, che allora era immersa nell'odio a causa della disintegrazione; e per il pensiero "europeo" positivista limitato ai fenomeni sensibili, di cui Ortega si occupa nella sua dottrina delle "scienze generali dell'amore" (Cfr. Carpintero, 2006, p. 15), che offre una risposta al pensiero antimetafisico e una nuova via – la ragione vitale – per l'esistenza dell'essere umano.

La negazione della possibilità è per Ortega il male della società spagnola, il quale non lascia formare in essa la cultura, né lascia che cultura – ammesso che ci sia – incida positivamente nella società. Nella teoria orteghiana non si può parlare separatamente di società e cultura, poiché esse, insieme, sono la possibilità dell'uomo come dinamismo della società.

Nella circostanza orteghiana prima dell'autoriferimento dell'io – che non sarebbe altro che una forma di idealismo cartesiano– come *ego sum* si trova la realtà, come ciò che dà un vero e proprio senso alla realtà circostanziale dell'io. Infatti, di fronte a Cartesio che affermava la "realtà" dell'io come certezza del mondo circostante, Ortega propone il fatto radicale che tale garanzia è costituita dalla «mia» vita, la quale non ha bisogno dell'io per essere reale, poiché è essa stessa la possibilità di realtà dell'io che si trova circostanzialmente nella realtà: *"El nuevo hecho o realidad radical es «nuestra vida», la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible"* (Ortega y Gasset, 2008a, p. 361). Il fatto del quale parla Ortega come fondamento indubitabile dell'io è la sua realtà vitale, alla quale solo è possibile riferirsi come la «mia» realtà in quanto propria, poiché è di essa l'io si impossessa per fondare la propria realtà vitale.

Nel riconoscimento della circostanza come realtà nella quale si trova «io», si fonda a sua volta la realtà della circostanza: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*” (Ortega y Gasset, 2004e, p. 757). Dire che la realtà dell’io si fonda nella realtà della circostanza (mondo), non è diminuire «io» ma situarlo in un spazio-tempo nel quale l’io si svolge in quanto realtà storica. Lo stesso Ortega chiarisce la frase celebre nella quale si poggia il fulcro del suo pensiero filosofico

“«Yo soy yo y mi circunstancia.» Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial [...] El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada”. (Ortega y Gasset, 2006i, p. 93)

Tutto ciò che non è la propria vita dell’«io», afferma Ortega, rimane come realtà secondaria, però, la circostanza a sua volta non è realtà secondaria, poiché la vita dell’«io» è in tensione con essa, costruendo così, secondo Garagorri, la struttura della vita stessa:

“La vida humana puede expresarse, según Ortega, diciendo que es «Yo y mi circunstancia»”. La mínima y necesaria estructura de la vida procede, pues, de la tensión entre un yo, el yo de cada cual, y lo otro, es decir, la circunstancia, que me constituye en su entorno y su álveo” (Garagorri, 1968, p. 33)

L’opposizione dell’io (in quanto realtà) alla circostanza (in quanto mondo reale) non vuol dire contraddizione. Il giovane allievo Marías chiarisce questo possibile fraintendimento dichiarando che “*Yo y circunstancia son reales en cuanto se oponen en función cada uno del otro; las cosas son circum-stantia, lo que está alrededor de mi, y están esencialmente*

referidas al yo” (Marías, 1969b, p. 341). L’allievo di Ortega propone un riconoscimento dell’io rispetto a quello che non è «io»; affermando che l’«io» non si costituisce dalla circostanza, invece è lui, che dandole un senso la “salva”, la assorbe nella propria vita.

Ortega antepone alla realtà in cui si trova l’«io», l’aggettivo possessivo «mia» per fondare la circostanza come parte della sua realtà radicale, che è la propria vita. Cartesio, invece, di fronte alla realtà che è l’«io», posiziona la sua capacità di dubitare su quello che non è «io»; egli dubita dell’«io» al quale appartiene sostanzialmente il carattere di realtà, per fondare l’affermazione del *cogito*. L’«io» cartesiano cerca una realtà della quale non poter dubitare, ma egli stesso sta in una realtà nella quale sta vivendo; però soprattutto cerca una realtà diversa da quella nella quale si trova pensando. Tale atto di cercare la realtà è l’atto stesso del vivere che si svolge nella realtà come fondamento dell’io e del *cogitare*, e lo stare vivendo è l’unico atto indubitabile dal quale non può prescindere l’essere umano per pensare.

Per tal motivo, il maestro Ortega afferma che “*La duda, la duda metódica, goteando nítricamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado*” (Ortega y Gasset, 2008a, p. 308). Quello che Cartesio fa alla realtà del mondo è affogarla nella non-realtà: egli conferisce ad essa un carattere che non le appartiene, un carattere soggettivista e irrealista.

Di fronte al metodo del dubitare, il maestro spagnolo propone il metodo ratio-vitalistico, nel quale il dubbio passa ad un piano inferiore rispetto alla realtà della vita come realtà vitale dell’essere umano. Il metodo orteghiano viene ad essere la realtà della vita stessa, nella quale l’io si sviluppa come manifestazione vitale di una realtà che alla fine sarà personale

“La razón vital es la vida misma, una y misma cosa con vivir [...] Su sentido se revela si consideramos esta otra frase: vivir no es tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Como la vida no está hecha sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre las posibilidades que nuestra situación nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de esta en su integridad; y esto es razón”. (Marías, 1969b, p. 348)

Nella propria realtà, l'essere umano non è neanche una possibilità di essa. Egli stesso è la manifestazione della realtà nel momento in cui sta vivendo. La ragione nella realtà dell'essere umano permette che la vita possa essere vissuta come realtà e come presente di tale realtà nella presenza della persona umana. È questo il senso della ragione vitale (cfr. Marías, 1969b, p. 355): dare ragione storica della vita umana nella sua personale manifestazione.

Il mondo e l'«io» in Ortega convivono, e in lui la spaccatura dell'uomo moderno non esiste più, la modernità è superata da una ontologia non biologista ma biografica dell'io, che racconta la propria storia e che si fa storia con essa nella propria circostanzialità. Come afferma lo stesso Ortega: “*Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad [...] es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias*” (Ortega y Gasset, 2006i, p. 93). L'io sta nel mondo nella sua circostanza e con essa *con-vive*. Ortega seppellisce il modernismo cartesiano della convivenza fra l'uomo e il mondo nella realtà radicale della vita:

“No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo — y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo [...] estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo”.

(Ortega y Gasset, 2008a, p. 344)

Il vivere insieme dell'io con l'umanità è quell'intimità relazionale raccontata da Unamuno nella convivenza fra *Don Quijote e Sancho*, nei quali il mondo e l'«io» hanno bisogno l'uno dell'altro per esistere.

“Ya está completado Don Quijote. Necesitaba a Sancho. Necesitábalo para hablar, esto es, para pensar en voz alta sin rebozo, para oírse a sí mismo y para oír el rechazo vivo de su voz en el mundo. Sancho fue su coro, la Humanidad toda para él. Y en cabeza de

Sancho ama a la Humanidad toda” (Unamuno, 1988, p. 194)

Per il maestro spagnolo la vita umana, che è stata nascosta dietro il pensiero idealista, ha bisogno di riprendere il suo posto non solo centrale ma determinante nella realtà stessa “*Frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma — es decir, la razón vital, porque, como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia*” (Ortega y Gasset, 2006c, p. 420). La vita umana si intende con la ragione e si vive ragionando, essa non è nemica della ragione come intendeva Unamuno.

In Ortega, la ragione svolge un compito centrale nella realtà radicale dell’essere umano (cfr. Guy, 1983, p. 291), poiché, la vita umana che accade nel presente, l’uomo la giustifica per mezzo del metodo della ragione vitale che giustifica a se stessa nel suo stare vivendo: “*Cualquiera que sea el modo como el hombre actúe, no tiene más remedio que justificar su actuación [...] Ahora bien, como vivir es, según Ortega, tratar con el mundo, la justificación del vivir debe incluir la del mundo en el cual se vive*” (Ferrater Mora, 1973, p. 79). Questo possiamo dire con le parole di Ferrater Mora che sia la vera e propria salvezza della circostanza, poiché essa è salvata dall’uomo in quanto è parte della ragione dello stare vivendo nel mondo.

La realtà dell’uomo sia in Ortega che in Unamuno supera l’egocentrismo moderno dell’io, perché lo mette in relazione col proprio mondo al quale è legato in quanto *circum-stantia* della sua realtà “L’uomo non deve essere concepito come una realtà ontologicamente indipendente, bensì come un essere strettamente ed indissolubilmente legato al mondo che la circonda” (Pellicani, 1971, p.21). Questa è l’unione radicale della quale fa parte la realtà integrale dell’essere umano, ovverosia, questa è la *re-legazione* tra realtà umana e realtà “*mundanal*” di cui si parlerà più avanti in merito alla filosofia zubiriana.

II.I. La ragione vitale: Ortega e il senso della vita umana.

Con Ortega si parla della ragione vitale come il nuovo metodo per fondare e capire la vita umana nella sua radicalità: “*La razón vital es, en suma, el método teórico con que entender la realidad radical y la estructura de su consistencia*” (Garagorri, 1970, p. 123). Questo

metodo non soltanto si occupa della vita umana in sé, ma anche di capire quello che accade alla vita nella propria circostanza, ossia il suo vivere. Questa azione, che si compie drammaticamente nella vita della persona umana, viene ad essere la situazione dell'uomo; il non-orientamento nella vita fa sì che l'essere umano cerchi il suo orizzonte, e il metodo adatto per il maestro spagnolo è quello della ragione vitale.

Nella teoria del maestro spagnolo il tema di dare un senso o un orizzonte alla vita è trattato diversamente rispetto a quanto scrive Unamuno: il primo cerca di dare un senso di orientamento, un nuovo orizzonte, alla vita della persona umana; il secondo, invece, con la sua teoria agonica che è lotta tra il vivere e il persistere, accoglie nelle proprie opere una visione verticale, ovverosia una visione divina della vita umana che, come detto prima, mette da parte la finitezza dell'essere umano. Infatti, Unamuno non si mette alla ricerca di un orizzonte per la vita, perché ciò significherebbe razionalizzare la vita stessa, e questo per il letterato spagnolo non può accadere.

Si può affermare, allora, che proprio qui avvenga il punto di rottura tra il pensiero agonico e tragico di Unamuno, e il pensiero drammatico *raciovitalista* di Ortega. Rispetto al pensiero orteghiano Fraile sottolinea che “*Razón vital, raciovitalismo, son nuevas expresiones que aparecen en la filosofía orteguiana, que se presentarán como la fórmula más acabada de su actitud filosófica*” (Fraile, 1972, p. 249). Ciò non vuol dire però che con Ortega comincia una nuova filosofia, poiché la sua speculazione si sviluppa dalla preoccupazione per la vita dell'essere umano che don Miguel aveva portato in Spagna.

La filosofia orteghiana della ragione vitale, come tutta la filosofia di allora, è una filosofia organica, che avanza cercando soluzioni ai problemi precedenti, non guardandoli dalla medesima prospettiva ma da una diversa angolazione. Come dice Herranz: “*Ortega encuentra un dato radical del universo, un dato como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de los antiguos, y del ser subjetivo o pensamiento de los modernos. El dato radical es: «Vivir»*” (Herranz, 2004, p. 241); questo

dato radicale all'essere umano, che è la sua vita, è anche il suo problema, perché egli deve cercare per essa un orizzonte.

Herranz analizza il problema orteghiano ponendolo di fronte alle due correnti di pensiero che allora racchiudevano nella teoria della conoscenza sia il problema dell'essere – l'ontologia – che quello della vita dell'uomo, facendo diventare l'ontologia una gnoseologia e non una teoria metafisica, come invece fa Ortega con la sua ragione vitale:

*“Si el pensar (P) es el resultado del ser (S), se cae en el **realismo** (P \in S)*

*Si el ser (S) es el resultado de pensar (P), se caen el **idealismo**” (S \in P)”*

(Herranz, 2004, p. 230)

Come detto prima, per affrontare tale problema Ortega pensa al *raciovitalismo*, non come una fuga dal problema bensì come una soluzione che è intrinseca alla realtà dell'essere umano. Non si può pensare in Ortega una teoria della vita umana separata dalla sua radicale circostanza, poiché è in essa che la persona umana sta radicalmente vivendo come processo intimo ed essenziale

“Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias.

La vida es una serie de hechos regida por una ley [...] La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor”. (Ortega y Gasset, 2005a, p. 568)

L'essenzialità della vita umana nella filosofia orteghiana si può apprezzare in maniera più completa nella relazione che si evince tra l'uomo e la sua circostanza, intesa come lo spazio più vicino e più prossimo nel quale l'essere umano non soltanto realizza la propria vita, bensì si realizza con la propria vita. Per Eduardo Nicol quest'ultima, la vita umana, è il centro della riflessione orteghiana:

“La prolongada secuencia de ideas que va presentando sobre la vida, que es su tema central, no expresa tan sólo el intento de constituir con ellas una teoría, sino además el de atender a la vida del contorno en sus modalidades más concretas; la de vigilarla y enmendarla; en suma, la de influir en su marcha. Su filosofía es una dialéctica vital”

(Nicol, 1961, pp. 127-128)

Non è per le molteplici idee sulla vita che Ortega diventa un grande pensatore per la Spagna; sono proprio le sue teorie su come dar ragione a questa vita con la vita stessa che si *sta vivendo*, che il maestro e le sue idee vengo apprezzate da gran parte dell’ambiente intellettuale: *“La razón vital es, en suma, el método teórico con que entender la realidad radical y la estructura de su consistencia”*(Garagorri, 1958, p. 123). La realtà radicale –per Ortega– è la vita umana, e la ragione vitale è la vita stessa, poiché la vita umana si spiega e si comprende soltanto mentre la si sta vivendo.

D’altra parte, circostanza fa capire all’essere umano stesso chi è lui, e come è lui; è proprio a partire dalla circostanza che si può comprendere chi è l’essere umano nella sua totalità: *“Ortega habla en efecto de cómo la circunstancia marca la vida del hombre y, desde ella, me entiendo cómo soy”* (Sánchez, 2016, p. 161). È vero, come asserisce Sánchez, che è dalla vita che si può capire l’essere umano, ma è dall’essere umano stesso che la vita, la quale è la sua circostanza, prende un senso vitale. Questo è precisamente il *raciovitalismo* orteghiano (che si allontana dalla visione tragica di Unamuno): dare senso con la vita che si sta vivendo alla circostanza vitale.

È allora valida la risposta che offre Fraile alla domanda sulla sistematicità orteghiana: lo studioso esamina la filosofia orteghiana nel suo complesso e afferma che rispetto al suo problema centrale, la vita umana, si può dire che in Ortega vi è un vero sistema: *“¿Tiene sistema Ortega? Si por sistema se entiende una visión peculiar de la realidad total, centrada en torno principio fundamental que la cohesión y sentido a todas sus derivaciones, ciertamente que Ortega tiene sistema”* (Fraile, 1972, p. 238). Non è che Ortega non abbia

un sistema vero e proprio, ma è dal suo tema centrale, la vita umana, che l'opera orteghiana prende il senso di sistema.

II.I.I Heidegger e l'influenza della ricerca esistenziale²².

Si è detto prima come Don Miguel de Unamuno sia stato fortemente influenzato dal pensiero kierkegaardiano e dalle ricerche esistenziali sulla vita in senso teologico e tragico. Per Ortega si deve invece dire che è stato grandemente influenzato —come del resto tutti gli autori a lui contemporanei — da Martin Heidegger e dalla sua ricerca sull'autenticità dell'esserci dell'essere.

Heidegger sviluppa questa ricerca interrogandosi — in maniera geniale — sul senso dell'essere (cfr. Marías, 1967, p. 415). Si tratta di una riflessione che lo porta verso un'ontologia esistenziale (cfr. Ferrater Mora, 1964, p. 821). Per il filosofo tedesco, non si tratta di tornare sulla ricerca dell'ente in quanto ente, sul fenomeno, piuttosto —afferma Marías— la ricerca heideggeriana verte sul senso e la fondazione dell'essere nella realtà: *“No se trata de los entes, sino del ser [...] Heidegger insiste de un modo especial [...] en que la cuestión fundamental es el sentido del ser. Lo demás es previo y sirve para llegar a esa cuestión”*.(Marías, 1967, p. 415)

Infatti, nel pensiero heideggeriano —afferma Francesco De Nigris—, la domanda sull'essere muove direttamente dall'esistere, e questo genera nel filosofo tedesco l'analitica esistenziale:

“Da por hecho Heidegger que la pregunta por el ser es algo que le va intrínsecamente al existir, con lo cual, para alcanzar el sentido general del ser y una ontología fundamental,

²² L'obiettivo di questo capitolo non è approfondire la teoria heideggeriana dell'essere, né paragonare i due pensatori —Heidegger e Ortega—, bensì mostrare l'influenza che ebbe il pensiero di Heidegger nella costruzione della teoria orteghiana della ragione vitale.

hay que aclarar previamente el ser mismo del existir; de ahí la analítica existencial que impulsa su pensamiento” (De Nigris, 2012, p. 125)

Quello che effettivamente interessa a Heidegger è l'essere. Il modo in cui lo affronta, in *Essere e tempo* (1927), è l'indagine sul *Dasein*, come *essere-nel-mondo*, che viene a sua volta assorbito dal proprio mondo, da sé stesso, ponendo sé stesso come fondamento: “l'Esserci – afferma Heidegger – è assorbito dal suo mondo. Questa immedesimazione col mondo e l'in-essere su cui si fonda, determinano l'essenza del fenomeno relativo alla domanda «chi è colui che è nella quotidianità dell'Esserci?»” (Heidegger, 1976, p. 148). Adriano Fabris osserva come l'esserci –che è l'«io»– del quale parla Heidegger sia assorbito dal mondo stesso come parte e fondamento di esso: “questo ente si è venuto configurando come l'ente che, di volta in volta, *io* sono. Si tratta però [...] di un io che risulta costantemente immerso nel proprio mondo, quasi «assorbito» (*benommen*) da esso”. (cfr. Fabris, 2000, pp. 103-104).

Una prima differenza emerge fra i due pensatori: per il filosofo tedesco l'essere si manifesta nel mondo, ovvero è esso stesso (il mondo) a essere fondamento dell'essere nel mondo (cfr. Heidegger, 1976, p. 148); per il pensatore spagnolo l'essere non fonda se stesso. Come egli afferma; “*la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*” (Ortega y Gasset, 2004e, p. 756). Non è l'«io» a fondare il suo stare nel mondo, invece è il mondo –in questo caso la circostanza– ad essere fondamento dello stare nel mondo dell'essere umano, e dello stare installato nel mondo, dovendo insomma assumerlo come compito, assorbirlo come destino proprio. In Ortega l'«io» viene ad essere qualcuno concreto che sta vivendo una circostanza concreta con la quale si identifica e che riempie di senso quando la sta vivendo.

Seguendo Heidegger, Fabris afferma che l'«io» è un'indicazione formale di rapporto, è una apertura dinamica verso il reale:

“[...] più che nel senso di un concetto, il termine «io» dev'essere inteso al modo - dice Heidegger - di una indicazione formale. Questo termine, infatti, non serve a determinare un ente (neppure quell'ente che presume di determinare se stesso), ma semplicemente indica, cioè apre la direzione di un possibile rapporto senza anticipare alcun contenuto (magari perché esso sfugge a ogni determinazione)”. (Fabris, 2000, pp. 105)

Sembra dunque che quello che fa l'«io» sia aprirsi in maniera costitutiva ad una possibilità relazionale.

In Ortega invece, il tema dell'essere possibilità si presenta in maniera particolare: la persona umana si apre alla possibilità circostanziale che appare come orizzonte reale grazie alla propria immaginazione o fantasia, e questa possibilità di orientarsi, afferma Jesús Conill, non è riferita all'essere ma alla vita:

“Porque ahora la cuestión primordial no es la del ser, sino la vida; se parte de la peculiar animalidad del hombre; se destaca la fantasía como la facultad primordial y la iniciativa en la elección dentro de las circunstancias y posibilidades; y se abre a un horizonte de esperanza activa”. (Conill-Sancho, 2012, p. 171)

Il *Dasein* heideggeriano, afferma Fabris, si manifesta come interpretazione di una realtà che è anzitutto presente: “Dal canto suo Heidegger intende il termine *Dasein* in un senso letterale: per lui esso indica, propriamente, il *Da* del *Sein*, il *ci* - vale a dire il luogo dell'apertura e del determinarsi attraverso una comprensione - dell'«essere»” (Fabris, 2000, p. 52). In Ortega, al contrario, questa realtà, che è la realtà radicale dell'essere umano, è la propria vita, non l'ente né il presente; tale realtà vitale è storica, ma è anche futuribile per la possibilità che ha l'essere umano di progettarsi verso quello che potrebbe essere.

In Heidegger l'essere del *Dasein* è relazione con altri (cfr. Ferrater Mora, 1964, p. 822). Anche in Ortega l'«io» si intende in relazione con il proprio mondo (circostanza), ma soprattutto come relazione con l'altro, come realtà sempre nuova e aperta alla possibilità di

progettarsi per l'alterità. La realtà vitale dell'«io» non è chiusa in sé, e pertanto non è la vita a dare senso a sé stessa; la realtà vitale è colmata di senso grazie all'apertura relazionale che avviene nel vivere la propria realtà circostanziale con l'altro. Come dichiara Ortega: “*La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (=próximo)*” (Ortega y Gasset, 2006a, p. 650). La ragione vitale sta nel giustificare questa possibilità circostanziale che è l'apertura dell'io verso l'alterità, che si cerca di conoscere e di apprendere in quanto realtà.

Con questi autori l'approccio razionalista e positivista viene radicalmente criticato, dal momento che esso non è riuscito ad affrontare in profondità quelli che erano i problemi filosofici più profondamente rilevanti di allora: il problema dell'essere e la questione dell'esistenza. Trascurare tali problemi ha creato la crisi razionalista, che appunto, come afferma Antonio Gutiérrez, fa spazio all'esistenzialismo: “*la crisis de la razón racionalista y positivista que cultivó la ilustración estaba ya escrita en su propia constitución racionalista. La razón ilustrada dejó sin atención la existencia, debido a que no pudo conocer su hondura, sentido y complejidad*”. (Gutiérrez Pozo, 2012, p. 235)

II.I.II. Ortega e il raciovitalismo nell'esistenza umana.

Nella filosofia orteghiana si potrebbe dire che rispetto alla ricerca heideggeriana si deve fare un passo indietro, perché per il maestro spagnolo l'essere non si dà nell'essere ma nella vita, che diventa in Ortega la realtà radicale dove radicano tutte le altre realtà. Come asserisce Antonio González: “*la «vida» de Ortega no se identifica con el Dasein heideggeriano. Ortega, como Heidegger, entiende que el concepto tradicional de existencia como sistire extra causas, es inadecuado para describir la realidad radical*”. (González, 1997, p. 376). L'essere è l'elemento connaturale e costitutivo della vita umana stessa. Di esso la vita umana è la realtà fondante, e grazie ad essa l'essere umano si trova a vivere “esecutivamente”, cioè in atto:

“Ahora bien, si la vida no es coexistencia, sí puede sin embargo ser entendida, en sentido estricto, como existencia, pues la vida es en realidad la realidad fundante, autosuficiente, independiente, aunque lo es incluyendo en sí misma la vinculación constitutiva entre yo y circunstancia. En este caso, la vida sí es existencia, pero lo es en el sentido más clásico del término, y no en el sentido "abstruso e incontrolable" de la filosofía existencial. La existencia no es el "ahí del ser, su desvelación originaria, sino pura ejecutividad”

(González, 1997, p. 377).

Ortega, cerca di andare oltre la ricerca ontologico-esistenziale heideggeriana con la propria teoria della ragione vitale, la quale è la realtà primaria, si potrebbe dire il fondamento del *Dasein*. La vita nel filosofo spagnolo è la realtà dell'essere umano che con la sua ragione vitale salva la sua circostanza, ossia il suo mondo:

“La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente sí mismo. Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza”. (Ortega y Gasset, 2010, p. 246).

Il metodo *raciovitalista* orteghiano è la chiusura sia del realismo che dell'idealismo moderno. Il metodo orteghiano, secondo Sabino Fueyo, è la risposta all'opposizione moderna:

“Solución integral que nos presenta Ortega frente a la oposición realismo-idealismo. Lo que en otros términos, quiere decir: No podemos prescindir de la razón, de esa «acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad»; pero ha de estar condicionada por la vida”. (Fueyo, 1949, p. 4).

Col *raciovitalismo*, insomma, il maestro Ortega cerca di leggere l'essere con la ragione che condizionata, o meglio, potenziata dalla vita stessa offre un senso e un orizzonte vitale

all'esserci dell'essere, che non è più un *Dasein* inteso come qualcosa di esterno all'essere, bensì l'essere stesso.

La dicotomia e il "litigio" tra ragione e vita (cfr. Fueyo, 1949, p.4) diviene con Ortega il fulcro del *raciovitalismo*. In esso Ortega vede l'esistenza umana come drammaticità piuttosto che come tragicità (cfr. Malishev & Herrera, 2010, p. 234), poiché il dramma nell'essere umano avviene concretamente quando egli ha a che fare con la propria vita. Questo dramma, che accade perché il vivere nell'essere umano non avviene soltanto qui ed ora, si dà quando questi, vivendo qui ed ora, vede la possibilità di progettarsi verso il futuro:

“El vivir es siempre un vivir aquí y ahora, y este aquí y ahora es incanjeable, y, a la vez, amplio, porque la vida es sólo la necesidad, pero también libertad: una necesidad que nos ofrece un repertorio de posibilidades, y nosotros al aceptar esta fatalidad nos decidimos por un destino. Por eso la vida es futurición: se ejecuta hacia delante y el pasado y el presente se descubren en relación con el futuro. Se puede decir que la vida comienza por ser lo que aún no es, es preocupación y cuidado, un ocuparse por anticipado” (Malishev & Herrera, 2010, p. 234-235)

La ragione vitale orteghiana presenta – si può dire – tre momenti: il primo, il vivere qui ed ora, il secondo, quello volto a giustificare questo momento con la ragione, e il terzo, che mira a progettare questo momento con l'immaginazione e la fantasia, dando spazio alla drammaticità dell'essere umano:

“el futuro es el horizonte del presente en que todo es problemático, incierto y preñado de presentimientos indefinidos; mientras que el pasado es una base sólida, un camino seguro y cotejando con él su ruta, el hombre se mueve hacia adelante”. (Malishev & Herrera, 2010, p. 232)

L'essere umano programma la propria vita in avanti, ed è in questo superamento temporale che può creare progetti grazie all'immaginazione e alla fantasia. Il voler essere che in Ortega

è un protendersi verso il futuro, è creato dalla fantasia dell'essere umano come parte dell'esecutività della vita umana, che non si ferma nel momento presente.

Questo è il metodo della ragione vitale: dare per mezzo della ragione una giustificazione, con sguardo aperto al futuro, di quello che si sta vivendo nel presente: “*Y lo que llamamos «razón» no es sino fantasía puesta en forma [...] La fantasía crea proyectos, a los que llamamos «ideales», es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser*”. (Gutiérrez Pozo, 2012, p. 170). La ragione non blocca il fluire vitale nell'essere umano perché egli, grazie alla propria realtà vitale, fluisce con la vita stessa (cfr. Villacorta, 2000, p. 88). La ragione viene a giustificare le diverse scelte che fa l'essere umano nella propria vita, e proprio questo è la ragione vitale: il farsi con la propria vita.

Ortega afferma diverse volte che la vita che all'essere umano gli è stata data, ma non fatta. Ribadisce che egli stesso –l'essere umano– deve farsela, e riempirla di senso per mezzo dell'esperienze vitali, che sono le possibilità che ha la persona nel vivere la propria circostanza:

“Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia —repito—, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad”. (Ortega y Gasset, 2010, p. 161)

La circostanza vitale è la possibilità che ha l'essere umano per vivere: egli deve fare (direi anche inventare) la propria vita, e questa possibilità creatrice del futuro esiste grazie alla ragione, che non si può mai slegare dalla vita come da ciò che essa attua in maniera vitale. Come afferma Fraile:

“El hombre no debe olvidar que su razón es producto vital, un instrumento de que le ha dotado la vida en su desarrollo creador [...] Por esto la razón debe emplearse vitalmente, en estrecho contacto con la vida, y no como instrumento puro desligado de su propia e intrínseca naturaleza. La razón pura debe ceder su puesto a la razón vital. La razón pura, desligada de la vida, es una aberración. La razón vital y, por lo tanto, su uso debe también ser vital (raciovitalismo)” (Fraile, 1972, p. 249-250)

La possibilità dell'esperienza vitale ritorna nell'opera orteghiana come il destino che l'essere umano deve assumere. Il destino è forzosamente drammatico, dato che rappresenta la possibilità in questo momento, qui ed ora, alla quale l'essere umano non può rinunciare. È in questo scegliere le diverse possibilità che nell'essere umano nasce e si sviluppa la drammaticità, che per Ortega è la radice esistenziale della propria vita:

“vida, en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no biológico — si por biología se entiende la psico-somática —, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre [...] teniendo que ser²³ en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar²⁴ siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad”. (Ortega y Gasset, 2010, p. 162)

La vita del maestro spagnolo non è una vita d'essere nella circostanza, quanto piuttosto di stare installato nella circostanza: lo stare fa dell'essere che sta vivendo nel mondo una realtà

²³ Evidenziato da me.

²⁴ Evidenziato da me.

Il testo precedente può essere fondamentale nella spiegazione esistenziale orteghiana. Egli non intende l'essere come ciò su cui si fonda la circostanza, e neanche lo intende come un essere passivo nella circostanza o mondo, lasciandosi “mondeggiare” da esso. Ortega intende l'essere piuttosto come qualcuno che sta vivendo nel mondo, ed *esta siendo* nel mondo. È su questo punto il cambiamento fondamentale rispetto ad Heidegger: non è più l'essere ad essere “mondeggiato”, ma è il mondo che diventa realtà vitale per l'essere. In questa prospettiva si può parlare di *raciovitalismo* invece che di esistenzialismo.

vitale che sta facendo e progettando col mondo. Ambedue non si capiscono senza l'altra. Il mondo, la circostanza, la vita, perché siano tali devono essere riferiti non a qualcuno in astratto, bensì a «me», poiché «io sono io» con la circostanza che mi racconta in maniera biografica.

L'influenza di Heidegger porta Ortega verso un esistenzialismo vitale, nel quale il *Dasein* non è visto più come *Dasein* – quello che è prima dell'essere ed è ragione di sé – bensì come vita (cfr. Fabris, 2000, pp.77-78); ossia come quello che è *prius* all'essere, che viene dotato di senso non da sé stesso ma dalla persona che sta vivendo; è su questo punto che si dà il vero allontanamento tra il filosofo dell'Escorial e il filosofo della Foresta Nera, come mostra Conill:

“Ortega tampoco se dejó seducir por la omnimoda ontologización heideggeriana, sino que imprimió una potente vitalización, en la que la perspectiva dominante y el centro de gravedad lo constituía el quehacer vital (la vida fáctica y la experiencia de la vida). Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la «viviente utopía» de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía”. (Conill-Sancho, 2012, p. 172)

Come si è visto, in questo capitolo quello che veramente ci si è sforzati di mostrare è l'organicità della filosofia non soltanto spagnola, ma della filosofia in generale: si passa dalla realtà esistenziale alla realtà vitale, si supera il modernismo e “*Se inicia la filosofía con una nueva idea de Ser, una nueva ontología, la ontología del vivir*” (Herranz, 2004, p. 242). Si passa da una staticità dell'essere al “carattere operativo” e performativo della vita umana stessa.

Heidegger rappresenta il passaggio dall'ente all'essere e con Ortega si passa dall'essere dell'esserci alla realtà radicale e primaria dell'essere per mezzo della ragione vitale, che è la vita umana. Come afferma Conill “*Para ello no es preciso ontologizar, sino vitalizar e*

historizar en una especie de raciovitalismo histórico [...] Lo cual implica una recuperación de la razón misma, pero no de la razón pura, sino de la impura por ser «experiencial». (Conill-Sancho, 2012, p.171). Questo filosofo apre in Spagna al pensare la vita umana come realtà primaria con la quale l'essere umano deve fare i conti. La vita all'essere umano è data ma non fatta; egli, come animale fantastico (cfr. Ortega y Gasset, 2009. p. 1367) , deve fare la sua vita nella realtà progettandosi con essa.

Come vedremo più avanti, la questione della realtà primaria diventerà in Zubiri un problema fondamentale, poiché egli afferma che la realtà – sia in dialogo con Heidegger che con Ortega – è prima (*prius*) dell'essere e della vita: “*El hombre no nace solo a la vida sino que nace a la realidad como realidad*” (Zubiri, 2006, p. 40). Insomma, il problema della vita umana in quanto realtà non è in dubbio, soltanto che Zubiri cercherà di elaborare una metafisica della realtà partendo dall'intelligenza senziente con la quale l'essere umano si realizza nella realtà.

II.II. Il carattere “*ejecutivo*”²⁵ della vita umana.

La vita umana, per il filosofo spagnolo, è la realtà primaria in cui l'essere umano sta, e pertanto la vita è la sua realtà radicale con la quale egli deve realizzare se stesso mentre sta vivendo:

“[...] la vida no es sino quehacer. No nos hemos dado la vida, sino que ésta nos es dada; nos encontramos en ella sin saber cómo ni por qué; pero eso que nos es dado —la vida—, resulta que tenemos que hacérselo nosotros mismos, cada cual la suya. O lo que viene a ser lo mismo: para vivir tenemos que estar siempre haciendo algo, so pena de sucumbir.

²⁵ In questo lavoro la persona in quanto essere vitale è considerata come “*quehacer*”, e nell'essere umano questa attività da parte di Ortega è osservata come il “*carácter ejecutivo*”. Nella lingua italiana “*esecutivo*” fa riferimento principalmente al potere che aspetta al governo, e non all'agire personale dell'essere umano; per tanto, in questa sede si utilizzerà “*carattere operativo*” che fa riferimento principalmente all'agire umano nella sua attività vitale che è il vivere invece di “*carattere esecutivo*”.

Sí, la vida es quehacer. Sí, la vida da mucho quehacer, y el mayor de todos, acertar a hacer lo que hay que hacer". (Ortega y Gasset, 2006g, p. 351)

È interessante osservare come in Ortega il termine "vivere" è collegato al verbo "fare"; infatti, per il filosofo vivere è fare qualcosa con la vita stessa. L'essere umano si trova nella vita, ma essa non è una realtà fatta o finita, piuttosto è la realtà che l'essere umano deve fare. In questo senso si può dire che la realtà vitale dell'uomo pertanto è *da farsi*²⁶, come compito della sua propria esistenza:

²⁶ È opportuno spiegare il termine spagnolo "quehacer", utilizzato non solo dal maestro Ortega ma anche dal suo discepolo Marías, che, in questa sede si traduce come "da farsi", perché spiegando detto termine si può giustificare così la sua traduzione in lingua italiana.

Il termine "quehacer" è definito dal *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) come: "Ocupación, negocio, tarea que ha de hacerse", ed è in questo senso che ambedue filosofi utilizzano il termine, in riferimento alla vita come compito che deve farsi nella realtà della persona umana. Ortega y Gasset, per citare soltanto un esempio, utilizza detto termine in una conferenza chiamata *El quehacer del hombre* (1932), dove mostra come la vita nell'essere umano è il "quehacer" principale. All'inizio di detta conferenza egli afferma: "La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa" (Ortega y Gasset, 2006h, p. 86). Marías d'altra parte nella sua *Historia de la Filosofía*, riguardo alla filosofia orteghiana afferma che il maestro ha corretto la tesi idealista affermando che non è l'io la realtà radicale, bensì il "quehacer" dell'io, ossia la sua vita è la realtà radicale (Cfr. Marías, 1967a, p. 436). Nell'opera *Antropología Metafísica* (1970) Marías si riferisce alla vita come a una invenzione che deve "hacerse", poiché essa non è creazione dal nulla e quindi deve "hacerse" con le cose, con la circostanzialità: "La vida es invención circunstancial; no es creación, porque nunca es «de la nada», sino un hacerse con las cosas" (Marías, 1982, p. 178). Siccome la vita –sempre dalla prospettiva maríasiana– non fa se stessa da sola, poiché non si parla di un egocentrismo o di un vitalismo, la vita è co-implicazione dell'altro, la vita è essenzialmente per Marías relazione con le cose, ma soprattutto con l'altro. (cfr. Marías, 1962c, p. 191).

Nella traduzione all'italiano del termine "quehacer" Russo nella sua opera *Corporeità e Relazione*, propone il termine "da farsi": "Questa [la vita umana] ha una dimensione drammatica, in quanto è, ma allo stesso tempo, diviene, è da farsi, ha carattere di struttura, ma non in senso aprioristico: è l'ambito in cui si danno certe realtà, che non sono proprie della specie, ma di quella particolare vita – la mia, la sua – che si realizza pertanto disgiuntivamente, in modo assolutamente originale". (Russo, 2012, pp. 109-100). Non credo sia la traduzione più fedele al significato che il termine ha in spagnolo, ma in italiano non vi è una parola che ne colga pienamente il senso. Pertanto credo che la traduzione della studiosa sia un grande tentativo di cogliere il senso dello spagnolo nella lingua italiana. Per tal motivo in questo lavoro si continuerà ad utilizzare la sua traduzione.

“A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además no es sino ese quehacer que da a cada cual, y un quehacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido que trasciende todos los demás. Porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no se es sino esa actuación. El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna”. (Ortega y Gasset, 2006d, p. 573)

Ortega riconosce il carattere esistenziale dell'essere umano, che non è però soltanto esistere e stare lì —come il *Dasein* heideggeriano—. Infatti, l'essere umano esiste poiché vive fuori di sé (“*ex-siste*”)²⁷ e non dentro di sé come se fosse solo un essere spirituale. Vivere, quindi, significa per il filosofo spagnolo inventare la propria esistenza con la vita stessa, è per tal motivo che la vita è *da farsi*, e anche inventarsi con la vita stessa:

“La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa [...] La vida

²⁷ Il filosofo spagnolo col termine “*ex-sistere*” fa la differenza tra la vita umana e la vita di Dio che è —secondo il filosofo— una vita interna: “*La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse' en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. Ésta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida —es beatitud, felicidad. Dios se da el gusto de ser sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera —porque no vive. La contraposición surge en el caso del hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El dentro, el «sí mismo» no es una cosa espiritual frente a las cosas*” (Ortega y Gasset, 2006, pp. 147-148)

verdadera es inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y, a la vez, este invento no puede ser caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de «hallar». Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida” (Ortega y Gasset, 2006d, p. 86)

L'essere umano deve scoprire la “*trayectoria*” della propria vita –secondo Ortega– mentre sta vivendo, ma essa, la vita, è drammatica poiché da essa, non si sa cosa ci si può attendere. È per tal motivo che per l'essere umano la vita è “*quehacer*”, poiché essa è imprevedibile – come si vedrà più avanti, la vita si può progettare, ma non prevedere–.

L'essere umano fa la propria vita mentre sta vivendo, e questo accade nel presente. Secondo De Nigris, questo fa della vita una realtà biografica, una realtà non solo vitale, non solo umana, non solo una realtà, ma la «mia» realtà: “*La razón de la ejecutividad de la vida es teoría de lo imprevisible, no vivido, de ahí que «vida» significa algo no hecho, un quehacer que se está haciendo en un presente irrepetible, biográfico*” (de Nigris, 2020, p. 1079). Infatti, la vita umana in quanto realtà data ma non fatta significa per l'essere umano un fare, ed è qua dove si trova il carattere “operativo”, realizzativo dell'essere umano, e per tanto biografico. L'«io» della circostanza orteghiana non è una realtà a sé stante, è un farsi con la realtà che sta vivendo, con la realtà che sta inventando.

L'«io» che sta vivendo nel presente è *da farsi* con la circostanza. Si è appena detto che l'uomo in quanto esistente deve inventarsi con la sua realtà. Per questo in Ortega si parla di co-esistenza tra l'«io» e la circostanza e non semplicemente di esistere. Questa situazione di co-esistenza è per Ortega una realtà dinamica, che significa non semplicemente stare accanto o fuori della propria realtà, bensì “*estar siendo con*” la propria realtà che è la propria vita:

“Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo

ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual». (Ortega y Gasset, 2008, p. 350)

Lo stare nel mondo è uno stare vivendo dell'«io» col mondo. Questo accade nella realtà della vita, che manifesta quindi il suo carattere operativo . “*La vida es quehacer. No se trata de que la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer*”. (Ortega y Gasset, 2006e, p. 143). La vita è co-esistere col mondo, in tale co-esistenza accade l'atto relazionale dell'«io» col mondo. Infatti la relazione mostra l'essere operativo dell'essere umano (cfr. González, 1997, p. 337). La relazione è azione, la relazione nell'essere umano è insomma “*estar viviendo*”.

Cap. III. Ortega e l'intimità dell'essere umano.

“El hombre tiene como vocación asegurar su circunstancia y realizarse en su seno como persona” (Guy, 1983, 289)

Per Ortega la realtà dell'essere umano non sfugge alla realtà mondana, dato che essa è parte integrante dell'essere umano ma non è l'essere umano intero. L'integralità della persona umana è vista da Ortega come una struttura che si manifesta nell'intimità umana, ed è questo –la mondanità e l'intimità umana– ciò che il maestro vuole indagare fino in fondo non come due cose separate ma come momenti connessi tra di loro. *“La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana”*. (Ortega y Gasset, 2004b, pp. 569-570)

La ricerca antropologica orteghiana non vuole rimanere nel superfluo, bensì vuole andare oltre l'intimità della persona umana, per conoscere non solo la sua circostanza ma anche il suo progetto futuro, e soprattutto l'«io» che sta vivendo tale circostanza. Per tale scopo il filosofo spagnolo utilizza la metafora di un terreno, per cercare di spiegare le diverse tappe della persona umana. Ortega, come se fosse un topografo, vuole entrare nell'intimo della persona percorrendo i tre tipi di terreno che si trovano nella persona stessa: “vitalità, anima, spirito”, facendo così una sorta di divisione tripartita della realtà vitale nella persona umana.

Ortega chiama anima carnale –la psiche che è unita al corpo– quella vitalità che a sua volta è per il maestro spagnolo il fondamento della persona:

“A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar "vitalidad", porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren”. (Ortega y Gasset, 2004b, p. 570)

Conill facendo riferimento alla divisione orteghiana della realtà vitale, afferma, che tale realtà non è una teoria, piuttosto un fenomeno, che si manifesta nella peculiarità dell'essere umano:

“Esta vitalidad o fuerza vital, en la que se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, según Ortega, constituye un “fenómeno” y un “hecho” (no una hipótesis o una teoría), el hecho de la vitalidad y el cuerpo humano”.(Conill Sancho, 2015, p. 498)

Il filosofo spagnolo cerca infatti di osservare in maniera olistica la realtà dell'essere umano, facendo riferimento a tre «yo» diversi che, però, si integrano nella persona: *“un «yo» de la esfera psicocorporal, un «yo» del alma, un «yo» espiritual o mental”* (Ortega y Gasset, 2004b, p. 579) . Essi, come afferma Conill, si articolano all'interno della persona stessa. (cfr. Conill Sancho, 2015, p. 500)

La tettonica dell'intimità personale analizzata da Ortega come una struttura integrale nell'essere umano è vista da Savignano come una ricerca integrale che attua il pensatore spagnolo sull'essere umano

“L'antropologia orteghiana [...] rifugge dai riduzionismi sia biologico-naturalistici – poiché l'uomo non è solo natura, ma ha natura – sia di ispirazione idealistica – dove manca una adeguata considerazione dell'individualità personale – sia di tendenza spiritualistica e sostanzialistico-ilemofica dal momento che l'uomo non è la sua anima [...] bensì consiste nella sua vita personale ed intrasferibile, in perenne *fieri* in conforonto-scontro con la circostanza alla ricerca della propria vocazione” (Savignano, 1996, p. 45)

Per quanto riguarda, ad esempio, il riduzionismo biologico del suo maestro Uexküll, Ortega lo supera cercando nell'antropologia della persona umana non l'intimità della propria natura, bensì l'intimità della propria personalità, che si manifesta nella presenzialità che è corporale. Ortega non cerca più un «che» bensì il «chi», che è personale edstorico come manifestazione della realtà radicale che è la vita.

Da questa vitalità che si incarna nell'intimità della persona umana, si alimenta la sua integralità, cioè la sua realtà radicale nel suo stare vivendo la propria circostanza

“A este alma carnal (la psiche che sta nel corpo)²⁸, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar "vitalidad", porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren”. (Ortega y Gasset, 2004b, p. 570)

Nell'antropologia del maestro non vi è spazio per la divisione anima-corpo, perché essi si fondono in tutt'uno nella corporeità della persona umana, e nell'atto di vivere la propria circostanza come realtà radicale in cui la persona si manifesta come intimità umana. Al maestro interessa la ricerca integrale dell'essere umano, ed è per questo che lui, “topografo”, analizza per zone (cfr. Ortega y Gasset, 2004b, p. 570) l'essere umano, non dividendolo ma pensandolo nella sua totalità.

In Ortega non si tratta di dividere l'essere umano in diverse parti, ma di percorrere le diverse tappe –come detto prima– che in lui si trovano fino ad arrivare all'anima corporale come sottosuolo dell'intimità.

Questo possiamo dire che sia il percorso per l'“*intracuerpo*” che il maestro spagnolo opera per arrivare al principio sublime dell'intimità e della vitalità dell'essere umano che è lo spirito “*Llamo espíritu conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad*”. (Ortega y Gasset, 2004b, p. 575).

Le tre tappe – accennate precedentemente – non si possono considerare in maniera separata l'una dall'altra, poiché formano una sola realtà, ed è la realtà vitale dell'essere umano. La “topografia” che Ortega fa dell'essere non ha come fine quello di dividerlo e di capire la sua vita senza la sua anima, o il suo spirito senza i suoi atti: esse –vitalità, anima e spirito–

²⁸ Le parentesi sono mie.

possiamo dire, sono connesse tra di loro, e hanno un filo comune che le accumuna alla realtà radicale, che si manifesta come intimità nella vita della persona umana.

III.I. La metafisica orteghiana come possibilità nel problema del vivere.

Nella ricerca di orizzonte l'essere umano fa metafisica della propria vita, ed essa è metafisica poiché è nella “*futurición*” come carattere progettante della persona umana che essa cerca il proprio orientamento, poiché l'uomo nella sua condizione naturale è disorientato. Lo stesso Ortega chiarisce la radicale situazione di disorientamento dell'essere umano quando afferma: “*La metafísica [...] consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece implicar que la situación del hombre consiste en una radical desorientación*”. (Ortega y Gasset, 2008b, p. 564)

L'orientarsi nella vita l'essere umano lo raggiunge quando egli si progetta in avanti, quando si propone degli obiettivi da compiere. Essi non si compiono nel presente, ma nel presente del futuro che ancora non c'è, ossia, nell'immaginazione. La vita dell'essere umano in Ortega è metafisica perché essa va sempre in avanti, non si può vivere andando verso il passato. Il progetto vitale dell'essere umano per il maestro spagnolo è metafisico, perché è la vita stessa: “*vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él [...] y vamos a caer en el pasado, al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y realizarlo*” (Ortega y Gasset, 2006c, p. 444)²⁹. Non è che la realizzazione del futuro sia il passato, ma è dal passato nell'immaginazione della persona umana che inizia a formarsi il futuro.

Dal passato che adesso è presente alla persona umana deriva un compito importantissimo, quello di decidere ciò che vuole essere dopo. Ecco precisamente il carattere di “*futurición*”

²⁹ Questo stesso testo Ortega lo presenta in maniera integrale al primo Congresso dell'Unione di Nazioni Latine. (cfr. Ortega y Gasset, 2010, p. 359)

della vita umana: l'essere umano progetta nella sua vita quello che vuol essere e da quel presente decide come arrivare a quel futuro:

“Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro [...] nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que [se] ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro” (Ortega y Gasset, 2008a, p. 358)

Per Ferrater Mora dal testo orteghiano si evince come il futuro abbia in Ortega un predominio sul presente che la persona umana sta vivendo (Cfr. Ferrater Mora, 1973, p. 105). Però, attenzione: non è che all'essere umano non interessa la vita presente, poiché è da essa – dal momento presente che l'essere umano sta vivendo– che il passato ha un senso e il futuro inizia a prendere forma (cfr. Ortega y Gasset, 2008b, pp. 607-608). Nella filosofia orteghiana, il vivere in sé è una realtà per sé, ove il suo ultimo scopo non è sapere bensì esperienza come manifestazione del vivere:

“Vivir es esa extraña realidad, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es difícil, sentirse vivir, saberse existiendo; dónde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual” (Ortega y Gasset, 2008b, p. 571)

Da questo testo si possono evincere due cose molto importanti che manifestano in maniera evidente il carattere della metafisica di Ortega: che vivere è *sentirsi* e a sua volta *sapersi*, ed essi sono due aspetti di un unico momento – riprenderemo questo punto con X. Zubiri –; sentirsi è vivere in Ortega e sapersi non vuol dire conoscenza, bensì esperienza. In questa affermazione il filosofo spagnolo fa un riferimento diretto alla metafisica di Aristotele

“Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”³⁰ (Aristotele, *Metafisica* A 1, 980a), nella quale il sapere è il desiderio ultimo dell’uomo. Invece per il maestro spagnolo non sarà più il sapere il desiderio ultimo dell’uomo, bensì il vivere che si manifesta nella presenzialità della persona.

III.II Una precisazione: la *propia vida*, esperienza radicale.

Un punto importante da chiarire è l’ispanismo “*propia vida*”, che in questo lavoro si sta traducendo impropriamente ma al contempo intenzionalmente col concetto di “*propria vita*”. A un primo sguardo questo problema potrebbe sembrare soltanto un problema grammaticale, però, a uno sguardo più attento, si rivela come il problema, si può dire, sostanziale.

Nella lingua italiana per riferirsi correttamente alla vita come «mia» ci sono almeno due forme: “vita stessa”, o “vita propria”; tuttavia se si utilizzassero questi concetti nella lingua italiana per riferirsi al concetto spagnolo, sfuggirebbe il carattere primario e principale della vita che sono «io» e non la vita stessa. È vero che la vita è “*prius*” rispetto all’essere umano, ma perché si possa parlare di vita umana si deve fare riferimento alla vita di qualcuno, alla «mia» vita. Come afferma Maria Teresa Russo:

“La nozione di vita non va intesa in senso biologico, ma biografico: non si tratta della vita in generale, ma della propria vita, che include le circostanze in cui si svolge e che d’altra parte non va confusa con la traiettoria biografica, che già comporta una selezione di scelte e di percorsi all’interno delle possibilità a disposizione”. (Russo, 2012, p. 105)

Il concetto spagnolo della “*propia vida*” rimanda alla “stessità” della vita *non per sé* ma *in sé*. Ciò vuol dire che la vita e la persona che la sta vivendo sono collegati, perché sono «io» che sperimento la vita nella «mia» realtà, ed è nella «mia» esperienza vitale il luogo dove si trova il senso biografico di essa. Per mantenere tale carattere d’intimità tra la «mia» vita e

³⁰ “*Tutti gli uomini per natura tendono al sapere*” (Cfr. Reale, 1997, p. 3).

«io» come colui che fa propria la l'esperienza vitale, si continuerà ad utilizzare il termine spagnolo *propia vida*, per dar così il senso di completezza, ovvero d'integralità che esiste nel vivere della persona umana.

Il maestro Ortega riferendosi al personaggio di Don Giovanni e al suo desiderio di amare che lo porta a girare il mondo, afferma:

“Lleva siempre en la mano su propia vida, y comotodo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad”.

(Ortega y Gasset, 2004a, p. 287)

Con questa dichiarazione sulla *propia vida* Ortega mette in evidenza come la vita sia un fatto sostanziale della persona umana, che “*portandola sempre in mano*” mostra come non ci sia una scissione tra quello che si è e quello che la persona stessa ha.

Il carattere di proprietà che attua l'essere umano sulla vita è condizione di possibilità per includere nella vita personale l'altro. Come afferma Marías: “*No hay más modo de «posesión» de una persona que su inclusión en la textura de nuestra propia vida, que se vierte sobre ella y la envuelve*” (Marías, 1982, p. 201). L'appropriarsi della vita fa sì che la persona umana possa avere un rapporto intimo non solo con se stessa, ma anche con la propria circostanza, ossia con il proprio mondo.

Per Ortega dire “la *propia vida*” significa dire: sono questo e faccio questo. Questa unità vitale fa sì che la mia vita sia un tutt'uno con quello che «sono io» e con la mia circostanza. “*La circunstancialidad es esencial a la vida humana, la cual incluye el mundo como tal. Cada uno de nosotros tiene su propia circunstancia intransferible y única*” (Marías, 1982, p. 69). Questa è la proprietà della vita nell'essere umano, essere un'unità con «io» e con la circostanza.

Parte III.

Cap. I. Xavier Zubiri e la realtà nella realtà dell'essere umano.

Precedentemente si è fatta un'indagine introduttiva sulla *Escuela de Madrid* e sull'influenza che ebbe la filosofia della ragione tragica di Miguel de Unamuno su tale progetto. Successivamente si è esaminata la filosofia orteghiana come radice del pensiero di tale scuola. È bene chiarire subito che esse sono state soltanto le radici di un "albero filosofico" i cui rami, come vedremo adesso con Zubiri, hanno presso direzioni diverse; ma i frutti possono essere catalogati come frutti dello stesso albero che fiori nella filosofia spagnola del '900, con le sue radici nella *Escuela de Madrid*.

L'opera zubiriana è molto ampia, spazia dalla filosofia alla teologia, dalla fisica alla biologia. Questa ampiezza di temi nelle opere di Zubiri sono il risultato di un'epoca molto proficua non solo per il pensiero filosofico ma anche per il pensiero scientifico europeo, ed è per questo che il giovane filosofo spagnolo cerca la maniera di comprendere intellettualmente per mezzo dei libri e del proprio studio quello che sta accadendo nell'ambito intellettuale della sua epoca. Come afferma Ignacio Ellacuría: "*No buscó Zubiri ser un especialista en todos estos campos, pero sí el poder comprender lo que los especialistas de primera linea iban produciendo*". (Ellacuría, 1976, p. 70)

Data la varietà di temi e la profondità con cui Zubiri affronta ognuno di essi, credo sia poco serio cercar di approfondire in queste poche pagine tutta l'opera filosofica zubiriana. Pertanto, in questa sede si cercherà di esaminare in maniera speciale quell'ambito della filosofia zubiriana che è più consono all'obiettivo del nostro studio, l'ambito metafisico-antropologico, senza però sradicarlo dal nucleo principale del suo studio della "filosofia realtà", come la chiama Antonio Pintor-Ramos (cfr. Pintor-Ramos, 1994, p. 57). La realtà zubiriana –come si mostrerà– in quanto "momento" primario all'essere è appresa dalla persona umana per mezzo del suo "*intelligere*" e del sentire, facoltà che in Zubiri non

possono essere separate, bensì vanno concepite come due modi di un unico atto, l'atto di apprensione della realtà in cui l'essere umano "*sta installato*".

I.I. Panorama zubiriano.

Nell'evolversi della filosofia spagnola del '900, spunta la figura del pensatore Xavier Zubiri Apalitegui, nato a San Sebastián nell'anno 1898 e morto a Madrid nel 1983. In quest'ultima città forgerà i suoi studi filosofici coi grandi maestri dell'epoca che gli permetteranno di avere un posto nell'*élite* intellettuale madrilenà. Il pensatore basco si presenterà come uno dei punti alti e proficui all'interno dell'organicità filosofica spagnola.

Nel 1920 si trasferisce a Roma dove ottiene il dottorato in teologia, poi nel 1921 studia filosofia all'Istituto Superiore di Filosofia dell'Università Cattolica di Lovanio dove consegue la licenza in filosofia. Lo stesso anno a Madrid ottiene il grado di dottore in filosofia con una tesi su Husserl, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, diretta dallo stesso Ortega y Gasset. Questo permette al giovane Zubiri (aveva soltanto ventotto anni) di vincere la Cattedra di Storia della Filosofia all'Università di Madrid (cfr. Savignano, 2005, pp. 204-205).

In maniera quasi immediata all'inizio del 1930 si sposta in Germania, e specificamente a Friburgo, dove studia con Husserl e poi con Heidegger; in seguito si trasferisce a Berlino dove segue corsi di fisica con scienziati come Plank, Schrödinger e Einstein (cfr. López, 2005, p. 540). In questi pochi avvenimenti si possono intravedere i riferimenti filosofici coi quali avrà a che fare Zubiri nelle sue teorie e opere filosofiche.

La vita del filosofo basco non è esente da caratteri peculiari: per esempio, nel 1921 fu ordinato sacerdote a Pamplona, però nel 1936 chiese la riduzione allo stato laicale per sposare Carmen Castro. A causa della Guerra Civile in Spagna nel 1936, Zubiri decide di spostarsi a Roma per trasferirsi poi ulteriormente a Parigi, dove ha la possibilità di

approfondire le lingue orientali e seguire seminari di fisica e di storia delle religioni (cfr. Savignano, 2016, p. 219) per tornare finalmente nel 1939 in Spagna, e insegnare a Madrid³¹.

Nel 1940 l'Arcivescovo di Madrid decide di allontanare Zubiri dalla capitale perché i suoi insegnamenti non erano consoni alla dottrina della Chiesa. Come afferma José Manuel San Baldomero Úcar: *“el arzobispo de Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, hace una interpretación restrictiva del derecho canónico sobre la secularización de Zubiri y fuerza su traslado a Barcelona”* (San Baldomero Úcar, 1999). I suoi insegnamenti soprattutto non erano in consonanza col franchismo, anche per la sua relazione familiare col liberale Americo Castro, suo suocero (cfr. Orringer, 2001, p. 5). Per questo motivo, Zubiri si sposta all'Università di Barcellona dove prende possesso della Cattedra di Storia della Filosofia (cfr. Cañas López, 2005, p. 542) –molti di quelle lezioni sulla filosofia greca verranno pubblicati molto tempo dopo nel 2018 nel volume *Introducción a la filosofía de los griegos*–.

In quegli anni, il regime franchista faceva pressione su tutti gli insegnanti che non erano d'accordo con la sua idea politica affinché lasciassero i loro insegnamenti –come fece anche con Ortega y Gasset, María Zambrano, José Gaos–. Zubiri, vedendo la persecuzione e prevedendo come sarebbe potuta andare a finire, piuttosto che non avere libertà di insegnamento decide di rinunciare alla Cattedra in maniera pubblica:

“[...] un buen día Zubiri recibe la comunicación escrita del decano de la facultad con la orden de que los profesores deben comenzar cada clase con declaraciones de apoyo al régimen. Al final de curso, junio de 1942, ante la incompatibilidad del modelo de universidad nacional-católica con la necesaria libertad para investigar y enseñar, Zubiri presenta la renuncia a su cátedra de Historia de la Filosofía, de la que ya había sido

³¹ Credo sia interessante tenere conto delle lingue che parlava Zubiri: spagnolo, tedesco, inglese, francese e italiano, a parte la conoscenza approfondita della lingua latina e greca; e ciò facilitava l'aggiornamento sulle questioni intellettuali. Questo si può constatare vedendo la sua completissima libreria personale, che si trova in quella che fu casa sua, oggi la *“Fundación Xavier Zubiri”*.

depurado en el año 1937 por el gobierno del Frente Popular. Zubiri se convierte, así, en lo que Elías Díaz calificó como “un exiliado en el interior”(Ucar, 1999, p. 712).

Il cosiddetto “*esilio interiore*” nella famiglia Zubiri si ripercuote come era da aspettarsi in maniera negativa, perché dopo che essa è tornata di nuovo a Madrid, Zubiri non può più insegnare in maniera pubblica, ma soltanto privatamente, e questo fa sì che la vita della sua famiglia divenga economicamente precaria (cfr. Savignano, 2016, p. 219). Analogamente a quello che accadde al maestro Ortega y Gasset, che fu esiliato dalla propria patria, Zubiri e la sua famiglia furono esiliati in maniera silenziosa nella propria terra: “*hasta su muerte la vida de Zubiri transcurre silenciosa en el exilio interior de su casa de Madrid casi sin más salidas que las obligadas por los cursos anuales en las diversas sedes de la Sociedad de Estudios y Publicaciones*”. (Ucar, 1999, p. 715)

Questo esilio interiore, provocato dalla situazione drammatica della Spagna di metà secolo, provocherà in Zubiri un profondo silenzio circa le questioni riguardanti l’ambito politico (cfr. Guy, 1983, p.424); per tal motivo si dedicò soltanto alla propria ricerca sull’essenza e sull’intelligenza senziente.

Zubiri nel 1936 pubblica un articolo *Entorno al Problema de Dios*, che potrebbe dirsi una piccola introduzione al suo pensiero scritta da lui stesso. Tale articolo viene attaccato dalla Chiesa e in particolare dal Sacerdote Domenicano Teofilo Urdánoz nel 1946, il quale pone Zubiri in “comunione spirituale” con Ortega e lo considera come un rivoluzionario e totalitario (cfr. Ucar, 1999, p. 716); questo col fine di screditare la figura, l’insegnamento e il pensiero del filosofo basco, che ormai era già nel silenzio dell’esilio.

I.II. Radici esistenziali e vitali della filosofia zubiriana.

Come detto prima la filosofia è un sapere la cui organicità nella Spagna ai tempi di Unamuno e Ortega si può osservare in maniera molto chiara, grazie alla continuità o allo sviluppo delle loro riflessioni da parte dei loro allievi, come per esempio accadde nel caso di Ortega y

Gasset, che diede alla modernità un nuovo orizzonte filosofico, una possibilità di guardare diversamente non solo alla filosofia ma anche alla storia:

“La ejecutividad permite a Ortega “poner un pie fuera de la fenomenología y del ámbito del sentido donde aún se mueve Heidegger”; es lo que le permite, en definitiva, terminar de salir del horizonte moderno. Es en “esa ruta hacia un nuevo horizonte filosófico en la que se inscribe la filosofía primera de Zubiri.”(Villacorta, 2000, p. 89).

Questo aprirsi verso un nuovo orizzonte e cercare di andar oltre la concezione heideggeriana dell’essere è una esperienza filosofica radicale nella filosofia spagnola: *“que en Ortega y algunos de sus discípulos (Xavier Zubiri, Julián Marías, Pedro Lain) se convertirá en la exigencia todavía más profunda de plantear la cuestión de la estructura de la realidad, como la decisiva innovación metafísica”* (Conill-Sancho, 2012, p. 174). Questa esigenza filosofico-metafisica si potrebbe dire che si compie specialmente in Ortega nella ricerca di quello che è precedente all’essere, ossia la realtà vitale; e si compie anche nei suoi allievi e colleghi della *Escuela de Madrid* (cfr. Bueno, 1962, p. 321), che seguendo il maestro superano il naturalismo. Zubiri in particolare va oltre Ortega con la ricerca sulla realtà che per lui è fondamento non solo dell’essere ma anche della vita umana stessa.

Nella filosofia spagnola le diverse generazioni hanno il proprio filosofo di riferimento. Per la generazione del '98 è stato Don Miguel, conosciuto come l’ultimo moderno; per quella del '14 senza nessun dubbio è stato Ortega y Gasset, e non solo per la sua generazione ma anche per tutte le successive, considerato come colui che inizia la filosofia contemporanea in Spagna portando il metodo e rigore della filosofia tedesca. Per la generazione del '27 è stato Zubiri, con le cui ricerche filosofiche la Spagna raggiunge la propria maturità filosofica (cfr. Gracia, 2017, p. 32). Ciò non vuol dire che in queste generazioni si fermi la ricerca filosofica in Spagna, bensì che è grazie a questa continuità filosofica che la filosofia spagnola raggiunge con Zubiri quel livello europeo per il quale aveva lottato Ortega.

Ferrater Mora nel suo *Diccionario de Filosofia* del 1941, dà una breve ma incisiva spiegazione sulla profondità filosofica dell'allora sconosciuto Zubiri:

“Indicaremos aquí únicamente que Zubiri lleva a cabo un esfuerzo con el fin de dilucidar y aprehender lo que constituye formalmente la realidad, tanto en su ser real en cuanto real como en su ser "tal". Para Zubiri la realidad es previa al ser; lejos de ser la realidad un tipo de ser, por fundamental que se suponga, el ser se funda en la realidad. Lo que se llama "ser" es más bien «el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo»; el ser, en suma, está dado «como actualidad respectiva»”. (Ferrater Mora, 1965, p. 961)

Il metafisico Zubiri ha come fine la ricerca della realtà in sé, la quale, secondo il filosofo basco, è il fondamento delle altre realtà. Di fronte a questa ricerca egli avrebbe due strade filosofiche di riferimento: la strada orteghiana della ragione vitale come realtà radicale, e la strada heideggeriana dell'Esserci come fondamento dell'essere-nel-mondo.

Egli, però, per arrivare al proprio obiettivo sceglie di percorrere la sua personale strada facendo di essa un nuovo orizzonte filosofico. Come afferma Savignano: “Per descrivere l'esperienza originaria non occorre ricorrere alla teoria della coscienza intenzionale o alla vita circostanziale (Ortega) oppure al *Dasein*, ma è indispensabile partire dal sentire quale primaria via d'accesso alla realtà”. (Savignano, 2016, p. 224)

I.II.I. La figura del maestro Ortega e l'inizio della filosofia zubiriana.

Credo sia opportuno che quando si parla di Ortega si debba sempre tener presente il suo volere intellettuale, quello di portare il pensiero spagnolo all'altezza del pensiero che si sviluppava in Europa. Questo difficile compito –svegliare la Spagna dal suo sonno intellettuale creatore dei mostri³²–, per Zubiri è stato compiuto proprio da Ortega. Come

³² Questa frase è una parafrasi del testo che compare in un'incisione di Francisco de Goya. In essa si può osservare un uomo che lasciando la penna e il foglio dove sembrava stesse scrivendo si addormenta, e in quel sonno profondo compaiono i mostri, che finiscono per invadere quasi la totalità della realtà in cui si trova

mostra Pintor-Ramos: “Zubiri da por hecho que Ortega llevó el nivel de la filosofía en España hasta una altura homologable con la de cualquier otro país y se embarca en una empresa filosófica de gran alcance”. (Pintor-Ramos, 2002, p. 370)

La relazione tra Zubiri e Ortega fu una breve ma proficua esperienza intellettuale (cfr. Pintor Ramos, 1983, p. 124), senza peraltro arrestarsi soltanto ad un semplice rapporto maestro-allievo, bensì edificandosi come un rapporto di orientamento che aiutò l’iniziale formazione filosofica di Zubiri. Come osserva Marías nella sua *Historia de la Filosofía* del 1941:

“Ortega fue decisivo para su maduración y orientación: «Fuimos —ha escrito Zubiri³³—, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado... Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación»”. (Marías, 1967, p. 451)

Effettivamente Zubiri parla di Ortega come del vero e proprio maestro non solo suo, ma della sua intera generazione –la generazione del ‘27–. L’influenza della figura di Ortega è stata determinante nello sviluppo della filosofia zubiriana. Infatti per Garagorri se si vuole conoscere la filosofia zubiriana si deve tener presente la filosofia di Ortega: «No hay mejor introducción al pensamiento de Zubiri que el reconocimiento de la filosofía de Ortega» (Garagorri, 1985, p. 180). Le radici filosofiche zubiriane partono dalla profondità e dalla sistematicità del pensiero di Ortega, è da lui –afferma Abellán– che Zubiri inizia a costruire la sua filosofia: “Xavier Zubiri fue discípulo de Ortega, y sin la influencia inicial de este

l'uomo. L'uomo che è la ragione – addormentata – non li può giudicare, e per tale motivo essi prendono possesso della sua realtà.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-sueo-de-la-razon-produce-monstruos/e4845219-9365-4b36-8c89-3146dc34f280>. (Consultato il 26-03-2020)

³³ Marías fa riferimento all’articolo scritto da Zubiri (riportato nella nota successiva) in occasione del venticinquesimo anniversario d’insegnamento di Ortega y Gasset,.

maestro es inesplicable su obra filosofica posterior” (Abellán, 1991, p. 283). E proprio questo si può osservare nell’articolo dedicato a Ortega da Zubiri nel 1936³⁴.

Intorno all’anno 1918 Zubiri conosce Ortega nella veste di professore presso la cattedra di metafisica a Madrid, e da quel momento in poi sarà uno dei suoi più brillanti allievi. Infatti, afferma Diego Gracia che in quelle lezioni Zubiri conobbe grazie a Ortega la fenomenologia di Husserl, condividendo col maestro spagnolo il fatto che la realtà sia qualcosa che è prima rispetto alla verità, poiché essa prima d’essere vera deve essere reale: *“Es más, cabe preguntarse si habría verdad sin realidad. Y la respuesta de ambos, Ortega y Zubiri, es que no. Hay una prioridad de la realidad sobre la verdad, y no al revés”* (Gracia, 2017, p. 78). Questo è diverso da quello che si afferma con la fenomenologia husserliana, secondo la quale la realtà si adegua alla verità dando così una supremazia alla verità sulla realtà.

Negli anni ‘20 la relazione tra Ortega e Zubiri era intellettualmente molto forte, tanto che si può dire che esista in Zubiri un’idea della vita intesa come realtà radicale (cfr. Gracia, 2017, p. 79). Questa linea di pensiero orteghiana è seguita da Zubiri fin dall’inizio; egli frequenta i corsi di metafisica nei quali il maestro presenta la vita umana come il fondamento radicale di tutte le realtà. Questa “filiazione intellettuale” afferma Pintor-Ramos, porta a costruire una linea di ricerca coerente che aiuta la formazione della *Escuela de Madrid*:

“Han sido fundamentalmente los continuadores de Ortega los que se han acercado el pensamiento zubiriano viendo en él la prosecución y el desarrollo de algunos temas del maestro. Esto tiene un fundamento indiscutible en el magisterio que Ortega ejerció sobre Zubiri y, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de construir una línea coherente de continuadores del pensamiento orteguiano como prueba de la eficacia histórica de éste. Es lo

³⁴ Pagina 6 del giornale “*El So*”l dell’8 marzo 1936. In quell’occasione diversi filosofi (Zubiri, García Morente, Gregorio Marañón) dedicarono al maestro Ortega scritti per i suoi 25 anni di insegnamento a Madrid. <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000573005&page=6&search=Ortega%2C+maestro+de+filosof%C3%ADa&lang=es> (consultata il giorno 13-03-19)

que J. Marías, presentándose como principal heredero de Ortega, denominó «escuela de Madrid»”.(Pintor-Ramos, 1983, p. 55)

L’idea fondamentale che mantiene Zubiri nei primi anni di studi con Ortega è che l’uomo è una realtà radicale dalla quale dipendono tutte le altre realtà (cfr. Malishev & Herrera, 2010, p. 219). Questa sarà la posizione filosofica zubiriana prima di frequentare le lezioni di Husserl e di Heidegger alla fine degli anni ‘20.

Si deve notare, però, che questa di linea di studi viene mantenuta, dagli orteghiani, come afferma Pintor-Ramos. Ciò non vuol dire che tale affermazione sia falsa, ma da parte degli studiosi zubiriani vi è un profondo disaccordo rispetto a tale filiazione. Infatti, Pintor-Ramos subito dopo mostra come nel suo sviluppo filosofico lo stesso Zubiri nelle sue opere filosofiche, ad esempio in *Sobre la esencia* del 1962, faccia pochissimi riferimenti a Ortega (cfr. Pintor-Ramos, 1983, p. 56), come diversamente accade con Husserl e Heidegger.

Nell’articolo dedicato a Ortega, Zubiri afferma che questi ha generato nei suoi seguaci una sensibilità particolare verso la ricerca filosofica, grazie alla quale ha fatto pensare i suoi allievi in maniera diversa rispetto a come si era fatto fino a quel momento. Infatti, grazie alla pedagogia e profondità filosofica di Ortega, Zubiri ha avuto la capacità di ripensare in maniera diversa la circostanza del maestro: per Ortega la circostanza, è il mondo, ossia la realtà radicale che l’essere umano sta vivendo drammaticamente, per Zubiri invece, come vedremo, la realtà non è la vita, ma il fondamento della vita.

Infatti, Zubiri inizia ad affrontare “una teoria della vita umana” – se ci si vuole esprimere in termini orteghiani –iniziando dall’analisi non della vita in sé ma della realtà in sé, perché è dalla realtà dell’esistenza, nella sua integralità, che inizia la metafisica dell’essere umano. Secondo quanto afferma Juan Manuel Tejero:

“La analítica de la existencia que propone Zubiri apunta hacia un posible Ser que hace que haya ser personal, al que podemos llamar “fundamentalidad de la existencia

humana”; esta es la tesis a que se acoge Marías desde sus inicios [...] un análisis sereno de las condiciones y posibilidades reales –empíricas y espirituales– de la vida personal”

(Tejero, 2014, p, 14)

La preoccupazione relativa al fondamento della vita dell’essere umano è condivisa anche da Julián Marías nell’ambito della antropologia personale dell’esistenza dell’essere umano, concepita questa come la realtà radicale dell’essere umano; per Zubiri invece la vita “*se monta*” nella realtà in cui si sta vivendo; ossia prima della realtà vitale della persona umana sta la realtà in quanto realtà. (cfr. Zubiri, 2006, p. 117)

Uno dei cambiamenti che sono chiari, ad un primo sguardo, nella teoria zubiriana rispetto a quella orteghiana e heideggeriana è la considerazione dell’essere della persona umana non come possibilità del fondamento della realtà, ma come possibilità della realtà personale fondata sulla realtà in quanto realtà “[...] *el ser del hombre. No es la realidad del hombre – el Yo no es la realidad del hombre–. El hombre es real mucho antes de ser Yo*” (Zubiri, 2006, p. 32). Zubiri mostra come prima del fatto di essere «Io» o del fatto che esso esista, vi è la realtà nella quale egli trova fondamento.

In questa realtà che è possibilità personale nell’essere umano, si fonda a sua volta la sua temporalità e anche la sua possibilità di trascendenza. In Ortega questa possibilità si mostrava già in atto nel vivere dell’io col mondo: “*yo soy yo y mi circunstancia*”. In Zubiri questo invece non è un dato di fatto ma una condizione di possibilità con la quale l’essere umano fa la propria vita. È allora che la visione di mondo zubiriana cambia, come cambia anche il suo sguardo rispetto alla realtà, poiché essa non sarà più fuori dall’essere umano, ma sarà nell’essere umano in quanto “animale di realtà”.

Questo stare nella realtà –come vedremo– avviene quando l’essere umano apprende la realtà in sé, o, per dirla con parole orteghiane, quando l’essere umano fa del suo destino la propria realtà. In Zubiri allora, quando si parla di apprendere la realtà, si sta facendo riferimento al momento nel quale l’«io» in quanto reale sta vivendo nella realtà, in quanto essa è la realtà

della possibilità della attualità dell'essere, (cfr. Zubiri, 1986, p. 25); ovvero come vedremo più avanti, la realtà è l'attualità della “*personèidad*” dell'essere umano.

I.II.II. Zubiri in rapporto con filosofia heideggeriana.

Come già accennato, alla fine degli anni '20, dopo aver insegnato Storia della filosofia per due anni, Zubiri va in Germania dove studia quattro semestri con Heidegger. Già a quell'epoca urgeva nel filosofo basco la necessità di cercare una filosofia che fosse “più radicale” rispetto a quella del maestro Ortega. Nella sua ricerca incontra l'ontologia heideggeriana sul senso dell'essere: “*Heidegger le hace ver a Zubiri la insuficiencia del planteamiento husserliano y la necesidad de remontarse a un nivel más radical que el de la conciencia a la búsqueda del sentido del ser*” (Pintor Ramos, 1982, p. 203). Dobbiamo ricordare che prima di Heidegger la filosofia di Husserl è stata il motivo quasi principale dello studio zubiriano e questo lo confermano le sue tesi di Licenza *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I: La logique pure*, discussa a Lovanio, e di dottorato *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, discussa a Madrid, ambedue nello stesso anno 1921.

In questi anni di studio in Germania si osserva come inizi tra Zubiri e Ortega un forte distanziamento, non solo spaziale ma anche e soprattutto intellettuale. A questo contribuisce l'impatto e la forza della filosofia di Heidegger (cfr. Correa, 2008, p. 354). La filosofia heideggeriana fa sì che in Zubiri la figura del maestro Ortega e la sua filosofia vitale sia “sostituita” dall'ontologia di Heidegger (cfr. Gracia, 1986, pp. 66-67)

Questo cambio di prospettiva rispetto ad Ortega non significa per il filosofo basco fermare la sua ricerca per trovarsi come un punto di arrivo in una filosofia “più radicale” come quella heideggeriana, bensì comporta per lui una ricerca più rigorosa e insieme più faticosa, poiché non continua il cammino tracciato da Heidegger in *Essere e tempo*:

“*Zubiri establece el diálogo con el que se ha venido a denominar primer Heidegger; esto es, con el autor de Ser y Tiempo. Zubiri no siguió a Heidegger por el camino del llamado 'giro hermenéutico', pues, colocándose en un ámbito de radicalidad metafísica, estas*

cuestiones, probablemente, carecían para él de interés primario". (Molina García, 2006, p. 154)

La ricerca zubiriana per una metafisica più radicale, lo porta ad andare oltre la concezione dell'essere heideggeriano in quanto fondamento del mondo e dello stare-nel-mondo (cfr. Lolas, Costa, & Abarzúa, 2013, p. 5); tale teoria per il giovane Zubiri sembra non essere ben fondata (cfr. Espinoza Lolas, 2004). Questa critica alla mancanza di fondamento della filosofia heideggeriana dell'essere è il passo della maturità filosofica di Zubiri (cfr. Molina García, 2006, p. 154). Tale critica permette a Zubiri come abbiamo detto di formare una nuova metafisica "precedente a qualsiasi ontologia" (cfr. Pintor Ramos, 1983, p. 126). L'inizio di questa nuova teoria si mostra nell'opera *Sobre la esencia* del 1962, che fu pubblicata diciassette anni dopo della sua prima opera *Naturaleza, Historia, Dios* del 1945.

Dal suo periodo di studi con Heidegger alla pubblicazione di *Sobre la esencia* passarono trentatré anni; per questo motivo Zubiri non era tanto conosciuto nell'ambiente intellettuale: aveva "prodotto" solo due opere in trenta anni, che non erano state ben accolte dalla comunità intellettuale. Quando però si esaminasse la sua opera a fondo, si osserverebbe una fortissima sistematicità e profondità nel suo studio, che, come vedremo in seguito, presenta la novità della realtà come realtà radicale, di fronte all'essere heideggeriano che sarà una realtà radicata. Come osserva Gonzalo Díaz:

"[...] su sed de verdad no se sacia como en Heidegger con el exámen de la estructura entitiva, de las cosas, sino que más allá de éstas, le importa la realidad primaria, fundamento del ser que de ella procede, y para cuyo estudio reserva el nombre de metafísica"(Díaz Díaz, 2003, p. 1008)

Tale radicalità e sistematicità suscitate dall'incontro con Heidegger, obbligano Zubiri a ritornare alle origini per fare una vera e propria esperienza filosofica e pertanto una nuova filosofia: "*Zubiri fija su atención en el pensamiento griego, en vez de hacerlo en la escolástica medieval. Hay que volver a los orígenes y reacer en uno mismo la experiencia entera del*

filosofar” (Gracia, 1986, p. 120). Questo è stato il lavoro fatto in *Naturaleza, Historia, Dios* ma soprattutto in *Sobre la Esencia*, dove dialoga e discute costantemente –come vedremo– con Aristotele e la sua *Metafisica*, per cercare di costruire la propria metafisica.

Sulle basi metafisiche Zubiri fonda anche uno dei temi principali nella sua opera, la sua metafisica antropologica: “*Zubiri no quizo hacer Antropología sino Metafísica. Pero entendió la metafísica de modo sensiblemente distinto al heideggeriano*” (Gracia, 1986, p. 423). In questo modo diverso di concepire la metafisica Zubiri inizia ad allontanarsi dalla filosofia heideggeriana poiché, come afferma Ricardo Lolas, vuole fondare in questa metafisica anche la filosofia heideggeriana: “*Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, saltar de la ontología mostrada en Sein und Zeit a la metafísica propuesta en Sobre la esencia*” (Espinoza Lolas, 2004, 205).

Questo allontanamento dalla filosofia heideggeriana appare evidente nel fatto che per Heidegger quello che si dà nella realtà è l’essere, quando per Zubiri invece quello che si dà nella realtà è l’aver l’essere della cosa in quanto impressione di realtà:

“Ir a las cosas y nuevas teorías, o a la erudición; e ir a la raíz no perderse en las ramas. Tal es el objetivo del método fenomenológico, que por ello mismo es «el» método de la filosofía. Así entendido el método, no hay duda de que Zubiri, lo mismo que Heidegger, fue un fenomenólogo. Pero pronto las diferencias aparecieron [...] Lo que aparece, para Heidegger, es el ser, de modo que para él «la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología». Zubiri, ya desde los años treinta [...] consideró que eso no es así. Lo que primeramente se nos da no es el ser sino la realidad, lo que en los años treinta llamaba el «haber». La fenomenología se ha empeñado en poner entre paréntesis la «realidad» de las cosas que busca de su «sentido» esencial. Lo que Heidegger busca es, por ello, «el sentido del ser» Zubiri cree que esa no es una descripción correcta de lo primaria u originariamente dado: no se trata de la «comprensión del ser» sino de la «impresión de la realidad»” (Gracia, 1986, p. 424)

Un esempio concreto di allontanamento e discussione tra Zubiri e le teorie “insostenibili” di Heidegger (cfr. Salado, 2001, p. 104) si trova nel capoverso del paragrafo 26 di *Essere e tempo*, nel quale si evince l’interesse di Heidegger per il «Chi» in quanto comprensione e fondamento-realtà dell’essere-nel-mondo, mentre per il filosofo basco l’essere dell’esserci non è un comprendere il mondo, bensì un confrontare e attualizzare la realtà delle cose in quanto reali. Come afferma Pedro Laín Entralgo “*Las cosas son reales, enseña Zubiri, en cuanto que son «de suyo»; ser real es «ser de suyo», tener existencia —de algún modo, en alguna medida— «por sí mismo»*”(Laín Entralgo, 1989, p. 126). Il commento di Entralgo chiarisce subito qual’è la vera preoccupazione di Zubiri, diversa da quella di Heidegger, poiché per lui, l’essere del «Chi» non si confronta con la realtà sostantiva delle cose, ma comprende soltanto quello che sta lì, il suo essere³⁵, la sua “*sustancialdiad*”:

“La risposta al problema intorno al Chi dell’Esserci quotidiano deve risultare dall’analisi del modo di essere in cui l’Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più. La ricerca deve fondarsi sull’essere-nel-mondo, cioè su quella costituzione fondamentale dell’Esserci a cui si riconduce ogni suo modo di essere” (Heidegger, 1976, p. 152)

Per Heidegger la ricerca dell’essere si fonda su quello che è la sua essenza, nel suo rapporto in quanto essere (cfr. Heidegger, 1976, p. 76) col mondo nel quale sta, e questo rapportarsi in quanto essere è la sua esistenza che è il comprendere il mondo, l’immedesimarsi in esso e alla fine esserlo:

“l’Esserci, nella sua quotidianità [...] non soltanto è, in generale in un mondo, ma si rapporta al mondo in modo di essere particolare e predominante, innanzitutto e per lo più, l’Esserci è assorbito dal suo mondo. Questa immedesimazione col mondo e l’in-essere su cui si fonda, determinano l’essenza relativa alla domanda: «chi è colui che è nella

³⁵ Come vedremo più avanti –adesso mi sembra prematuro esprimermi con i termini zubiriani adatti– quando si confronterà il tema della sostantività si potrà comprendere come per Zubiri l’essere sia un atto ulteriore della realtà che viene compiuto per la “*actuidad*”, il suo carattere di essere atto.

quotidianità dell'Esserci?» Tutte le strutture dell'essere dell'Esserci, e quindi anche il fenomeno che viene in questione col problema del Chi, sono modi del suo essere. Il loro carattere ontologico è di natura esistenziale” (Heidegger, 1976, p. 149)

Come spiega Fabris, l'obiettivo del filosofo tedesco è apprendere la “sostanza” –ciò che sta sotto– dell'uomo in termini non più astratti, piuttosto più concreti, in termini esistenziali: “Heidegger vuole cogliere «"sostanza" dell'uomo» – e lo dice esplicitamente nelle ultime due righe del par. 25 – non già nei termini di uno «spirito come sintesi di anima e di corpo», bensì come *esistenza*” (Fabris, 2000, p. 105). La sostanza del «Chi» per Heidegger è quindi la sua esistenza in quanto essere-nel-mondo, ma non stando dentro il mondo, ma abitandolo e facendo di esso il luogo dell'esserci dell'essere:

“«In-essere» non vuol dire affatto «essere dentro» – allo stesso modo in cui, ad esempio, l'acqua è dentro il bicchiere o la chiave è nella toppa, ma – conformemente all'etimo del vocabolo tedesco in segnalato ad esempio da Jakob Grimm nel VII volume delle sue Kleinere Schiften, esplicitamente citate – esso esprime l'abitare, il trattenersi in un contesto abituale. Una tale locuzione, in altri termini, non indica affatto la presenza spaziale di una cosa «all'interno di» un'altra cosa, non possiede per nulla un senso categoriale (giacché non individua un particolare tipo di rapporto con gli enti del mondo), bensì ha un carattere esistenziale, dice cioè un modo d'essere dell'esserci” (Fabris, 2000, p. 83)

L'esistenza heideggeriana, poiché è sostanzialmente esistente (cfr. Heidegger, 1976, p. 149) rimane nell'ambito della sostanza aristotelica in quanto “*hypokeímenon*” dell'essere-nel-mondo, ossia fondamento di se stessa. La realtà dell'essere-nel-mondo è definita per la sua sostanzialità ovvero per il suo essere «che», in quanto fondamento del mondo, e lo può interpretare per la sua mondanità nella quale sta (cfr. Heidegger, 1976, p. 137). Questo non significa presenza, perché la presenza dell'essere sta nell'esserci nel mondo che presuppone

il rapporto con gli altri enti (cfr. Fabris, 2000, p. 102), ma significa un rapporto che si chiude non nella presenza ma nell'esserci della presenza.

L'esserci dell'essere non è presenza, ma la realtà del suo essere. Per Alain Guy questo panorama della realtà si presenta in Zubiri in maniera diversa: "*Contrariamente a Heidegger, Zubiri proclama que lo que es primero no es el ser, sino la realidad*". (Guy, 1983, p. 421). È in questa trascendentalità della realtà in quanto realtà, che si trova il fondamento dell'essere; non nel suo esserci ma nella realtà con la quale si rapporta il «Chi» dell'esserci.

Per Zubiri la realtà dell'essere non può fondare né essere fondamento di quello che non è. L'esserci non è mondo ma mondanità (cfr. Sáez Cruz, 1992, p. 324), ossia riflette il carattere di quello in cui sta, e la sua mondanità è "*sub-stantia*" del suo essere orizzonte: "*Ser es formalmente actualidad mundanal ulterior y expresa de lo real impresivamente aprehendida*". (Zubiri, 1982, p. 395).

Un'interpretazione dell'essere heideggeriano secondo Zubiri è riportata da Laín Entralgo. In essa si osserva come Zubiri scompone³⁶ il termine "*Dasein*" e dà a esso un nuovo senso di "progettualità" e incompiutezza:

“Mientras viva recordaré la lección que en uno de sus cursos consagró [Zubiri] a la doctrina de Heidegger en Sein und Zeit, y la pasmosa reducción de ella a la frase castellana «estar tratando de ser». Estar: la concepción de la realidad humana como Dasein. Tratando de: la actividad y la pretensión del conjunto de las estructuras ontológicas en cuya virtud llega el hombre a la verdadera meta del pensamiento filosófico. Ser: el término de que son horizonte esas estructuras del Dasein. Trascendiendo

³⁶ Si potrebbe dire anche "decostruisce", una nuova maniera di capire l'essere come quello che sta cercando di essere, non come quello che è.

radicalmente el pensamiento de Heidegger, con su idea de la relación entre realidad y ser, Zubiri lo ha dejado históricamente tras de sí" (Lain Entralgo, 1986, pp. 11-12).

Heidegger, come grande maestro, dà la spinta intellettuale a Zubiri e alla sua filosofia per continuare con più rigore la sua ricerca metafisica sulla realtà come fondamento dell'essere, e in qualche modo grazie a questa "spinta" il maestro Heidegger viene superato dal suo allievo (cfr. Pintor Ramos, 1983, p. 92). Anche in questo caso, si può osservare uno degli aspetti che si stanno enucleando in questa ricerca, quello dell'organicità della filosofia. Zubiri non scarta la filosofia heideggeriana, anzi la prende come un punto di riferimento prezioso dal quale partire, e poi come punto di confronto con le proprie teorie.

Per Antonio González questa ispirazione e a sua volta il superamento delle teorie di Heidegger non dovrebbero essere motivo di estraneità, poiché è dal medesimo insegnamento heideggeriano su Aristotele che Zubiri prende "occasione" per criticare le teorie heideggeriane e tracciare così la sua propria via filosofica:

"No es extraño que Zubiri pueda tomar las «viejas ideas» de Aristóteles sobre la comunidad de acto como punto de partida de su prolongación del «dar-se» de Heidegger.

Como es sabido, las lecturas de Aristóteles, inspiradas por Heidegger, le sirvieron a Zubiri para ir más allá de Heidegger, iniciando su propio camino en el filosofar"

(González, 2015, p. 359)

In questo viaggio intellettuale il filosofo basco svela le insufficienze della filosofia moderna, grazie al lavoro svolto con i suoi maestri Ortega e Heidegger, e a sua volta con la propria ricerca svela le insufficienze che hanno le loro teorie (cfr. Conill, 1988, pp. 220-221). Ciò non significa tradire le proprie radici intellettuali, quanto piuttosto un lavoro ulteriore su di esse che permette la costruzione della sua nuova metafisica.

Carlos Pose mette in evidenza il punto centrale della discussione tra Zubiri e Heidegger, riguardo a quale sia l'oggetto di studio della metafisica. Questa discussione per Pose inizia

con l'opera di *Naturaleza, historia, Dios*, “*A partir de 1944, Zubiri inaugura una nueva etapa cuyo objeto queda rigurosamente enmarcado dentro de lo que ha de llamar definitivamente «metafísica»*”. (Pose Varela, 2001, p. 202).

Questa tappa rigorosamente metafisica si può osservare già nella domanda che si fa Zubiri, poiché è nella distinzione tra realtà ed essere che per il filosofo basco si fonda la interpretazione del mondo come realtà in cui radica dell'essere, ovvero, il mondo come orizzonte e interpretazione dell'essere. Come viene detto:

“¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal”(Zubiri, 1963c).

Nella critica all'ontologia heideggeriana e nel distanziamento da essa si trova, come si è detto prima, il passaggio alla maturità intellettuale di Zubiri, nella quale si mostra l'originalità della sua filosofia (cfr. Pintor-Ramos, 1983, p. 78), poiché è in questo passo della formazione del suo pensiero che si osserva il completo allontanamento della filosofia della ragione-vita orteghiana e della filosofia del “*Dasein*” heideggeriano, e prende così inizio la costruzione del pensiero metafisico zubiriano della realtà come fondamento di tutte le altre realtà.

Questo non continuare sulla scia filosofica heideggeriana, inizia secondo Francisco Correa con la critica zubiriana ad alcune tesi presenti in *Essere e tempo*, critiche che ancora oggi possono essere comprese e accettate:

“Efectivamente, Zubiri discutirá inicialmente algunas tesis fundamentales de Ser y tiempo, llegando a cuestionar, en sus obras de madurez, las ideas heideggerianas de la existencia, el sentido, la comprensión, la verdad como desvelación, el ser y la historicidad. Un

progresivo distanciamiento que se vislumbra germinalmente en el texto zubiriano que hemos revisado y que da cuenta de algunas líneas fundamentales de un planteamiento distinto, y filosóficamente fundamentado, que todavía espera ser teológicamente comprendido, asumido y superado”. (Correa, 2008, pp. 369-370)

Si deve dire che per gli studiosi zubiriani citati sopra, la critica zubiriana allo Heidegger di *Essere e Tempo* sia l’inizio del progresivo allontanamento dalla filosofia dell’esistenza. Come afferma Ponzio:

*“Secondo il filosofo spagnolo, Heidegger è stato incapace nell’andare più in là del «senso dell’essere»: il suo concetto di esistenza, infatti, è puramente modale, a differenza di quella che Zubiri intravede essere il significato originario del termine *existencia*, che non designa una «modalità» quanto una «realtà», quella di sussistere al di fuori delle cause, vale a dire, quella di essere «realmente» persona”* (Ponzio, 2020, 1172)

Per gli studiosi di Zubiri, la esistenza dell’essere, non è il fondamento della mondanità del mondo in quanto realtà dell’essere, bensì è la realtà che permette all’essere d’interpretare la realtà in maniera mondana in quanto egli “sta-nel-mondo” come la sua realtà fondante.

Cap. II. L'antropologia zubiriana della realtà.

Nella filosofia antropologica zubiriana se si vuole capire meglio l'essere umano si deve capire prima cosa intenda Zubiri per "realtà", "mondo" e "trascendenza" e come si raggiunga tale realtà, o meglio come si stia in questa realtà.

Zubiri nella sua indagine filosofico-metafisica inizia affrontando innanzitutto quello che lui crede sia più universale per tutti gli uomini, la realtà intesa come il fondamento di tutte le altre realtà compresa la realtà "*super-stante*" dell'animale umano.

Per il filosofo basco il trascendere dell'essere umano non accade tanto fuori dalla realtà che egli sta sperimentando, ma soprattutto in essa e con essa. L'essere umano realizza la propria vita in un momento di realtà che non si può sperimentare né vivere fuori dalla realtà stessa, e pertanto non si può trascendere se non si sta in essa. La vita è il momento col quale si realizza l'essere umano nella realtà, ed è per mezzo di essa che il suo essere diventa, come vedremo in seguito, interpretazione della realtà.

Gracia afferma che in principio la ricerca di Zubiri è volta a fondare una metafisica della realtà in quanto realtà, dalla quale si possa partire come momento primario e fondante della realtà stessa: "*Es obvio que su objetivo es el análisis y la descripción de la realidad en tanto que apprehendida. Su intención no es, ni mucho menos, antropológica, sino decididamente metafísica*" (Gracia, 2017, p. 426). Se si prendesse rigorosamente questa affermazione non si potrebbe pensare di iniziare l'indagine della teoria dell'essere umano se non si cominciasse dalla realtà in sé. Con Zubiri quindi quello che si farà è una metafisica antropologica, cominciando proprio dalla radice di essa che non è l'essere, ma la realtà nella quale è radicato e installato l'essere.

II.I. La realtà metafisica: il «prius» della antropologia zubiriana.

Come detto precedentemente, l'opera zubiriana è molto vasta. Di essa quello che interessa per raggiungere lo scopo di questo lavoro è la realtà della persona umana. Ci dobbiamo concentrare dunque sui suoi testi antropologici.

Nonostante la necessità di privilegiare questi testi, della filosofia zubiriana non si può non considerare la trilogia sull'intelligenza³⁷, che è considerata da molti come l'apice della sua filosofia³⁸. Pertanto di tale trilogia si approfondiranno i termini e i concetti utilizzati da Zubiri relativi alla realtà in quanto realtà, ma soprattutto quelli che servono per costruire la realtà della persona umana.

Di fronte al tema della realtà della persona umana, seguendo la logica zubiriana quello che si dovrebbe definire per primo è il concetto di "realtà". Zubiri, infatti, definisce la realtà non rispetto ad una cosa o alla cosa in sé, bensì rispetto al rimanere, "*quedar*", della cosa, o meglio ancora al suo stare nella realtà, poiché è in quel rimanere della cosa che si attualizza la realtà con la quale l'essere umano si confronta: "*Realidad no designa un objeto, sino la manera como el objeto «queda» en el enfrentamiento humano. Realidad es, por lo pronto,*

³⁷ La sua trilogia è costituita da tre opere che nascono dai seminari che Zubiri impartiva nella sua casa (cercare la citazione).

Inteligencia Sentiente: Inteligencia y realidad (1980)

Inteligencia Sentiente: Inteligencia y logos (1982)

Inteligencia Sentiente: Inteligencia y razón (1983)

³⁸ Per un maggiore approfondimento sul tema della realtà in Zubiri, sviluppatosi nella sua trilogia sull'intelligenza, si possono consultare alcune opere:

Espinoza Lolas, R. (2006). *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada. Comares.

Espinoza Lolas, R. (2013). *Realidad y Ser en Zubiri*. Granada. Comares.

Ferraz, A. (1987). *El realismo radical*. Madrid, Cincel.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Barcelona. Labor.

Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia

Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia.

una manera de «quedar», esto es, es mera actualidad» (Zubiri, 1986, p. 22). La realtà per Zubiri viene definita in base al rimanere e alla attualità della realtà che permette il rimanere della cosa, che si manifesta nello stare (cfr. Zubiri, 1980, p. 136) come il momento proprio della cosa stessa nella realtà.

Nel momento in cui la cosa rimane come reale nella realtà, significa che la realtà si sta manifestando nella attualità della cosa, ovvero, la cosa è attuale intanto che sta installata formalmente “nel momento” che precede il suo momento di essere reale. Secondo Pintor-Ramos, la cosa è reale poiché essa sta installata nella realtà: “*Originariamente realidad significa una formalidad, la forma en que queda todo contenido concreto – sea existente, ideal o fantástico – en su actualización, en el hecho de tornarse actual*”. (Pintor-Ramos, 1993, p. 36). È nel rimanere che la cosa attualizza la realtà in quanto suo fondamento.

Riguardo all’attualizzazione della cosa nella realtà, che è un problema del come si manifesta la realtà nella cosa, Zubiri presenta un esempio che potrebbe chiarire come la realtà sia attualità nella cosa che “sta essendo”:

“¿Qué es, en efecto, realidad? Si estamos haciendo algo, por ejemplo, una silla, ésta será real cuando esté terminada [...] La madera con que laboro la silla no es silla más que cuando sirve plenamente para su cometido, por ejemplo, para sentarse. Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal, actualidad” (Zubiri, 1963b, p. 213)

La forma in cui rimane la sedia nella realtà è il legno, e in questo legno si attualizza nella realtà sedia –in quanto serve per sedersi–. Zubiri di fronte all’attualità della realtà, fa un passo ulteriore osservando che ciò che si chiama attualità si deve chiamare “*actuidad*”, poiché soltanto essa è il carattere dell’atto di una cosa reale, ossia di una cosa che sta attualizzando la realtà:

“A todo lo real por tener plenitud de quello en que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó ser real en acto. A este carácter de lo

real es lo que se llamó actualidad, pero esto es ante todo una denominación impropia. A este caracter debe llamarse más bien actuidad. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real [...] Actualidad no es el caracter de acto, sino el carácter de actual [...] La filosofía clásica no ha distinguido ambos caracteres, no ha distinguido actuidad y actualidad”.

(Zubiri, 1980, p. 137)

Questa concezione della realtà per Zubiri è in atto per mezzo della sua “*actuidad*”, che in quanto reale si manifesta nella “*actualidad*” della cosa. L’attualità della cosa è l’atto per mezzo del quale si manifesta il suo l’essere, ed esso non è la realtà bensì la manifestazione della realtà in cui sta. Come afferma José Villa Sánchez: “*Realidad es en las cosas un momento formalmente anterior a ser, a diferencia de lo que ha pensado la tradición ya desde Aristóteles*” (Villa Sánchez, 2008, p. 67). Sánchez mette in evidenza il problema principale nell’indagine di Zubiri, per il quale la realtà non va immediatamente identificata con l’essere, ma con la attualità dell’essere, che, in quanto sta installato nella realtà, è un atto ulteriore ad essa nella sua attualità, è il suo star presente:

“Actualidad es el «estar presente» de lo real desde sí mismo [...] en este «estar presente» lo que confiere su radical carácter a la actualidad no es su presentidad, no es el estar «presente», sino el «estar» de lo presente en cuanto está presente” (Zubiri, 1980, p. 139)

Per questo si può affermare che in Zubiri la realtà è un momento e un modo prima dell’essere, realtà la quale si vede manifesta nella attualità della cosa in due modi diversi: primo, in virtù della sua realtà che è «de suyo»; secondo, in quanto realtà che si “*está manifestando*” nella attualità d’essere (cfr. Zubiri, 1995, pp. 25-26); ed è stando presente che si mostra reale: “[...] *lo real tiene plenitud constitucional, es decir, carácter de actuidad, puede entonces tener carácter de actualidad. La actualidad de lo real supone necesariamente la actuidad de lo real*”. (Villa Sánchez, 2008, p. 70). La “*actuidad*” in

quanto realtà costitutiva dell'essere rende possibile la sua attualità nella realtà in cui si sta manifestando³⁹.

La metafisica che cerca di costruire Zubiri non è una metafisica dell'essere ma della realtà, a differenza di Aristotele per il quale la metafisica è scienza che studia l'essere in quanto essere (cfr. Aristotele, *Metafisica* Γ 1, 1003a. 20-25). Per Zubiri la realtà si attualizza nell'essere in quanto esso è “*actuidad*” dell'atto dell'attualità. La realtà “*esta siendo*” nella “*actuaidad*” dell'atto che l'essere sta manifestando.

Dire nel linguaggio convenzionale che la realtà non “è” potrebbe significare che essa non esiste⁴⁰, ma in Zubiri questo non accade. Prendendo lo stesso esempio zubiriano, la realtà dell'essere della sedia non è la sedia, ma la sedia è la “*actuidad*” dell'atto della realtà che è la sedia. Insomma, la realtà permette che essa possa avere “essere” in quanto attualità della realtà stessa.

La realtà allora non si identifica con gli esseri, ma è il loro fondamento nella manifestazione di essi in quanto essere –in questo caso della sedia–; non si identifica ma si relaziona con essi. Zubiri in questo ragionamento ha in mente –come molto spesso accade– Aristotele quando afferma che l'essere si può dire o predicare in diverse maniere “τὸ δὲ ὄν⁴¹ λέγεται

³⁹ In Zubiri non si può dire che la realtà in quanto “*super-stantia*” sia il composto di due atti, “*actuidad*” e “*actualidad*”, poiché innanzitutto essi non sono essenze diverse, sono due atti di un solo momento, il momento di realtà. Inoltre essa non può essere la sostanza della quale parla san Tommaso (D'Aquino, 2017, p. 129) poiché appunto essa non “sta sotto” qualcosa in quanto qualità, ma come fondamento in quanto è realtà.

⁴⁰ Enrico Berti afferma che: “Per Aristotele, invece, l'essere è tutto ciò di cui si può dire che “è”, dove quest'ultimo verbo viene usato senza qualificazioni particolari, quali veramente, immutabilmente, eternamente, ma in tutti i sensi in cui può essere usato nel linguaggio comune, cioè nel linguaggio basato su quella specie di grande convenzione, mai stipulata ma universalmente accettata, che è l'accordo sui significati delle parole, tale da renderle comprensibili a tutti i parlanti”. (Berti, 2017, p. 54)

⁴¹ Aristotele in questo passo utilizza “ὄν” «ente», Reale invece nella sua traduzione utilizza il termine «essere». Qui si potrebbe porre il problema dell'essere come un modo dell'ente, però, in questo studio, non si può approfondire questo tema, e pertanto si rimanda allo studio di Berti *Struttura e significato della metafisica di Aristotele. 10 lezioni*, nel quale si afferma: “Aristotele conosce la differenza tra ente ed essere. Però per Aristotele ogni ente è tale in quanto di lui si può predicare l'essere, e l'essere è sempre l'essere di un ente, per

μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως”⁴² (Aristotele, *Metafisica* Γ 2, 1003a. 33-34)⁴³. Per Zubiri invece la realtà non si può dire in altre maniere che non sia la realtà stessa; essa non è albero, o cavallo, o sedia: della realtà si può parlare soltanto in quanto realtà, e quello in cui si manifesta è la sua “*actuidad*” nell’essere attualità.

II.II. Lo *stare* nella realtà fondamento reale dell’essere umano.

La realtà della quale parla Zubiri si fonda non in una realtà in sé, e nemmeno in una realtà in me, bensì in una realtà che è «*de suyo*» (cfr. Gracia, 2017, p. 439), che ha come fine lo stare nell’attualizzazione dei contenuti dell’apprensione, che l’essere umano attua sulla “*actuidad*” della realtà appresa. Come afferma Vargas:

“Para Zubiri, realidad “es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’”, es decir, es la manera “en propio” en que se nos actualizan los “contenidos” aprehendidos (blanco, dulce, etc.). Así, por ejemplo, cuando vemos un color blanco, sentimos que tal color se presenta “desde sí mismo”, es decir, que los contenidos aprehendidos son suyos o propios” (Vargas Abarzúa, 2018, p. 184).

La realtà appresa dalla persona umana è vissuta come il suo radicale momento nel quale sta vivendo qui ed ora. È per mezzo dell’atto di apprensione della realtà che l’essere umano sta installato in essa in maniera attiva, e questo significa “*intellige*” costantemente la realtà in quanto orizzonte e mondo per mezzo dei propri sensi. Come afferma Zubiri:

cui tutto ciò che si dice dell'uno, si deve dire anche dell'altro [...] Quindi per Aristotele, *on, einai, estin*, cioè "ente", "essere", "è", sono modi diversi del medesimo verbo "essere", che presenta sempre le stesse caratteristiche”. (Berti, 2006, p. 55-56)

⁴² La traduzione della *Metafisica* che si utilizzerà in questo studio sarà quella di G. Reale. “L’essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità ed una realtà determinata. L’essere, quindi, non si dice per mera omonimia” (Reale, 2004, p. 132)

⁴³ Cfr. Aristotele, *Metafisica* Δ 11, 1019a. 4-6

“el hombre no solo está en la realidad, sino que además está en intelegir, y este estar es físico. Cuanto puede haber en el intelegir de intencional y noético, está montado sobre este primer acto intelectual de carácter físico, no noético, sino noergico de estar en intelegir” (Zubiri, 1986, p. 292)

La persona umana quando “*intellige*” la realtà è presente nella sua attualizzazione. Come si deduce dall’affermazione di Savignano: “L’intellezione non è intellesione «della» cosa, ma uno «star» «con» la cosa e «nella» cosa. «Star» presente da se stesso per essere reale costituisce l’attualità. A sua volta l’intellezione è l’attualità, l’attualizzazione della realtà” (Savignano, 2016, p. 228). L’essere “*de suyo*” della realtà fa sì che l’essere umano possa apprendere in cosa consiste la realtà in quanto realtà (cfr. Zubiri, 1995, p. 58), e questo apprendimento avviene soltanto stando in essa “*Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real e star ya inteliendo*”. (Zubiri, 1980, p. 252)

Il filosofo basco afferma che perché qualcosa sia reale, essa deve *stare installata* nella realtà e già appresa dall’essere umano come cosa reale «*de suyo*» della cosa stessa, e questo si potrebbe denominare l’atto primordiale della “*actuidad*” della cosa che è la manifestazione della realtà:

“Para que pueda hablarse de lo que algo es «en realidad», la cosa tiene que estar ya aprehendida «como real» en y por sí misma. Lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo aprehensión primordial de realidad. La intelección de que es algo «en realidad» es, pues, una modalización de la intelección de lo que ese algo es «como realidad”. (Zubiri, 1980, p. 255-256)

La realtà in sé – per il suo carattere «*de suyo*» – è dove si fonda la realtà che tramite l’apprensione “*está siendo*”, ossia che per mezzo dell’apprensione coglie la propria attualità di realtà. Pintor-Ramos interpretando l’atto intellettuale nell’opera zubiriana dichiara che è quell’atto che permette all’essere di stare nella realtà in quanto interprete del suo essere: “*La*

intelección es una actualización de realidad. La función que ejerce sobre la realidad la intelección, si se me permite aquí una expresión no del todo exacta, es lo que Zubiri llama su «mera actualización»” (Pintor Ramos, 1982, p. 18). Pertanto l’attualizzazione avviene per questa azione primordiale dell’essere, nella quale apprende la realtà in quanto realtà di qualcosa che “*está siendo*”.

Nella teoria zubiriana la realtà non ha bisogno di un giudizio per giustificarsi di fronte all’intelligenza (cfr. Zubiri, 1980, p. 252), poiché in quanto anteriore allo stare dell’intelligenza, la realtà è già costitutivamente appresa da essa come “apprensione primordiale” dell’essere umano. Rispetto a questo Gracia chiarisce ulteriormente l’atto di apprensione come l’attualità della realtà in quanto essa – la realtà – sta:

“*Ousía⁴⁴ es realidad. La realidad está dada en la impresión, y no es primariamente el resultado de ningún juicio ni el termino de una afirmación. Donde antes decía «haber», ahora pone «realidad», es decir, «sustantividad». Este haber consiste en actualidad [...] Pues bien, a esa actualidad es a lo que Zubiri denomina «estar». De ahí que la teoría de la aprehensión pueda resumirse en esos dos términos, «haber» y «estar», o como Zubiri dirá más tarde, «sustantividad» y «actualidad». La aísthesis es un «haber estando» o un «estar habiendo». También cabría decir un «estar siendo». En eso es lo que se covierte en Zubiri el Dasein de Heidegger*” (Gracia, 2017, p. 279)

L’essere umano apprende la realtà come “da sé”, come qualcosa che anticipa l’in sé e l’in me (cfr. Savignano, 2016, p. 232) come quello che è “*talitativamente*”, ovvero come quello – il contenuto – che è proprio della cosa: “*Talidad es el contenido de una cosa «real» [...]*

⁴⁴ Zubiri in *Naturaleza, historia, Dios* afferma: “*La esencia es ousía. Gracias a la ousía, las manifestaciones “de momento” de las cosas son movimientos en lo no esencial, siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa es y no de lo que fue en el momento anterior. La ousía es así naturaleza de las cosas. La naturaleza supone ousía y ésta el “ser siempre”. Esta conexión es fundamental*”. (Zubiri, 1963, p. 54).

In quest’opera si comincia a osservare – non a caso – il tema dell’*ousía*, che occuperà la successiva opera zubiriana *Sobre la esencia*, e che, come osserveremo nel cap.III di questo lavoro, è un costante riferimento ad Aristotele e un tentativo di attualizzare la sua teoria della sostanza.

La talidad no puede darse más que en aprehensión de la realidad” (Zubiri, 2016, p. 164). Per Zubiri la “*talidad*” è il contenuto della cosa, e in quanto il contenuto di essa è reale, la cosa in quanto può essere appresa tale nella sua realtà. Per tal motivo la “*talidad*”, quello per cui la cosa è tale, non si può dare fuori dalla realtà, ma nella realtà alla quale essa appartiene: “*La realidad no «pone» fuera de sí la talidad, porque la talidad es la determinación del contenido por el momento de realidad*” (Zubiri, 2016, p. 190). La “*talidad*”, quindi, determina il contenuto come quello che lo costituisce “*de suyo*” nel momento di realtà in cui si manifesta.

Nell’opera *Estructura de la Metafísica* (1969), Zubiri definisce “*talidad*” come il contenuto e quello che determina la cosa in quanto realtà. Però, per poter arrivare a questo contenuto che fa sì che la cosa sia tale, si deve apprendere la “*talidad*” in quanto reale. Come argomenta Zubiri nel suo seminario del 1976, nel quale afferma che per arrivare alla “*talidad*” prima deve esserci un momento di apprensione:

“El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo «de suyo», no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y sólo «tal realidad». Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real”. (Zubiri, 1979, p. 26)

A questo punto dobbiamo stare attenti a non confondere “*talidad*” con “*essenza*”, poiché l’essenza qualcosa in più rispetto alla “*talidad*”, anzi l’essenza fa sì che la “*talidad*” ci sia (cfr. Zubiri, 1985, p. 372). La realtà è “*de suyo*”, il momento di “*talidad*”, invece, è tale finché c’è il momento di apprensione, poiché è grazie a questo che si può parlare di apprensione della realtà in quanto tale. Adesso però dobbiamo fare un passo ulteriore e chiederci: come avviene il momento di apprensione della realtà nell’essere umano?

II.III. L'apprensione della realtà: un atto intelligentemente senziente.

Come prima risposta alla domanda precedente si deve dire che nell'apprensione coesistono due modi di un solo atto che vengono svolti in un unico momento "appreso" dall'intelligere senziente nell'essere umano. Lo stare fisico-psichico nella realtà coinvolge tutto l'essere umano intellettivamente e fisicamente, e questi due sono modi diversi di un unico momento, il momento dell'atto di apprensione di realtà come atto esclusivo ed elementale dell'intelligenza "*Solo aprehendiendo las cosas como reales es como la inteligencia ejecuta los actos de concebir, juzgar etc [...] la aprehensión de las cosas como realidad es el acto elemental de todo acto intelectual*". (Zubiri, 1986, p. 27).

L'intelligenza sta installata nel corpo dell'essere umano, ed egli in quanto animale "*hiperformalizado*"⁴⁵ apprende la propria realtà stimolante per mezzo della propria intelligenza: "*lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad [...] del estímulo no puede salir la formalidad de realidad*" (Gracia, 2017, p. 490). La realtà allora non è soltanto uno stimolo per vivere, ma l'apprensione dell'essere umano grazie alla propria intelligenza che fa della realtà stimolante una realtà senziente.

Nel momento in cui all'essere umano si manifesta qualcosa, egli non la "*intellige*" come manifestazione della cosa in sé, bensì come "*talidad*", e l'essere umano la apprende senzientemente come realtà in quanto essa sta lì presente.

Qui dobbiamo stare ben attenti, perché questo non si può confondere con un atto di una coscienza pura, nel quale la coscienza si rende conto della cosa; piuttosto, poiché la cosa sta

⁴⁵ Zubiri utilizza questo termine per spiegare come l'essere umano non elimini i suoi stimoli, bensì li apprenda come realtà "de suyo", passando così dalla sola "*estimulidad*", alla razionalità dello stimolo stesso, facendolo proprio (cfr. Zubiri, 1986, p. 29)

lì presente, essa fa sì che l'io apprenda la sua realtà in quanto reale e non in quanto cosa.

Come afferma Gracia:

“No se trata, pues, de un acto de conciencia, como en Husserl, sino de un acto de aprehensión. Y tampoco es que en el darse cuenta de algo aparezca, junto o sobre la intuición sensible, la intuición categorial. Se trata de un solo acto, el de aprehensión”.

(Gracia, 2017, p. 208)

L'intellezione non viene guidata dall'atto di coscienza per la quale la cosa sta lì aspettando che l'io la ri-conosca perché essa possa essere (cfr. Zubiri, 1980, p. 22); bensì, poiché la cosa sta presente nella realtà in quanto *“talidad”*, essa può essere “sentita” e appresa intellettualmente in quanto realtà.

Di fronte all'atto di coscienza inteso come rendersi conto (*“darse cuenta”*) che la cosa sta lì presente in quanto cosa che sta (cfr. Savignano, 2016, p. 228), invece, il filosofo basco sostiene che esso non è un rendersi conto della semplice cosa, ma della *presenza* che previamente era *presente*, la quale non è un atto di conoscenza, ma dell'intelligenza *“La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que ya está presente”*. (Zubiri, 1980, p. 22)

In questo atto di coscienza si osserva l'insufficienza della filosofia moderna, poiché essa rimane nel rendersi conto della cosa in sé (cfr. Marías, 1967, p. 402) e non nella presenza di quello che è già esistente. La riflessione moderna, e specialmente la riflessione husserliana, rimangono nella realtà assoluta dell'io rispetto alla cosa esistente, che esiste per mezzo della *epoché* fenomenologica. Come afferma Ferrater Mora:

“Para ser absolutas (las cogitaciones absolutas) deben de participar en el carácter absoluto del yo fenomenológico. Este carácter absoluto sólo pueden recibirlas las cogitatas en cuanto están “fundadas” en el yo. Husserl llega a la conclusión de que una realidad no

fundada en el yo fenomenológico es absurda, o se contradice a sí misma". (Ferrater Mora, 1964, p. 884)

Zubiri, invece, vuole mostrare una realtà fondata non nell'io dell'idealismo o nella realtà dell'io "intenzionale" che, nel rendersi conto dell'esistenza della cosa, la mette fra parentesi per fare di essa una realtà diversa da quella in cui si trova. Per questo egli mette in evidenza che vi è una realtà fondata nella realtà in quanto realtà. Gracia infatti osserva come Zubiri vuole cambiare il contenuto dell'*epochè* non sospendendo la realtà delle cose ma l'intenzionalità verso di esse: "*Para Husserl era preciso poner entre paréntesis la «realidad» de las cosas, su ousía, ahora lo que debe ponerse entre paréntesis es, precisamente, la «intencionalidad»*" (Gracia, 2017, p. 278).

Proprio su questo tema, nell' *Homenaje a Zubiri* del 1970 López Quintás scrisse che la verità – in quanto realtà – è tale poiché essa si fonda non in sé stessa o nell'intenzione dell'io, ma nella realtà che viene appresa per mezzo dell'atto di apprensione della realtà, che è un atto intelligente:

"El fundamento de la verdad es la cosa que se actualiza en la inteligencia, pero la realidad no se agota ni consiste en ser inteligida. Inteligir consiste primariamente en aprehender algo como realidad, más allá de la afección sensorial de los meros estímulos; no en concebir, esto es, en formar conceptos y formular juicios" (López Quintás, 1970, p. 231)

Nella teoria zubiriana si può osservare come ci sia una realtà che è "*prius*" rispetto all'esistenza dell'essere, non come un tipo qualsiasi di realtà, ma come la realtà che fonda l'essere (cfr. Calleja Salado, 2001, p. 104). Per questo in Zubiri vi è una realtà in sé che viene appresa intellettivamente dall'essere umano che sta "*siendo presente*":

"La aprehensión, es por lo que hace al momento del «estar presente», un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está

captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente [...] intelegir es aprehender intelectivamente este algo ”. (Zubiri, 1980, p. 23)

Per mezzo dell’atto di apprensione dell’intelligenza senziente si accede alla formalità della realtà per mezzo della realtà stessa (cfr. Vargas Abarzúa, 2018, p. 179). La “*formalidad*” della realtà, afferma lo stesso Zubiri, è lo “*stare presente*” della realtà stessa: “*Solo es actualidad⁴⁶ la presencia en este «estar». Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que «está»*” (Zubiri, 1980, p. 139). In Zubiri la presenza è sinonimo di stare, e lo stare è l’attualità dell’atto della realtà; ovverosia, il reale viene appreso nella sua attualità mentre “*esta siendo*” reale. È in questa attualità che si afferma quello che è in realtà, ed è per questo che avviene l’atto di apprensione:

“Aprender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es real, y que su realidad está determinada respecto de otras realidades. Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real. Este «en cuanto real» es justo la respectividad a toda otra realidad; pero entonces es esta respectividad la que solo en un acto de aprehensión de lo real nos actualizaría la realidad en y por sí misma, y lo que ella es en realidad. Pero ello no obsta para que sean dos dimensiones formalmente distantes «realidad» y «en realidad». No olvidemos, en efecto, que no se trata de dos actualizaciones, sino de dos modos de una misma actualización. Englobarlas en un solo acto no significa abolir su diferencia esencial”

(Zubiri, 1980, p. 254)

⁴⁶ L’attualità zubiriana si deve intendere diversamente dalla “*actualitas*” dei medievali, che la intendevano come il carattere del reale in atto, quello che Aristotele aveva chiamato *enérgeia* (cfr. Aristotele, *Metafisica* Θ 6, 1048a. 31). Poiché per Zubiri “*la actualidad es un carácter del «estar». Ahora bien, «estar» es el carácter mismo de lo real. Lo real no «es» sino que «está»*”. (Zubiri, 1980, p. 140)

Prima che si apprenda qualcosa per mezzo dell'atto di apprensione, quello che è stato appreso era già reale in quanto realtà "de suyo". Esso è reale rispetto alle altre cose, ed è anche reale in sé, ed è questa la "respectividad" della cosa che permette la sua apprensione. Questi due modi, reale e reale in sé, formano l'"intelligere" senziente dell'atto di apprensione.

Nell'apprendere la cosa come attualizzazione della realtà, l'essere umano deve *stare nella* realtà. Infatti, soltanto stando nella realtà egli può apprendere l'attualità della cosa, ossia la sua realtà come «*de suyo*»:

"Intelegir, digo, es aprehender lo real como real. Y por esto la palabra real, y por tanto la palabra realidad tiene en esta frase una doble función. Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del intelegir [...] Pero por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de intelgir, a saber, esa especie de versión de la aprehensión a lo real. Es decir la realidad no es solamente objeto formal de la intelección sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real".(Zubiri, 1980, pp. 249-250)

Non si deve intendere la realtà come qualcosa di diverso dal soggetto che la apprende: essa è il fondamento del soggetto che sta presente apprendendo la realtà "*Porque realidad no es mera independencia objetiva respecto del sujeto aprehensor, sino ser «de suyo» antes – prius – de ser lo que es en la aprehension»*" (Zubiri, 1986, p. 25). L'intellezione senziente che attua l'essere umano nella realtà fa sì che egli sia non la realtà ma parte della realtà, una realtà radicata, e non radicale come pensava Ortega. L'essere umano, per mezzo dell'atto di apprensione di realtà, sta installato nella realtà come suo mondo e come suo fondamento.

Dunque, grazie a questo atto primordiale dell'intelligenza che è senziente, si può affermare che la realtà in quanto momento primordiale dell'apprensione è "*realitas in essendo*" (cfr. Zubiri, 1989, p. 27); poiché è in essa che l'essere umano "*intellige*" la realtà "*senzientemente*", attualizzando in essa il momento che egli sta vivendo in quanto realtà.

Cap. III. L'essere umano nella realtà zubiriana.

Il tema dell'essere umano, come si è detto, è uno dei temi principali in Zubiri, e lo si può verificare già dalle prime pagine dell'opera *Sobre el hombre* del 1986⁴⁷. Infatti, all'inizio dell'opera Zubiri afferma che l'essere umano si trova installato tra le cose, in un "locus" che gli permette di costituirsi di fronte alle cose⁴⁸. Si nota subito una distinzione tra cose ed essere umano; per questo Zubiri lo definisce come "il vivente che è in sé una attività costitutiva" (cfr. Zubiri, 1986, p. 11). In quanto vivente, l'essere umano, nella teoria zubiriana, è una realtà installata fra le cose, che si deve fare con le cose nella realtà che sta vivendo.

Per mezzo di questa installazione l'essere umano si trova in un determinato "stato" di "equilibrio dinamico" che per il filosofo basco "*Es una especie de movimiento estacionario que llamaré quiescencia*". (Zubiri, 1986, p. 12). Il concetto di installazione adoperato da Zubiri è molto simile a quello esposto da Julián Marías (come si osserverà più avanti). Ma ora basta pensare all'installazione come dinamicità piuttosto che come staticità, poiché essa irrompe nel qui ed ora del "viviente"!

In Zubiri l'essere umano in quanto vivente si trova sempre in una situazione di passaggio, decorrendo continuamente tra "estados". L'uomo sta sempre "yendo", e in questo "yendo" possiede dal presente che sta vivendo lo stato passato, e il futuro. In questo consiste la sua vita: decorrere e auto-possedere l'attualità della realtà (cfr. Zubiri, 1986, p. 13). Sotto questo aspetto il filosofo basco sembra dare una propria definizione di vita, che si potrebbe

⁴⁷ Nella presentazione dell'opera che fa Ignacio Ellacuría, si può constatare come il tema dell'essere umano non si trovi soltanto qui (cfr. Zubiri, 1986, pp. IX-X). Ellacuría mostra come questo tema occupi un posto preferenziale nell'opera filosofica zubiriana.

⁴⁸ Per Julián Marías invece –come si vedrà più avanti– l'essere umano è una realtà che è radicata nel mondo, e il mondo, a radica nella vita dell'«io» poiché la vita umana e per tanto la persona non si riducono ad una realtà naturale o biologica. (cfr. Marías, 1970c, p. 340).

Il testo al quale si fa riferimento compare diventerà un capitolo dell'opera più conosciuta di Marías *Antropología Metafísica* (1970).

intendere come installazione dinamica nello stato che sta vivendo l'essere umano e che porta quest'ultimo ad *andare verso*⁴⁹ "il successivo" stato, quello futuro che diventa l'adesso del presente.

In questa situazione di auto-possessione, Zubiri evidenzia una differenza fondamentale tra l'animale e l'essere umano, nella quale l'oggetto principale della discussione è la realtà formalizzata –fatta propria– e la "*estimuidad*", cioè il carattere di sentire gli stimoli. Infatti per il filosofo spagnolo "*El viviente animal apprehende estímulos. Ciertamente todo viviente está estimulado, pero el animal es el tipo de viviente en el que la estimulación constituye una función propia*" (Zubiri, 1986, p. 13). L'animale non può non rispondere allo stimolo poiché esso gli è costitutivo, appartiene alla sua natura e al suo "*medio*", come afferma Ricardo Espinoza riguardo all'animalità dell'animale: "*Lo propio del animal es aprender las cosas en cuanto estímulo, el animal siente estímulos en ese "circun-mundo" (Um-Welt) que lo constituye*" (Espinoza Lolas, Soto García, & Durán Allimant, 2017, p. 246). Quel "*circun-mundo*" nel quale l'animale si muove in termini di stimolo e risposta è la sua formalità, ovvero la sua realtà alla quale risponde per mezzo della sua "*estimuidad*".

Nell'essere umano il processo è differente, perché in lui –afferma Gracia– le cose non sono più segni di risposta "*estimúlica*" ma di realtà appresa come "*de suyo*" ovvero come propria: "*El ser humano es una especie animal más, pero que tiene la peculiaridad de apprehender las cosas de forma nueva, no como meros signos sino como realidades*" (Gracia, 2013, pp. 631-632). L'essere umano nella lunga serie zoologica si trova, alla fine di essa, come animale umano ma con una caratteristica peculiare, e cioè come essere "*hiperformalizado*":

"El animal va sintiendo sus estímulos como "nota-signo" cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor [...] El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por "quedar" totalmente

⁴⁹ Il termine "*yendo*" può essere tradotto come "andare" o "andare verso".

despegado de él: la formalización se ha trocado en hiper-formalización [...] «Hiper» tiene aquí un sentido muy preciso: significa, como acabo de decir, que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano”

(Zubiri, 1980, pp. 69-70)

Questa citazione mostra la grande differenza che pone Zubiri tra l'animale che si muove nella sua realtà “*estimúlica*” e l'essere umano che, sentendo gli stimoli, li accoglie non come stimoli bensì come “*estimulidad*”, in quanto realtà appresa e “*hiperformalizada*” nell'essere umano. Come afferma Lolas: “*Cuando acontece esto, el medio se vuelve mundo, la estimulidad en “realidad”, la signitividad en “de suyo”, mecanismo en “apertura”, el carácter responsivo en “elección libre”, la vialidad en un “lograr tal viabilidad”, esto es, formalidad en “hiperformalidad”*”. (Espinoza Lolas et al., 2017, p. 247)

Gracia spiega in modo molto chiaro come la “*hiperformalización*” sia un salto di qualità nell'essere umano, che fa emergere la sua realtà non più “*soltanto*” animale:

“Aquí “hiper” no tiene el sentido de “superior” o de “mayor”, sino el de salto hacia una formalización estrictamente nueva y distinta de las anteriores [...] Con la hiperformalización se produce un salto cualitativo que hace surgir algo radicalmente nuevo. Eso nuevo es la “formalidad de realidad”, la actualización de las cosas no como meros estímulos que suscitan respuestas sino como realidades”. (Gracia, 2013, p. 632)

La “*realità*” dell'animale, afferma Zubiri, è la sua “*estimulidad*”, poiché nell'animale non avviene l'atto di apprendere formalmente la realtà in quanto realtà (cfr. Zubiri, 1980, p. 250) ma soltanto come stimolo. Nell'essere umano invece la realtà accade effettivamente perché egli si confronta con le cose in quanto realtà formale (cfr. Zubiri, 1986, p. 22); e questo, secondo Zubiri, avviene nell'essere umano poiché “*la intelección misma consiste formalmente ser aprehension de lo real como real*”.(Zubiri, 1980, p. 250)

Per Gracia questo processo di formalizzazione della realtà avviene grazie al cervello, poiché esso ha la funzione di “*hiperformalizar*” la realtà che l’essere umano apprende come sua (cfr. Gracia, 2013, p. 635). Questo passaggio non accade nell’animale, ed è per lo studioso di Zubiri la novità a livello qualitativo che si dà nell’essere umano:

“La novedad cualitativa que caracteriza y define a la especie humana, es la actualización de las cosas como realidades, o más brevemente, la formalidad de realidad, a diferencia de lo que denomina formalidad de estimulación, la propia, según los datos que le ofrecían la biología, la etología y la psicología, de las especies animales”. (Gracia, 2017, p. 563)

La formalizzazione, o meglio la “*hiperformalización*”, crea una realtà che l’essere umano deve accogliere come se fosse il suo destino. Egli “*deve hacerse cargo de la situación*”, ossia, apprenderla in quanto essa è la sua realtà (cfr. Gracia, 2013, p. 636). Nell’apprendere la realtà in quanto sua, l’essere umano può non solo progettare la propria, ma soprattutto progettarsi con la propria vita “*futuribilmente*”.

Per Gracia la differenza tra l’essere umano e l’animale è che il primo è aperto al mondo appreso come realtà grazie alla sua “*hiperformalización*”, mentre il secondo, l’animale, è chiuso nel suo medio “*circun-mundo*” a motivo della risposta alla sua “*estimulación*” (cfr. Gracia, 2017, p. 561). L’animale quindi, non può rispondere ad altra realtà che non sia il proprio stimolo, ed è in esso che rimane come medio nel quale è chiuso.

III.I. L’animale di realtà.

Per Zubiri l’uomo è un «chi» che si confronta con le cose reali, ma animalmente, però, si confronta con le cose “*hiperformalizándolas*” per mezzo della sua intelligenza senziente. Questa azione fa sì che Zubiri definisca l’essere umano come animale di realtà, poiché egli non rimane nella animalità dello stimolo che la cosa produce, ma la confronta, la “*hiperformaliza*” e la fa sua: “*El hombre, como viviente se enfrenta con las cosas reales, se enfrenta con ellas «animalmente», y, reciprocamente, se enfrenta con las cosas-estímulo*

«*realmente*» [...] *Es lo que expresamos diciendo que el hombre es un animal de realidades*» (Zubiri, 1986, p. 40). Questo avviene in Zubiri, poiché l'essere umano non lascia la propria animalità “fuori da sé”, piuttosto la assume e la trascende in quanto appunto realtà “*hiperformalizada*”.

L'essere umano è un animale “*hiperformalizado*” (cfr. Zubiri, 1980, 70) poiché, sentendo intellettivamente le cose, le apprende non “*estimúlicamente*” ma in maniera “*hiperformaliza*” come reali, e le attualizza come quello che è proprio dell'animale di realtà: “*Lo propio y específico del ser humano es la actualización de las cosas como reales. De ahí la definición que Zubiri da en estos años de ser humano[...] como «animal de realidades»*”. (Gracia, 2017, p. 563)

In quanto animale “*hiperformalizado*” l'uomo ha di fronte a sé diverse realtà, o meglio diverse attualizzazioni della realtà. Questo accade poiché l'essere umano è una struttura aperta alle altre realtà, e in quanto aperta egli apprende e si lascia apprendere dalle altre realtà: questa è la “*hiperformalización*” nell'essere umano, che avviene attraverso l'atto dell'“*intelligere*”. Come afferma López Quintás:

“El hombre – animal de realidades – supera el nivel de la bestia al desbordar el plano de los meros estímulos. Quiéralo o no, se halla siempre constitutivamente instalado en un nivel de realidad, anclado en la formalidad de realidad. Pero, además, de esta operación primaria del intelegir, el ser humano siente una urgencia ineludible a comprender las cosas entorno, a penetrar en la estructura de las cosas reales en su propia realidad”

(López Quintás, 1970, p. 232)

Che nell'essere umano ci sia l'urgenza di conoscere le cose non vuol dire che egli nella teoria zubiriana sia una sostanza razionale; e che l'“*intelligere*” sia l'attività primaria nell'essere umano non vuol dire che essa sia la sua primaria realtà. Infatti quando Zubiri definisce l'essere umano come animale di realtà, egli ha presente la definizione classica che Severino Boezio offre della persona: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*” (Boethi,

1570, p. 1206). La definizione boeziana non soddisfa il filosofo spagnolo, poiché essa si fonda – secondo Zubiri – sulla sostanzialità aristotelica (alla quale Zubiri è contrario, come vedremo) e sulla razionalità dell’essere umano, annullando il suo sentire che in Zubiri è intellettuale, e pertanto condizione di possibilità per conoscere la realtà.

Si deve ricordare allora, che per il filosofo basco l’*“intelligere”* e il sentire vanno sempre insieme (cfr. Zubiri, 1980, p. 25)⁵⁰ come un unico momento, diverso da quello che la filosofia da Parmenide, Platone e Aristotele hanno contrapposto e definito come un dualismo di momenti diversi (cfr. Zubiri, 1980, p. 80). Per questa ragione Zubiri, pensa che questa dualità dev’essere superata, poiché l’uomo è uno come una è la sua realtà :

“Pues bien, pienso que en el hombre sentir y intelegir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de la realidad[...] El momento sentinte es «impresión», el momento intelectual es de «realidad»” (Zubiri, 1980, p. 81)

L’impressione di realtà nella teoria zubiriana è il “dove” accadono il sentire e l’atto intellettuale in quanto modi di un unico momento. Come afferma Zubiri: *“La impresión de realidades siempre y sólo propia de un acto de aprehensión. Esta aprehensión en cuanto es aprehensión impresiva es un acto de sentir. En efecto, sentir es formalmente aprehender algo en impresión”*.(Zubiri, 1980, p. 76)

Come visto prima *“intelligere”* per Zubiri è apprendere intellettivamente qualcosa in quanto realtà come atto primario ed esclusivo dell’intelligenza: *“La aprehensión de algo como realidad no es solo el acto elemental de la inteligencia, sino que es un acto exclusivo de ella”* (cfr. Zubiri, 1986, p. 27). Sentire è apprendere la realtà *“estimúlca”* che è *“de suyo”* dell’essere umano, come *“formalidad”* di quello che è impresso nella realtà: *“Sentir, en*

⁵⁰ Nel prologo all’opera *Inteligencia Sentiente* Zubiri afferma come *“intelligere”* e sentire costituiscano una sola facoltà, quella dell’intelligenza senziente (Zubiri, 1980, p. 13).

efecto, consiste en aprehender algo impresivamente [...] El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan solo un modo del sentir en cuanto tal" (Zubiri, 1980, p. 79). Il puro e solo sentire, come lo chiama Zubiri, è quello che accade negli animali per il suo carattere "estimúlico".

Óscar Barroso seguendo la scia di Zubiri afferma che questi due atti – sentire e intellidere – appartengono a ad un unico momento di realtà: "*sentir es ya inteligir, e inteligir es, en su raíz, sentir es el modo radical de la inteligencia sentiente consiste en sentir intelectivamente la realidad, en aprehensión primordial de realidad*" (Fernández, 2009, p. 118). Nella teoria filosofica zubiriana dell'apprensione primordiale è questo quello che conta, l'unità dei due modi in un unico momento, col quale l'essere umano nel vivere la realtà l'apprende in quanto la sta vivendo.

L'intelligenza, in quanto formalizza la realtà nell'essere umano, è ciò che lo definisce non come persona, come pensava Boezio, bensì come animale di realtà per il suo "*hacerse cargo*" della sua situazione o del suo mondo in quanto realtà: "*La inteligencia es por tanto, la propiedad última que define al ser humano como animal de realidades ya que su función es precisamente hacerse cargo de la situación, aprehendiendo la realidad como realidad*". (Castilla & López Quintás, 1994, p. 178)

Il "*hacerse cargo*" della realtà avviene nell'essere umano per la sua "*hiperformalización*" della realtà poiché "*El sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad*" (Zubiri, 1980, p. 75). Tale realtà appresa diventa non il medio per vivere ma il mondo e l'orizzonte nel quale l'essere umano sta vivendo, come afferma Zubiri:

"Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio, sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una esencia abierta. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas"(Zubiri, 1995, p. 206) .

III.II. La “*sustantividad*”, un problema classico in Zubiri.

In questo paragrafo si analizzerà l’aspetto centrale della filosofia zubiriana, la realtà in quanto realtà, che a sua volta è il fondamento della realtà della persona umana in quanto “*suidad*”, dando ad essa una nuova categoria non sostanziale ma sostantiva; ed è per questo motivo che Zubiri entra in dialogo con Aristotele, in particolare con la definizione di “sostanza” data nella *Metafisica*.

Si deve chiarire, però, che l’impresa zubiriana non è di condurre uno studio esaustivo su Aristotele e la sua filosofia, e per tal motivo non è obiettivo di questa ricerca l’esauriente approfondimento delle teorie aristoteliche, ma è quello di chiarire “il ruolo” che la sostanza ha rispetto all’indagine della realtà del filosofo spagnolo.

Per iniziare credo sia opportuno riportare quello che Gonzalo Díaz afferma rispetto all’indagine che attua Zubiri nell’opera *Sobre la esencia* (1963), nella quale si sofferma sul termine “sostanza” e sul suo significato, vedendo nella definizione aristotelica certe carenze che egli vorrebbe superare:

“Sobre la esencia [...] es prima facies un extenso libro de ontología aunque no al modo de los medievales comentarios a Aristóteles o de los tratados suarecianos, ya que no se propone desentrañar un pasaje concreto del corpus aristotelicum, ni exponer en manera ordenada y sistemática su doctrina en torno al ser [...] su investigación va a versar sobre el término ousia y en su significado Aristotélico básicamente de sustancia en cuanto «implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia”.(Díaz

Díaz, 2003, p. 1008)

Prima di introdurre la lettura di *Sobre la esencia* lo stesso Zubiri mette in evidenza chi sarà il suo interlocutore e quale sarà l’indagine di tutta l’opera. Questo lo fa in maniera diretta cominciando con una frase del libro XII della *Metafisica* “περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία”

(Aristotele, *Metafisica*, Λ.1, 1069a. 18)⁵¹. L'oggetto dell'indagine metafisica di Zubiri non è la sostanza in sé, come ha fatto Aristotele, bensì il definire se la realtà è l'essenza radicale delle cose ma soprattutto dell'essere umano, o se la realtà è parte dell'essenza, ovvero se la realtà è radicata nell'essenza come "realtà prima".

III.II.I. Zubiri e la *οὐσία* aristotelica.

Se prima si è parlato di un salto di qualità tra la "*formalización*" della "*estmulidad*" che è il carattere proprio dell'animale e la "*hiperformalización*" che viene a costituirsi nell'essere umano, l'apprendere la realtà sentendo la realtà stessa, con Zubiri, quando si parla di persona umana, si deve fare un salto di qualità non nel senso ontologico col quale ci si riferisce soltanto all'ambito all'essere, ma nel senso della sua realtà in quanto essa è concepita da Zubiri come "*sustantividad*" e non come sostanza.

Nella sua indagine, il filosofo basco si mostra perplesso poiché gli antichi filosofi non trovarono un termine coerente per realtà della persona umana rispetto alla realtà in cui essa si trovava: "*Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego no tuvo jamás ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es persona*" (Zubiri, 1995b, p. 15). Tenendo presente questo presupposto qualitativo nel quale si radica Zubiri, non si può iniziare un'indagine specificamente sulla realtà umana perché la sua "realtà essenziale" riguarda cose che non hanno la sua medesima realtà ontologica. Quindi il filosofo spagnolo si dà alla ricerca di un termine che possa rappresentare la persona umana in quanto realtà personale diversa da tutte le altre realtà.

In questo panorama filosofico classico Zubiri cerca di entrare in dialogo come abbiamo detto con Aristotele e il suo concetto di "sostanza". Per questo credo opportuno ricordare cosa intende Aristotele per "sostanza" e come la definisce:

⁵¹ "L'oggetto su cui verte la nostra indagine è la sostanza" (Reale, 2004, p. 543)

“αἰ δ’ αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ’ οὐσία τὸ ὑποχείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὕσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἔστι τὸδε τι), ἄλλως δ’ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λογῷ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐχ τούτων, οὗ γέωσις μόνον καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστόν ἀπλῶς⁵² [...]”⁵³ (Aristotele, *Metafisica*, H 1, 1042a. 25-30)⁵⁴

Nella definizione aristotelica di “sostanza”⁵⁵, quello che si pone come realtà prima è la “οὐσία”, ed essa è in Aristotele il fondamento in quanto sostrato – quello che regge – della realtà. Ed è in questo punto che Zubiri vede un problema, principalmente col concetto di *sostrato*, poiché l’essenza è concepita da Aristotele in maniera sostanziale come *ὑποχείμενον*⁵⁶ – ciò che sta sotto –, in riferimento soltanto al “mondo” materiale, ma la realtà che cerca di definire Zubiri non è soltanto materiale, è reale, realtà che si attualizza nell’essere della cosa. Questo “problema” Zubiri lo coglie in un suo scritto, *El hombre*,

⁵² Lo stesso Reale spiega il motivo per il quale il sinolo sia “ὑποχείμενον”. Egli commenta:

“Tutte quante le determinazioni categoriali e accidentali, come abbiamo già avuto modo di vedere, non hanno una sussistenza propria e *sono* solo in quanto ineriscono ad altro e si predicano di altro. In questo senso, il sinolo, che è il concreto essere sostanziale, è *ciò cui quelle determinazioni categoriali e accidentali ineriscono e ciò di cui quelle si predicano*; in questo senso, esso funge da «ὑποχείμενον» soggiacendo ad esse”. (Reale, 2004, p. 1005)

⁵³ Rispetto a cosa sia la sostanza e la sua interpretazione aristotelica e soprattutto per il suo approfondimento, rimando al capito quinto del saggio introduttivo di Giovanni Reale riguardo al problema della sostanza. (cfr. Reale, 2004, pp. LXXXIII-CX)

⁵⁴ “Le sostanze sensibili hanno tutte quante materia. E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l’essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata con il pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma [...]”. (Reale, 2004, p. 371)

⁵⁵ Nel saggio introduttivo Reale sottolinea che si possono trovare in Aristotele molte definizioni di “sostanza”, ma egli arriva alla conclusione affermando che: “Sostanza in senso molto improprio è materia; in un secondo senso, più proprio, è *sinolo*; in un terzo senso, e per eccellenza è *forma*”. (Reale, 2004, p. C)

⁵⁶ Reale afferma che per Aristotele “Il sostrato – “ὑποχείμενον” – è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun’altra” (Aristotele, *Metafisica*, Z 3, 1028b. 35) (Reale, 2004, p. 291)

realidad personal, dell'anno 1963, nel quale chiarisce quanto aveva detto in *Sobre la esencia* sulla realtà dell'essere umano:

“Aristóteles no había hablado más que de sustancialidad. Entendía por sustancia un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen por naturaleza, y que por consiguiente es capaz de existir por sí mismo, a diferencia de sus propiedades que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial. Claro está, no es que Aristóteles desconozca por completo la existencia de sustancias compuestas; pero ha entendido siempre que lo que las sustancias componentes componen es justamente una nueva sustancia, un nuevo sujeto sustancial”. (Zubiri, 1963a, pp. 25-26)

Gonzalo Díaz commentando questa divergenza tra Zubiri e Aristotele, afferma che è la sostantività a “reggere” strutturalmente la realtà dell'essenza, poiché è la realtà sostantiva a dare struttura e “avere” all'essenza:

“la sustantividad es, consiguientemente un concepto clave dentro del sistema filosófico zubiriano y punto importante de discrepancia respecto de Aristóteles, ya que mientras para el Estagirita la realidad esenciada era la sustancia sin más, para nuestro autor es la sustantividad en cuanto que soporte estructural o entitativo de la esencia”. (Díaz Díaz, 2003, p. 1008)

Il filosofo spagnolo invece di occuparsi di cosa sia l'essenza, si preoccupa piuttosto di cosa dà fondamento all'essenza, ossia si interroga sul problema della realtà dell'essenza: “[...] *la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es «tal» realidad, sino aquello según lo cual la cosa es «real».* En ese sentido, *la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad”* (Zubiri, 1985, p. 372). L'essenza in Zubiri non appartiene a quello che identifica o a quello che fa essere che la cosa sia “tale”; l'essenza per il filosofo basco si identifica con la cosa in quanto essa è reale, non al fatto, contrario, che in quanto reale essa dev'essere identificata anzitutto con la sua essenza. Ossia: l'essenza non è una condizione di possibilità perché la cosa sia, la sua condizione di

possibilità della cosa è la realtà, l'essenza della cosa si identifica con la realtà in quanto la attualizza nella cosa stessa.

L'essenza appartiene ad un grado superiore che non può essere identificato –secondo il filosofo basco– con il sostrato (ὑποχείμενον). Zubiri stesso afferma che la realtà non è sostanza ma “*sustantividad*”, ed essa esiste diversamente dalle cause: esiste perché è reale e non perché ha una sostanza che la fa esistere:

“¿Qué es, en efecto, realidad? Si estamos haciendo algo, por ejemplo, una silla, ésta será real cuando esté terminada, cuando esté a punto para salir del taller. Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener sustantividad, sistere extra causas, existir. Y ¿qué es esta realidad sustantiva? La madera con que laboro la silla no es silla más que cuando sirve plenamente para su cometido, por ejemplo, para sentarse. Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal, actualidad”. (Zubiri, 1963b, pp. 212-213)

Per Zubiri come abbiamo detto è fondamentale entrare in dialogo col termine *sostanza* di Aristotele e chiarirlo ai fini della sua indagine. In *Sobre la esencia* il filosofo spagnolo dichiara che la sostanza di cui parla Aristotele non può essere la realtà della sostanza stessa, poiché essa – la sostanza – si trova dentro un sistema di “*notas*” che la fanno stare nella “*sustantividad*”, ossia questo sistema fa sì che la sostanza sia parte di qualcosa diverso da sé:

“La esencia no es, pues, sujeto o sustancia (ὑποχείμενον) 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. Decíamos mas arriva que la suficiencia constitucional es el carácter formal de la sustantividad, es justo el sistema de sus notas⁵⁷ constitutivas, la esencia. La esencia es pues lo que constituye la

⁵⁷ Il problema delle “*notas*” non verrà affrontato in maniera approfondita in questo lavoro, ma di esse si può dire che ci sono delle “*notas*” che possono esserci o meno e questo non inficia la sostantività stessa dell'essenza, queste sono *notas adventicias*; ce ne sono altre che non possono cambiare perché cambierebbe l'essenza stessa,

sustantividad en cuanto tal, esto es a la realidad simpliciter de algo. Realidad simpliciter no es sino 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; pero por ser subsistema es tan solo un momento de la sustantividad” (Zubiri, 1985, p. 193)

Per chiarire ulteriormente questo divario, Zubiri, nel suo articolo *El hombre, realidad personal* (1963), fa un esempio nel quale evidenzia come Aristotele utilizza univocamente la “sustancialidad” riferendosi invece alla “sustantividad” e modificando così la realtà in cui la sostanzialità si trova:

“El cloro y el hidrógeno son sustancias, y lo es asimismo el ácido clorhídrico resultante de su combinación, y es una sustancia distinta de los componentes por hallarse dotada de propiedades diferentes a las de éstas. Pero en esta idea de Aristóteles entran indiscernidamente dos cosas distintas: la sustancialidad y la sustantividad. Para Aristóteles no hay más sustantividad que la sustancial. Sin embargo, ambos conceptos son perfectamente distintos. La sustancialidad sólo es un tipo de sustantividad: la sustantividad que algo posee para que todo lo demás se apoye en él en orden a la existencia”. (Zubiri, 1963a, p. 26)

Riguardo alla “sustancialidad” aristotelica, Diaz afferma che essa è parte della struttura delle “notas”: la sostanza è sostanza di qualcosa, non è una struttura in sé che permette di derivare la realtà di qualcosa: “*La sustancialidad [...] corresponde a un determinado complejo estructural de notas en su organización funcional como sistema unitario que es lo que Zubiri denomina sustantividad: «la sustantividad es un sistema clausurado y total, esto es,*

queste sono *notas constitucionales*. Queste *notas constitucionales* possono essere “*fundadas*”, carenti di sufficienza in ordine al sistema, o “*infundadas*”, però agiscono come principio di tutte le altre e queste sono *constitutivas*. Perciò essenza è in Zubiri il “*sistema de notas constitutivas*”. (cfr. Pintor Ramos, 1996, p. 43) (cfr. Zubiri, 1963a, p. 16-17)

suficiente, de Notas constitucionales»” (Díaz Díaz, 2003, p. 1008). La “*sustantividad*” invece –afferma Zubiri– è una unità coerente di strutture:

“La sustantividad está determinada no siempre ni formalmente por sustancias, sino por estructura y consiste en una unidad coherencial primaria. Esta estructura es la esencia de la sustantividad en cuestión. La suprema forma de unidad metafísica de lo real, no es la unidad de sustancialidad, sino la unidad de sustantividad, la unidad estructural”. (Zubiri, 1963a, p. 27).

È appunto in questa struttura metafisica di unità della “*sustantividad*” che accade quello che in Zubiri si riconosce come la forma primaria di realtà. Pintor-Ramos infatti, mostra come questa teoria zubiriana della realtà corrisponda all’essenza radicale, in quanto essa è il suo carattere ultimo e primario, mostrando la realtà come “qualcosa” di previo alla manifestazione della realtà stessa che accade, come abbiamo visto, nella “*actuidad*” dell’essere della cosa:

“Zubiri denomina realidad, lo cual es previo al hecho de que una cosa sea esto o lo otro y sólo podemos preguntar por lo que aquello «sea» porque nos es presente como «real». «Realidad» sería la esencia radical de las cosas si por esencia se entiende el carácter último que las constituye”(Pintor Ramos, 1982, p. 209)

Zubiri quindi fonda la realtà come l’essenza previa –se vogliamo utilizzare un linguaggio aristotelico– rispetto ad ogni essere, ovvero all’essere in sé. La realtà quindi è sostantiva poiché in essa dà il carattere di realtà a quello che sta esistendo. Per questo Zubiri definisce la “*sustantividad*” come l’unità primaria di “*notas*” appartenente ad un sistema chiuso, primario e costitutivamente reale, che si fonda nella realtà in quanto realtà piuttosto che nella manifestazione della realtà, ossia la “*actuidad*”:

“La unidad constitucional es, pues, unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una

unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos 'sustantividad'. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva"(Zubiri, 1985, p. 146)

Si può dire, allora, che la “sustantividad” è quello che costituisce la realtà sostantiva in quanto essa costituisce un sistema di “notas”. Come spiega Castilla: “*Sustantividad es la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio. Es la suficiencia en el orden constitucional*” (Castilla Cortázar & López Quintás, 1994).

Le “notas” costituiscono una struttura propria, che però non appartiene loro, ed è per mezzo del proprio carattere strutturale che si possono relazionare fra di loro: “*Las notas [...] están todas ellas interrelacionadas y son interdependientes. Unas determinan a las otras. Por eso forman entre ellas un sistema clausurado y tienen suficiencia constitucional, al no carecer de ningún elemento necesario para constituir dicha cosa real*”. (Cortázar, 2015, pp. 88-89)

Nella sostantività accade la sistematicità delle “notas”. Esse fanno sì che la realtà si possa apprendere nella “actuidad” in quanto realtà, poiché è nell’atto della “actuidad” che si manifesta – per mezzo del sistema delle “notas” – l’essenza della realtà, e non la realtà dell’essenza:

“Si, como es habitual, con el término «sustancia» quiere entenderse la suficiencia de una nota, que luego le permite ser sujeto de otras, la esencia no puede entenderse desde la sustancia; una esencia puede comprender muchas sustancias, en el sentido que tienen capacidad física para una subsistencia independiente, pero lo que configura una esencia es su organización funcional en un sistema unitario. Esto es lo que Zubiri denomina sustantividad, una organización sistemática de notas marcada por autosuficiencia y en la que sólo el sistema muestra verdadera suficiencia operativa” (Pintor Ramos, 1996, p. 41)

Zubiri, come si è visto prima, non ritiene possibile che la “sustancialidad” aristotelica possa essere il fondamento della realtà, poiché essa fa parte del sistema di “notas” della

“*sustantividad*”, e nemmeno crede fattibile parlare di “*sustancialidad*” per riferirsi realtà della persona umana, poiché la persona umana per Zubiri non è sostanza in quanto soggetto sottostante, piuttosto è sussistente in quanto “*sustantividad*”, realtà chiusa, in quanto appartiene a se stessa, è una realtà sua, ma aperta perché radicata nella realtà:

“Subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad que se pertenece en propiedad. Y, en esa realidad, consistencia y subsistencia⁵⁸ son dos momentos de una sola realidad [...] La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente. Que se sea sujeto dependerá de la índole consistencial del subsistente. Pero la persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad. No consiste en sujeto; al revés, puede ser sujeto en tanto y en cuanto es subsistente. Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con una naturaleza”.

(Zubiri, 1986, p. 122)

Per il filosofo basco tanto la visione della realtà *sussistente* come di quella *consistente* appartengono ad una sola realtà, quella della persona umana (cfr. Zubiri, 1986, pp. 122-123). Infatti, Zubiri definisce la realtà della persona come relativo assoluto: relativa per la sua condizione finita, e assoluta per la sua contrapposizione sussistente al tutto della realtà (cfr. Zubiri, 1986, pp.123). Riguardo alla contrapposizione e alla realtà personale Ponzio afferma:

“Il costituirsi della re-legazione passa, così, attraverso il carattere personale assoluto della realtà umana: l'uomo è re-legato all'ultimità poiché nella sua natura è realtà assoluta, realtà «da sé», ma il suo assoluto è relativo perché l'essere dell'uomo deve irrimediabilmente compiere la sua personalità fondato nella realtà stessa. Cos'è questa

⁵⁸ Nella nota a piè di pagina (cfr. Zubiri, 1986, p. 115), Zubiri conferma il proprio dissenso rispetto al carattere sussistente della “*sustantividad*”. Egli si distanzia dalla scolastica concependo la sussistenza non come qualcosa aggiunto alla “*sustantividad*”, bensì come “*suidad*” “*sui ipsius*” nella *sustantividad* della persona umana.

ultimità? Nella re-legazione, spiega Zubiri, «veniamo re-legatamente da una ultimità, da una deità». (Ponzio, 2020, p. 1173)⁵⁹

Questo impone secondo Zubiri un cambio di prospettiva e di concettualizzazione della sostanza, specialmente quando con essa non è possibile far riferimento alla realtà della persona umana per la sua qualità diversa:

“Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en la que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal, en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial” (Zubiri, 1980, p. 131).

Per Zubiri si deve attuare un cambio strutturale rispetto alla realtà dell'essere umano, che comporta come vedremo in seguito un “*desplazamiento*” ontologico della realtà della persona umana rispetto alla realtà delle cose poiché esse si trovano in un piano qualitativamente sottostante.

⁵⁹ Ponzio per argomentare la sua posizione, e salvare la realtà personale dell'essere umano, ha ben presente il testo zubiriano *Naturaleza, Historia, Dios*, nel quale Zubiri colloca l'ultimità come il carattere fondante dell'essere umano nella re-legazione dell'uomo con la deità: “*La ultimidad como carácter fundante es un momento real. En su virtud, el hombre en sus actos se halla fundado en ese carácter como en algo sólo por lo cual y desde lo cual es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo”. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos “deidad”. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma*”. (Zubiri, 1963b, p. 356). Rispetto alla realtà della deità, come la chiama Zubiri, Ponzio afferma che il filosofo basco è consapevole della scelta del termine “deità” e non “Dio”, poiché la deità secondo lo studioso “rappresenta la condizione per non dare per pre-supposta la realtà di Dio”. (Ponzio, 2020, p. 1173)

III.II.II. *Hyperkeímenon*: La sostantività della realtà nella persona zubiriana.

Si deve considerare ora un altro problema, e cioè come quella “*sustantividad*” sia la realtà e il fondamento dell’essere umano. Il filosofo basco vuole fondare la realtà della persona umana come realtà “*sustantiva*”, e per farlo non si può servire della definizione aristotelica di sostanza intesa come “*ὑποκείμενον*”.

Dalla discussione con Aristotele per Zubiri è rimasto in evidenza che il termine di “*substantia*” non è adatto per riferirsi ad una realtà che non è “*substancial*”, e pertanto egli cerca un altro termine per riferirsi alla realtà della persona umana in quanto struttura consistente e sussistente. È proprio in questo punto che si trova l’originalità zubiriana rispetto alla sua idea di persona umana, nella “*sustantividad*” concepita da lui come “*ὑπερχείμενον*” rispetto al “*ὑποκείμενον*” della *sustancialidad* aristotelica:

“En primer lugar, la sustantividad puede estar por encima, por así decirlo, de la sustancialidad. Los sujetos que determinan por decisión algunas, no todas, de las propiedades que van a tener no están «por bajo-de» de esas propiedades, sino justamente al revés «por-encima-de» ellas. No son ὑποκείμενον, sub-stantes, sino ὑπερχείμενον, super-stantes por así decirlo. En el hombre, estos dos momentos de substancia y de superstancia se articulan de modo preciso en su sustantividad”. (Zubiri, 1963a, p. 26)

La realtà dell’essere umano in quanto soggetto non può essere subordinata totalmente ad una realtà che è oggettuale e che per definizione non gli appartiene. Per questo in Zubiri si passa alla “*sustantividad*”, perché in essa si trova il carattere “*super-stante*” appartenente alla proprietà come “*de suyo*” del sistema della persona umana. Come afferma Antúnez Cid:

“Desde esta lectura de la sustancia como sujeto, que en el fondo introduce el subjetivismo fenomenológico en Aristóteles, Zubiri critica su aplicación a la persona por ser unívoca para cosas y personas rechazando la analogía. Además, aún si fuese sujeto, por la apropiación «el sujeto no está en condición de sustante, sino justamente al revés, de

supra-stante: es dueño de su propiedad», sustituye el hypokeimenon por el hyperkeimenon.

Por ello es necesaria la sustantividad, única categoría que se ajusta a la persona”.

(Antúnez Cid, 2006, p. 75)

Di fronte al termine aristotelico di *sostanza* col quale la realtà umana viene subordinata perché appartenente al carattere sostanziale, Zubiri utilizza il termine “*hyperkeimenon*” col quale si fa riferimento alla capacità di appropriazione dell’essere umano rispetto alla sostanza, alla quale non è più subordinato; questo perché la persona si appropria di tale sostanza facendo sì che essa faccia parte del suo sistema. Questa appropriazione o autodeterminazione è quello che fa la differenza dell’essere umano rispetto alle cose: egli si appropria per autodeterminazione della sua realtà grazie al suo carattere soprastante. Afferma Castilla:

“La substancia aristotélica es sujeto: ὑποκείμενον, de sus cualidades, pero al ser personal no se le puede describir solo como sujeto, ni fundamentalmente como tal, porque la mayor parte de sus propiedades las adquiere por autodeterminación. La persona es ὑπερκείμενον, superestante”. (Castilla Cortázar, 2015, p. 87)

In questo modo il filosofo spagnolo sta vedendo la filosofia dell’essenza di Aristotele da un’altra originale angolatura, nella quale la sostanza è determinata come “*de suyo*” dalla persona stessa. Pertanto non credo si possa parlare di annullamento della teoria aristotelica, bensì di una attualizzazione della sua filosofia; o meglio ancora, si può osservare come Zubiri utilizzi in maniera organica la filosofia aristotelica per costruire la propria filosofia della realtà.

Questa teoria Zubiri la porta avanti dal momento che la “*substantia*” aristotelica –secondo Gracia– non corrisponde al latino “*essentia*”, termine con cui viene tradotta, poiché essa, *l’essentia*, appartiene soltanto agli esseri naturali soggetti alla loro proprietà “essenziale”, che sono qualitativamente condizionati dalla loro “*substantia*”:

“El término griego ousía se tradujo al latín por substantia, término que en algún modo reproduce en su estructura la del vocablo griego hypokeímenon (que los latinos no tradujeron por substantia sino por esentia). Jugando con estos términos, Zubiri dice que la ousía propia de los seres puramente naturales es sub-stante, ya que sus propiedades sistemáticas están en la línea de las propiedades de sus componentes, pero que en el ser humano la ousía tiene un carácter distinto, supra-stante, ya que las propiedades sistemáticas hacen de él un sujeto absolutamente nuevo e inédito, trascendental. Si hypokeímenon lo tradujéramos por sub-stantia, entonces deberíamos crear el neologismo hyper-keímenon para definir la ousía del ser humano, lo que en latín daría el también el neologismo de sopra-stantia”. (Gracia, 2017, p. 608)

Zubiri si riferisce alla persona umana come ad una realtà sussistente poiché essa è e anche ha la propria realtà, ossia una “sustantividad” soprastante che è una unità di carattere costituzionale, e che – afferma anche Zubiri – è “super-stante” alla “sustancialidad”.

Questa proprietà “*ὑπερκείμενον*” della persona umana la colloca, secondo Pedro Laín Entralgo, in una situazione qualitativamente diversa. Le proprietà essenziali appartengono alla persona, ed esse per l'appunto sono sotto alla sua “super” ontologica “stazione”:

“La conducta humana es suprasituacional y suprainstintiva, porque el hombre, por esencia, es, como dice Zubiri, suprastante: «No está por-bajo-desus propiedades, sino justamente al revés, está por-encima- de ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es hypo-keímenon (como del ser sustancial dijo Aristóteles), sino más bien hyper-keímenon, algo no sólo substantive, sino también suprastante»”. (Entralgo, 1989, p. 217)

Nella catena dell'evoluzione l'animale umano si colloca “un gradino” sopra la realtà puramente animale. La realtà umana è “substante” in quanto la sua “Umwelt”, le sue proprietà, sono la propria realtà –medio–. Per l'animale umano che è “animale di realtà”, la “Welt” appartiene a lui, essa diventa il proprio orizzonte; egli si appropria della “Welt” che

vi era prima, e la fa propria assumendola in maniera “*superstante*”, facendola diventare la propria “*realtà circostanziale*”.

La “*sustantividad*” fa sì che l’essere umano possa essere “*padrone*” delle proprietà che gli appartengono –poiché è sussistente ad esse–, senza essere quelle (cfr. Zubiri, 1963a, p. 5). Per esempio: l’essere umano è un animale, ma la proprietà egli l’apprende –come abbiamo visto– come “*de suyo*”; tuttavia egli non è soltanto tale proprietà, ed essa quindi fa parte della struttura personale dell’essere umano. Questo lo possiamo vedere molto bene con un altro esempio che si rifà a sant’Agostino:

“«Per mezzo di tutte queste tre potenze, sono io che ricordo, io che comprendo, io che amo, io che non sono né memoria, né intelligenza né amore, ma che li possiedo». Tutto ciò può dunque essere detto da una sola persona, che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze.” (Agostino, 1987, p. 699).

L’essere umano non è quello che ha poiché egli è sussistente alle proprietà che gli appartengono, come afferma Zubiri dopo aver analizzato la nozione di “*persona*” di sant’Agostino (cfr. Zubiri, 1986, p. 122). In tale definizione il filosofo spagnolo differenzia quello che l’uomo ha – le sue potenzialità –, e quello che l’uomo è – natura e persona –. Come afferma Cid:

“Zubiri considera la noción de persona de S. Agustín «globalmente verdadera» pero insuficiente. S. Agustín diferencia entre lo que el hombre tiene (las tres facultades de memoria, inteligencia y amor) y lo que es, naturaleza y persona, situando el elemento personal en el yo como sujeto. Zubiri cree que o bien ese sujeto poseedor sería un sujeto huero, o bien queda sumergido en la naturaleza poseída perdiendo su carácter de persona. Zubiri apunta a un consistente previo que denominará sustantividad, en el caso del hombre personeidad”. (Antúnez Cid, 2006, p. 48)

Le proprietà delle quali parla Agostino – memoria, intelletto, amore – sono le caratteristiche che appartengono alla “*sustantividad*” della persona umana. Per dirlo con parole zubiriane, sono le “*notas*” che formano la cosa che è reale in quanto si fa notare. Come spiega Pintor-Ramos:

“Las notas nos están presentes como complejos estructurales de notas. Una nota es lo que «nota» la cosa, pero no es nota «de» las restantes y esa remisión es lo que configura la cosa. En la estructura cada nota tiene un lugar propio que no sólo depende de sus propiedades, sino también de las propiedades del sistema; lo que se busca es la arquitectura fundamental que determina la realidad propia de algo. Esas notas fundamentales configuran lo que desde tiempos antiguos llamaos esencia; esencia es la concreción de la realidad precisa de algo”. (Pintor Ramos, 1996, pp. 40-41)

Per questo motivo Gracia riconosce al problema della “*sustantividad*” –come è concepita da Zubiri– un livello più elevato rispetto alla pura naturalità. Essa è il carattere personale che forma la “*personalidad*” dell’essere umano: “*La sustantividad humana no es natural sino moral; es decir, no es hypo-keímenon, sub-stante (Unterlage, substantive, dice Heidegger”), sino hyper-keímenon, supra-stante*”(Gracia, 2004, p. 105). È per questo che quando in Zubiri si parla di “*sustantividad*” si parla di persona umana, perché essa non è un momento naturale, piuttosto è un momento trascendente e personale della realtà dell’essere umano. La “*sustantividad*”, come vedremo in seguito, è nell’essere umano “*personalidad*”, ossia quello che permette che la persona sia veramente una persona “*in essendo*”.

Cap.IV. La nozione zubiriana di “persona umana”.

Come visto precedentemente la discussione che Zubiri sviluppa con Aristotele permette al filosofo spagnolo di tornare alle radici di una filosofia metafisico-antropologica, ovvero all'essenza della realtà della persona umana come realtà radicata nella realtà. Il problema della sostanza aristotelica rimane in Zubiri un tema fondamentale, e per questo si deve capire il salto di qualità ontologica fra la realtà sostanziale delle cose e la realtà sostantiva dell'essere umano che gli permette di essere persona.

Nella persona umana, come vedremo in seguito, ci sono due momenti – consistente e sussistente – che appartengono ad un solo atto, l'atto di “*suidad*”. Questi due momenti diversi fra di loro, appartengono alla sola realtà della persona umana (cfr. Zubiri, 1986, p. 122), che si trova fondamento nel carattere reduplicativo come “*de suyo*” in quanto essenza aperta.

IV.I. La realtà come fondamento della persona

La visione che ha Zubiri dell'essere umano è d'integralità o totalità, poiché esso – l'essere umano – non solo sente impulsivamente, bensì pensa, agisce e apprende la realtà sentendola. Come afferma Guy: “*Zubiri es partidario de la objetividad, es decir, de la realidad íntegra, en la que está incluido el hombre, al tiempo que la piensa y actúa sobre ella*” (Guy, 1983, p. 418). Lo stimolo in sé, come carattere proprio dell'animale, suscita in esso una risposta istintiva facendo sì che “conosca” le cose e il suo medio “*Umwelt*” in quanto oggetto-stimolo per la sua realtà animale, realtà che finisce per identificarsi con lo stimolo stesso. Come afferma Pintor-Ramos:

“El animal también conoce de algún modo las cosas, pero las conocidas son para él solo «estímulos» hasta el punto de que el ser de las cosas se agota para e animal en su estimulidad, es decir, en convertir las cosas en «signos objetivos»”. (Pintor Ramos, 1983, p. 108-109)

Però, come si è visto, nell'essere umano non avviene così. Egli in quanto *“animal hiperformalizado”* apprende per mezzo della sua intelligenza senziente la realtà dei suoi stimoli, dando così ad essi una risposta non solo *“estimulica”*, ma anche formalizzata dall'intelligenza nella realtà umana.

L'essere umano – in quanto animale di realtà – sta installato⁶⁰ nella realtà, che per Zubiri è il fondamento della propria metafisica (cfr. Zubiri, 1963b, p. 14). Lo stare installato nella realtà è il momento fondante dell'essere poiché è la realtà che lo fa stare nel mondo in quanto esso è sottostante alla realtà. Come afferma Ignacio Ellacuría: *“El ser se subordina a la realidad, pues se funda en ella. La realidad es mundanal y el ser es «estar-en-el-mundo»”* (Ellacuría, 1976, p. 124).

L'essere umano apprende la realtà senzientemente *“estando-en-el-mundo”*, in quanto egli è attualità della realtà, e nel momento in cui apprende la realtà come *“de suyo”* lascia la *“estimulidad”* e si installa nella realtà:

“El hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente organico trascender es ir de la estimulidad a la realidad”

(Zubiri, 1986, pp. 59-60)

L'essere *“hyperkeímenon”* permette all'essere umano di non cancellare della propria struttura l'animalità ma di trascenderla. E questa sua realtà *“superstante”* rispetto alle cose e anche alla sua animalità è il centro dell'antropologia filosofica zubiriana. Il fatto di trascendere la propria animalità, fa sì che l'essere umano sia sopra la sua *“estimulidad”* in

⁶⁰ Alfonso López Quintás, rispetto alla installazione dell'essere umano, afferma che: *“Según Zubiri, la filosofía debe iniciar su marcha inclinándose atentamente sobre las cosas reales concretas, que forman el entorno humano, porque el hombre se halla por urgencias constitutivas instalado en la realidad en cuanto tal, y la realidad no se ofrece al hombre aislada, sino en una peculiar vinculación a las cosas”*. (López Quintás, 1974, p. 462)

quanto “*de suyo*”, per il semplice fatto della “*hiperformalización*” che avviene nel processo dell’apprensione della propria realtà “*estimúlica*”.

Trascendere, nella teoria del filosofo basco, non vuol dire che l’essere umano abbandoni la propria realtà, poiché è in essa e con essa – afferma Ellacuría – che l’essere umano trascende la realtà appresa in quanto “*suya*”:

“El hombre se realiza como persona apoyándose en la realidad. Es la realidad apoyo último, apoyo dinámico y apoyo impelente del realizarse humano; en ella se fundamenta el hombre, en ella se realiza el hombre, en ella se ve lanzado a su propia realización”

(Ellacuría, 1976, p. 134)

L’interpretazione che offre Ellacuría è interessante se vogliamo affrontare in una migliore maniera il tema della persona umana e della realtà in cui essa si fonda. È nella realtà in quanto realtà trascendente che l’essere umano può trascendere sé stesso realizzandosi nella realtà. L’uomo, come afferma Ellacuría, può costruire la propria realtà fondamentandosi in essa poiché è “*de suyo*”, ma non si realizza con essa: egli si può realizzare soltanto con altre persone, poiché sono esse a trovarsi sul suo stesso piano ontologico di realtà personalmente sussistente.

IV.II. La persona umana, esperienza della struttura reale.

Tenendo presente il ruolo che ha la realtà nella persona umana, si deve ricordare che la nozione classica di Boezio e pertanto poi medievale della realtà della persona umana non accontenta Zubiri, poiché essa vede soltanto una parte del tutto che costituisce la persona umana in quanto “*unidad estructural de sustantividad*”(Zubiri, 1986, p. 59). È vero che la persona umana per essenza – *hyperkeímenon* – trascende la realtà, ma essa non lo fa soltanto razionalmente separandosi dalle “*notas*” che la costituiscono; trascende la realtà poiché è in essa che la persona umana sta vivendo – in quanto animale di realtà – senzientemente e in maniera “*hiperformalizada*”:

“El hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos: primero es trascender no de la animalidad, sino trascender en la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades”. (Zubiri, 1986, pp. 59-60)

L’indagine antropologico-personale di Zubiri si indirizza allora verso una metafisica della realtà nella sostantività della persona umana. In tale indagine spuntano i temi “più metafisici” della filosofia zubiriana, che riguardano, però, non soltanto la realtà in sé ma soprattutto la realtà personale (cfr. Ellacuría, 1976, p. 82). Nella filosofia zubiriana si deve dire che non vi è nulla di più metafisico della trattazione sulla realtà metafisico-ontologica della persona umana in quanto realtà trascendente.

Trascendere – ha esplicitato Zubiri – è rimanere nella realtà in cui si sta facendo esperienza di realtà mentre si sta vivendo; non è pertanto un “abbandonare” o cancellare – ammesso che fosse possibile – da parte della persona umana quella realtà animale che le appartiene come “*de suyo*” (cfr. Zubiri, 1986, p. 25); si tratta invece di accogliere detta realtà in quanto struttura del proprio essere personale.

Si potrebbe affermare, quindi, che nell’indagine zubiriana la persona umana trascende la sua animalità – e pertanto la realtà animale – in quanto sta installata non tra diverse realtà, ma «nella» realtà che è sua (cfr. Zubiri, 1986, p. 40). Ed ecco il punto, vivere nella realtà non come medio ma come mondo, orizzonte e vita. È nello stare vivendo nella propria realtà che

la persona umana si realizza, in quanto la persona è una realtà che ha da farsi, ed è realizzandosi non da sola che si installa come realtà personale.

Enzo Solari afferma che l'uomo quando esegue diverse azioni «tra», «con» e «nella» realtà, si installa in essa per mezzo delle cose, e in tale installazione le cose fanno sì che l'essere umano stia *ri-legato* alla realtà, ed è in tale *ri-legazione* che l'essere umano si realizza come persona:

“En cuanto persona, el hombre está en una situación sumamente peculiar. Está ‘entre’ y ‘con’ las cosas y está ‘en’ la realidad [...] Esta situación peculiar, pues, nace de la interna ligazón de los momentos de ‘entre’, ‘con’ y ‘en’. En su virtud el hombre está tenso. La inquietud, y no la quiescencia, es el modo de implantación del hombre ‘entre’ y ‘con’ las cosas y, a través de ellas, ‘en’ la realidad. Así es como el hombre ejecuta actos, pero así es sobre todo como se realiza en tanto que persona” (Solari, 2010, p. 164)

La persona umana è già in principio legata alla realtà, e in essa è *ri-legata* alle altre realtà ma soprattutto alle realtà che sono sussistenti e consistenti, ossia, che sono esse stesse “*suidad*”, ovvero persone.

Rispetto a quest'ultimo passaggio che attua Solari, nell'affermare che l'essere umano si realizza come persona nella realtà eseguendo atti, mi trovo in disaccordo, poiché la persona umana a motivo della propria “*sustantitividad*” non può relazionarsi con le cose sul medesimo livello ontologico, poiché se questo accadesse, da un lato le cose sarebbero considerate come persone⁶¹ –attribuendo a esse la qualità di persone– e dall'altro le persone stesse sarebbero ridotte a cose⁶². Così facendo si starebbe attuando sulle cose una sorta di

⁶¹ Sul personalizzare o cosificare (Cfr. Marías, 1970, p. 339). Credo che se anche si interpretasse il testo di Solari nel senso che la persona umana realizza se stessa mediante la differenziazione ontologica operata per mezzo dei suoi atti sulle cose, questa tesi sarebbe nondimeno insostenibile perché la persona, come vedremo, non è relazione né di dipendenza, né gerarchica, ma relazione personale tra un «io» e un «tu».

⁶² La realtà personale dell'essere umano si trova in mezzo alle cose, addirittura si potrebbe dire con le cose, esse fanno parte della circostanza in cui la persona sta. La persona umana apprende la realtà che in cui sta, la

modificazione di personalità ovvero di “*sustantividad*” che non appartiene alla natura delle cose, poiché esse non possono “auto-possedersi”, e questo non sarebbe altro che modificare la loro sostanzialità dando a esse la struttura di “*hyperkeímenon*”, che come abbiamo visto è il carattere “*superstante*” soltanto dell’essere umano in quanto persona dotata di realtà propria.

Le cose suscitano un’azione vitale nell’essere umano, e questa è la proprietà specifica delle cose (cfr. Zubiri, 1986, p. 11). Esse non suscitano una relazione ma un’azione come risposta dell’essere umano. Invece si deve dire che la persona umana in quanto installata nella realtà “crea” un ambito personale nel quale avviene l’incontro personale spinto dalla propria libertà umana. Come afferma López Quintás.

“La relación del hombre al mundo esta condicionada por el sujeto debido al hecho de que es una relación por vía de encuentro [...] El encuentro es una unidad de promoción mutua, no de manipulación. El condicionamiento del hombre por el contrario no indica clausura opaca, sino instalación promocionadora de la libertad”(López Quintás, 1979, p. 168-169)

È in tale incontro come momento di *ri-legazione* con la realtà dell’altro – in quanto realtà libera – che veramente la persona umana si realizza come realtà personale. Si è detto precedentemente che la persona umana si realizza con la realtà; si deve però aggiungere che la realtà con cui essa si realizza è una realtà concreta, la realtà di un «chi» che sta nella stessa realtà ontologica dell’essere umano. Per chiarire questo è utile vedere l’esempio che offre

apprende e la fa sua, ciò non vuol dire che essa si realizzi con la realtà delle cose. La realizzazione della persona avviene in un piano ulteriore, al piano personale della “*suidad*” non al piano della cosa. La persona umana si fa nella realtà poiché in essa sta vivendo in quanto sta installata; invece, la persona umana si realizza con le altre persone poiché esse sono nello stesso livello della sostantività, in quanto è una realtà che “*está siendo*”. Per tanto credo opportuno mantenere questa differenza tra il farsi, ossia servirsi della realtà in quanto la persona sta installata in essa, e il realizzarsi con l’altro col quale può progettare quello che ancora non è in quanto “*realitas in essendo*”.

López Quintás sul *Gloria* di Bach, il quale “crea”, con colui che lo sente, un ambito di reale relazione dentro l’ambito stesso della realtà musicale:

“[il gloria] *está formado por una trama armónica de ámbitos: ámbitos de glorificación, de alabanza, súplica, paz... se trata de ámbitos reales, de ningún modo ficticios, aunque su cuerpo expresivo haya sido modelado por el hombre [...] no se limita a transmitir una vez más el mensaje angélico de Belén; funda un ambito real, intensísimo, de paz y serenidad.*

No solo habla de paz; crea un clima real de paz” (López Quintás, 1979, p. 185)

Si potrebbe dire che così come l’opera di Bach genera un ambito reale rispetto alla propria “essenza” evidenziata dalle “*notas*” d’intensità, pace e serenità, nella relazione personale la persona umana non può creare altro che non sia uno spazio personale. È nella creazione di questo spazio reale che la persona umana trova il «dove» potersi realizzare pienamente in quanto persona; essa si realizza con una manifestazione personale che è l’altro nella sua personalità.

In *Sobre el hombre*, che è però una raccolta di corsi degli anni 50’, Zubiri attua una definizione di persona in quattro tappe (cfr. Zubiri, 1986, p. 110-128), che per il nostro studio sono fondamentali, per tanto è necessario analizzare ognuna di esse:

Nella prima tappa, il filosofo spagnolo osserva come ci sia una distinzione non quantitativa, ma piuttosto qualitativa tra io-tu-lei, come persone insostituibili e irriducibili dentro la realtà della relazione. Questa insostituibilità –afferma il filosofo spagnolo– accade perché ognuno di essi ha un “*mi*” che lo fa essere effettivamente “*mío*”, e questo è “*ser reduplicativamente en propiedad*” che significa, con parole di Zubiri, che “*yo soy mi propia realidad [...] en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir*” (Zubiri, 1986, p. 111). Questa è una differenza radicalmente qualitativa nell’ordine della realtà in quanto la “*sustantividad*” manifesta il carattere personale della persona umana. Si è persona poiché nell’«io» vi è un momento di appartenenza a se stesso in quanto “*essere realtà in proprietà*”, e questo è parte

dei caratteri essenziali e formali della «mia» realtà, e per questo –al meno in questo primo piano– “sono” persona (cfr. Zubiri, 1986, p. 112).

La seconda tappa è l’unità tra consistenza e sussistenza. Esse, come abbiamo accennato precedentemente, sono strutture in ordine costitutivo all’appartenersi in quanto realtà personale che apre l’ambito della personalità. Questa è concepita da Zubiri come “*la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor [...] Personalidad es así un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida*” (Zubiri, 1986, p. 113). La personalità è la qualità che la persona imprime ai suoi atti, eseguiti nella propria realtà nel suo sviluppo vitale. A questo punto il filosofo basco decide di approfondire l’affermazione “essere proprietà mia”. Tale espressione non è riferita soltanto agli atti che compie la persona –come azioni esterne che gli appartengono –, ma è una cosa più profonda, che fa riferimento alle strutture per mezzo delle quali “io” appartengo a «me» stesso, e in conseguenza gli atti che si compiono appartengono e fanno riferimento a «me». Tali atti appartengono all’ordine operativo della proprietà, e per tanto si pongono nell’ambito della personalità, poiché essa è la figura dell’insieme di atti che l’essere umano compie nella sua vita. È per tale motivo che la personalità non è mai un punto di partenza, ma è un termine qche non finisce.

Il punto di partenza infatti è la realtà della persona umana, ovvero il suo carattere strutturale che è la sua *personidad*. “*un carácter de estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. A este carácter estructural de la persona lo denomino personalidad, a diferencia de la personalidad*”. (Zubiri, 1986, p. 113). In questo secondo piano essere realtà personale significa essere una proprietà nell’ordine del sussistere, che appartiene a sua volta all’ordine del *chi*, cioè all’ordine della persona, che è a *suidad*, ossia ha il possesso di se stessa nell’ordine della realtà.

Come terza tappa, il filosofo basco analizza la persona come attualizzazione della realtà personale, dal punto di vista dell'atto che essa compie, del contenuto dell'atto concreto e anche del fattore nascosto dell'atto stesso, per il quale –afferma il filosofo– “sono io” colui che fa l'atto. Pertanto afferma che tutti gli atti in quanto vengono dalla persona sono atti personali (cfr. Zubiri, 1986, p. 123). Nell'atto che la persona –in quanto sussistente– compie, essa si co-attualizza con l'atto; detta co-attualizzazione avviene poiché l'atto è quella realtà che accade in forma di esperienza del vivere (cfr. Zubiri, 1986, p. 124). Infatti dopo questa analisi, Zubiri afferma che la *personalidad* è l'atto primo in quanto offre le strutture della sussistenza, e l'atto in cui ciò si attualizza è l'atto secondo, e questi due insieme sono la *personalidad integral* (Zubiri, 1986, p. 124). Credo questa affermazione sia alquanto importante nella costruzione della persona umana, poiché essa non viene separata dai suoi atti, che sono personali, bensì con la affermazione zubiriana la persona è anche i suoi atti.

Zubiri chiarisce in che maniera la persona è anche anche i suoi atti, poiché l'atto non si attualizza nell' «io» ma nel “*me*”⁶³ dell'io, dopodiché vi è nell'uomo una seconda forma di attualizzazione che è quella del “*mi*” come la parte più intima della persona che fa comparire o si eleva alla condizione del “*yo*” (cfr. Zubiri, 1986, pp. 124-125). È per questo motivo che Zubiri afferma che l'atto che compie la persona non può non essere un atto personale poiché vi è un “io” che realizza l'atto, ma l'“io” –in quanto sussistente– non è l'atto, l'atto è attualizzazione dell'io che modifica la sussistenza, non il sussistente, poiché sta al di sopra delle sue proprietà. Questo carattere Zubiri lo chiama “*supra-stancia*”: “*Consiste en una especie de dominio ontológico de prioridad metafísica, que tiene el subsistente respecto de los actos que ejecuta*” (Zubiri, 1986, p. 125).

La quarta tappa, Zubiri fa riferimento alla personalità come contenuto dell'atto che compie l'essere umano e che pertanto è inseparabile da lui stesso. Infatti gli atti – afferma il filosofo basco– si formano e si depositano nella realtà personale che esegue gli atti, e questo

⁶³ In spagnolo come in italiano questo è il pronome personale della prima persona singolare

conferisce al sussistente una personalità che è il suo modo d'essere. Esso è ciò che il sussistente ha fatto di se stesso (cfr. Zubiri, 1986, pp. 127-128). La personalità quindi è la manifestazione della persona in quanto essa è l'appropriarsi degli atti che sono compiuti dal "me". In Zubiri, quindi, la personalità non è una condizione di possibilità perché vi sia una persona in «me»; la persona in quanto struttura si riferisce alla "sustantividad" (cfr. Zubiri, 1986, p. 114), poiché essa è la struttura del "hyperkeímenon"; e pertanto per il filosofo basco la personalità è una struttura reale che si fa con la realtà strutturale della persona.

E quindi sintetizzando i gradi della realtà personale, la *personalidad* in quanto realtà propria è il primo di essi, poi sta la realtà sussistente, che si attualizza dopo nella struttura "me-mi-yo", i quali si manifestano come atti nella personalità (cfr. Zubiri, 1986, pp. 126-127)

Nella persona umana –come visto– la "subsistencia" e la "consistencia", in quanto momenti diversi di una sola struttura, la "sustantividad", si appartengono nella realtà personale che forma la personalità; quindi che qualcosa sia sussistente significa che è possibile percepirla come diversa dalle altre cose, pur non conoscendo in che cosa consista (cfr. Zubiri, 1986, p. 116). La consistenza permette la percezione di quello che è sussistente, e pertanto appartiene soltanto all'ordine del «chi», non all'ordine del «che»; il «che» appartiene all'ordine dell'individualità, e questa è la dissociazione che attua Zubiri rispetto a Boezio, poiché il filosofo tardoantico concepisce la persona umana in quanto è "individua sustanza", ossia individualità, e cioè come appartenente all'ordine del «che», della sostanzialità.

Quello che appartiene come «de suyo» alla persona umana non è l'individualità, che appartiene al «che», quanto piuttosto la "subsistencia", che appartiene alla sfera del «chi». Perciò in Zubiri l'essere umano è una realtà sussistente, poiché, come egli afferma, colui che è sussistente non può essere ridotto a qualcosa che non sia sussistente, ossia a non essere «chi». (cfr. Zubiri, 1986, p. 116)

Per tal motivo, per Zubiri è insufficiente la definizione dell'aquinate *“indivisum in se et divisum a quolibet alio”*, poiché essa è concepita per l'individuo, e rispetto alla sentenza dell'Aquinate il filosofo basco afferma:

“No hace falta alguna para ser indiviso en sí serlo en el orden de la sustancia, basta con serlo en el orden de la sustantividad. El caracter de todo que necesita tener la sustantividad [...] para poder funcionar como algo irreductible frente a las demás realidades es lo que nos acerca, en diferencia radical con la filosofía clásica, a lo que es subsistencia”(Zubiri, 1986, p. 117)

In questa radicale differenza della *“sustantividad”* rispetto alla *“subsistencia”*, Zubiri afferma che la *“sustantividad”* ha una terza “nota” costitutiva che fa sì che si appartenga formalmente, essendo proprietà di sé stessa in ordine formale e “reduplicativo”; ossia che la realtà sostantiva può apprendere la sua stessa realtà in quanto realtà *“suya”*.

Per questo afferma Zubiri: *“Suidad, es, pues tener una estructura clausurada y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de realidad”* (Zubiri, 1986, p. 117). Per il filosofo alla *“subsistencia”* appartengono l'essere divisa, l'essere indivisa e la *“suidad”*; ed essa, la *“suidad”*, fa sì che la *“sustantividad”* possa apprendere se stessa come realtà sussistente. Come evidenza Gracia:

“yo me aprehendo a mí mismo en dos dimensiones distintas [...] en primer lugar, como un de suyo material, es decir, como algo que tiene realidad o de suyo [...] en segundo lugar me aprehendo como un de suyo formal, es decir, como un de suyo capaz de apropiarse o hacer suyo su propio de suyo. Eso es lo que llama Zubiri «suidad formal», que para él es la definición de persona humana”. (Gracia, 2017, p. 440)

La persona umana è diversa dalle cose, poiché esse sono soltanto un *“de suyo”* materiale, non sono formalmente *“de suyo”*, ovvero una *“suidad”* formale che si appropria della sua stessa realtà in quanto è sua; ed è questa realtà reduplicativa quello che Zubiri definisce come persona: *“La persona humana se diferencia de las cosas en que no es un mero de suyo*

material, sino que además es suidad formal, ya que es capaz de apropiarse o hacer suya su propia realidad". (Gracia, 2017, p. 440)

Pintor-Ramos afferma, inoltre, che la *"sustantividad"* fa sua la realtà nel processo della *"suidad"*; essa stessa determina il carattere di apertura e di dinamicità della realtà della persona umana:

"La Suidad es el carácter que determina una esencia como abierta, lo cual, por una parte, marca su propio modo de constitución esencial y, por otra parte establece su lugar propio dentro del conjunto del dinamismo de la realidad. Suidad es lo que hace que una realidad sea persona" (Pintor Ramos, 1996, p. 47)

Arrivati alla definizione di *"persona"*, si presenta un altro problema in Zubiri: il fatto che la persona sia una *essenza aperta*. *"La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente in tanto que reales"*(Zubiri, 1995, p. 207). Nella sua apertura la persona umana va personalizzando la realtà –ossia facendola sua–, fino a raggiungere Dio in quanto possibilità ultima⁶⁴, *"posibilitante"* e impellente della realtà della persona umana. Come asserisce Pintor-Ramos:

"la persona está instalada en una realidad que le aparece como su fundamento último, posibilitante e impelente en el ineludible proceso de personalización. Este hecho inconstestable de la religación determina en el hombre una «dimensión teologal», que

⁶⁴ Il tema di Dio non è un tema che occupi la nostra attenzione, ma rispetto a Dio come realtà fondamento è bene anche solo accennare quello che sottolinea Ponzio: *"«Dios, experiencia del hombre» y «el hombre, experiencia de Dios»: en éstas dos locuciones se puede sintetizar todo el pensamiento de Zubiri alrededor del nexo entre hombre y Dios: «por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre. Por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios». Ninguno de estos dos términos tiene experiencia del otro: el hombre no tiene experiencia de Dios, ni puede haberla; no está en las posibilidades del hombre tener una experiencia semejante, no por su capacidad sino por su aptitud. El hombre es formalmente experiencia de Dios, porque Dios se nos da en forma de realidad-fundamento"*. (Ponzio, 2015, p. 413)

significa un desafío al que la razón no puede por menos de intentar ofrecer una solución; si tiene éxito, nos encontramos con Dios como concreción de ese fundamento último, posibilitante e impelente de cada vida humana”. (Pintor-Ramos, 2002, p. 374)

Si può affermare, dunque, che la persona umana, essendo una realtà non sostanziale ma *sostantiva*, non si colloca sullo stesso livello rispetto agli altri esseri materiali, ma, in quanto “*Hyperkeímenon*”, nella *super-stantia* della realtà personale, che in quanto aperta è *ri-legata* verso la realtà divina di Dio, realtà che viene appresa dalla persona umana per la sua esperienza relazionale nell’essere *ri-legata*.

Cap.V. La “suidad” come carattere essenziale della persona umana.

Quando si afferma che la realtà in Zubiri è la realtà dell’essere umano, una conclusione logica sarebbe affermare che tale realtà sia una realtà personale poiché l’essere umano l’apprende come “*de suyo*”; se non fosse così, cosa potrebbe essere la realtà della persona umana se non una realtà personale?

A questa domanda risponde Zubiri in maniera precisa asserendo che la “*sustantividad*” è quello che dà all’essere umano un posto unico⁶⁵ nell’universo.

“Cuando preguntamos qué es ser persona en sentido estructural, haya que referirse a la sustantividad humana y no a las presuntas sustancias que la componen. Se trata la sustantividad de aquello que confiere estructuralmente al hombre un lugar singular en el universo, que como independiente en su realidad respecto de todas las demás realidades, le permite controlar dentro de lo posible [...] todas las demás realidades, y le otorga en su virtud una estructura en vista de la cual decimos que es su propia realidad” (Zubiri, 1986, p. 114)

Per il semplice fatto di personalizzare la sua realtà per mezzo dell’atto dell’apprensione, l’uomo vive nella sua realtà particolare, nella quale si realizza facendola propria. Con questa risposta ci troviamo nel punto più elevato dell’antropologia zubiriana (cfr. Gracia, 2017, p. 431), nella quale l’uomo trova un punto speciale in senso qualitativo rispetto alle altre realtà dalle quali è indipendente, ma contemporaneamente ad esse *ri-legato*.

In Zubiri il concetto di persona si sviluppa in maniera nuova attraverso il termine “*personeidad*”, che secondo la teoria zubiriana è previo alla realtà personale e pertanto alla

⁶⁵ Credo non sia per niente casuale il riferimento all’opera di Max Scheler *La posizione dell’uomo nel cosmo* (1928), opera che Zubiri ha ben presente (cfr. Gracia, 2017, pp. 422-423); però, per la propria formazione. Zubiri rimane più favorevole alle teorie di Heidegger rispetto che a quelle di Scheler, perché, come abbiamo visto e come Gracia afferma, Zubiri non voleva fare solo un’antropologia (cfr. Gracia, 2017, p. 426), bensì un’antropologia profonda e radicale.

personalità che si manifesta negli atti della persona umana. Per il filosofo basco, allora, vi è la realtà come fondamento della realtà umana che a sua volta, in quanto sostantività, si fonda nella sostantività piuttosto che nella sostanzialità, e per questo è “*super-stantia*”. In questa realtà sostantiva si trova la “*personalidad*” come carattere fondamentale della persona umana nella quale si fonda la personalità nel farsi con la realtà.

La persona in quanto animale di realtà è “*hiperformalizada*”, ossia formalizza la realtà e la fa sua, ma in questo fare sua la realtà, essa stessa si scopre a sua volta come realtà “*de suyo*”, ossia si scopre come “*suidad*”, come “*suya*” di fronte al “*de suyo*” della realtà: “*Suidad es – afirma Zubiri –, pues, tener una estructura clausurada y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad*”. (Zubiri, 1986, p. 117). L’essere umano – come abbiamo visto – è a un tempo consistente e sussistente, e queste due caratteristiche fanno sì che la persona umana si appartenga, che sia “*suidad*”, come asserisce il filosofo basco:

“por el momento de consistencia, se especifica y se individualiza el hombre; por el momento de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo: es una autopropiedad se autoposee [...] Y esta identificación intrínseca y formal es lo que propiamente debe llamarse autós, es decir, auto-propiedad, suidad” (Zubiri, 1986, p. 130)

Zubiri, a motivo della sua sistematicità, è molto rigoroso nella propria ricerca, e vede che nella persona umana, prima che essa sia “*suidad*”, vi è una realtà previa che fonda il suo essere persona ma nel senso di una sostantività consistente e sussistente.

Per López Quintás, Zubiri cerca la radice ultima per fondare la vita dell’essere umano in quanto realtà personale (cfr. López Quintás, 1993, p. 129), e questa radice non si trova negli stimoli della realtà animale, né nell’individualità della sostanza, ma nella sua realtà reduplicativa, in quanto apprensione della realtà e di se stessa.

Pintor-Ramos vede nella realtà personale, nella “*suidad*”, la formazione morale dell’essere umano in quanto persona umana, per la sua caratteristica di essere un’essenza aperta per mezzo della quale apprende la realtà:

“El hombre es una forma de realidad (esencia abierta) que, por ello mismo, es constitutivamente moral [...] Zubiri llegará a afirmar sin equívoco posible que «moral es igual a apropiación». Esto, en principio al menos, es un discurso antropológico, quizá con más precisión de antropología metafísica o de «metafísica de la realidad humana»”
(Pintor-Ramos, 1993, p. 57).

Con questa interpretazione Pintor-Ramos presenta la filosofia antropologica dell’essere umano come una filosofia della metafisica della persona umana, che collega l’antropologia con la moralità, problema che appartiene alla sfera del «chi» della persona umana, inteso questo come un problema di appropriazione della realtà che avviene per mezzo della sostantività. Ed essa, afferma Zubiri:

“consiste en ser «suya»: es realidad en forma de «suidad». Según este aspecto decimos que el modo de realidad de la sustantividad humana es personeidad. Personabilidad es «suidad»” (Zubiri, 1986, p. 159)

Osservando il percorso sinora fatto, credo si possa dire che tutta la filosofia zubiriana verta sull’idea di una metafisica-antropologica, la quale fonda la realtà sostantiva della persona umana, realtà che non ha fondamento in sé stessa, ma nella realtà che fa sua ed è sua in quanto “*suidad*”. La sostantività nella persona umana è una realtà “*reduplicativamente suya*”, ossia è “*suidad*”; e questo carattere si manifesta nell’essere umano per mezzo della “*personabilidad*”, realtà che permette di chiamare l’essere umano “*persona*”.

V.I. La “*personalidad*”, realtà personale dell’essere umano.

La “*suidad*” è quello che dà alla persona umana un posto unico e singolare nel mondo; in essa – nella realtà umana – si attua la distinzione fondamentale e qualitativa rispetto alle altre realtà, poiché, apprendendo le altre realtà, apprende a sua volta sé stessa in quanto realtà “*super-stante*”.

L’appartenersi dell’essere umano come realtà radicata manifesta la sua realtà “*reduplicativa*”; la sua realtà che è “*suidad*” si mostra come ciò che è essenziale perché l’essere umano sia persona.

Nella “*suidad*” ci sono due momenti: uno che procede dall’esterno verso la persona e l’altro che va della persona verso l’esterno. Questo è un farsi con la realtà e anche un fare la realtà con cui si sta facendo la propria realtà; questo è ciò che fa sì che la persona umana apprenda la realtà come sua: “*Persona es aquel cuya realidad le es propia. Y no solamente le es propia en el sentido de que es suya, sino que, además, hace suyo todo cuanto le adviene*”.

(Zubiri, 2016, p. 286)

Questo, come dichiara Zubiri, è il fondamento della struttura della personalità: l’affermarsi della realtà nella forma della “*personalidad*” come manifestazione personale della sostantività umana. Egli afferma:

[...] el modo de realidad de la sustantividad humana es personalidad. Personalidad es «suidad». La personalidad no es un acto ni un sistema de actos, sino que es forma de realidad humana, ejecute o no ejecute actos, y en todo caso es «anterior» a su ejecución”

(Zubiri, 1986, p. 159).

Credo sia opportuno soffermarsi sulla precedente affermazione per osservare una sottigliezza di Zubiri quando definisce la “*personalidad*”. Egli afferma che la “*personalidad*” è “*suidad*” ma non afferma il contrario, che la “*suidad*” sia “*personalidad*”: la prima per il filosofo basco è il fondamento reale della seconda – per fare un esempio secondo la logica

formale, tutte le A sono B, ma non tutte le B possono essere A; ossia tutta la realtà non è “*personalidad*” poiché essa non è un atto ma forma personale della realtà umana.

Rispetto a questo, Ellacuría vede che gli atti compiuti dall’essere umano sono suoi in quanto realtà sua, e anche perché previamente è “*personalidad*”, ossia realtà personale; ma gli atti compiuti dalla persona non sono “*personalidad*”, ossia forma della realtà personale, bensì manifestazione della sua personalità: “*La realidad de la esencia abierta es lo que llama Zubiri personalidad; la realidad sustantiva del hombre es personalidad en cuanto es formal y reduplicativamente suya. Personalidad – continua Ellacuría – es que mis actos son míos porque previamente soy personalidad*” (Ellacuría, 1976, p. 124). Ossia essere “*suyo*” nella realtà dell’essere umano è la condizione di possibilità perché esista la persona umana, ma essa non è condizione di possibilità della realtà. La persona umana si fa *con* e *nella* realtà in quanto attualità e realtà di essa, e si fa con i suoi atti senza identificarsi con essi:

*“Pero lo peculiar del hombre está en que su ser es la actualidad de la realidad humana en cuanto forma de realidad personal, en cuanto tiene personalidad [...] Yo es la actualidad de mi realidad «personal» en el mundo. Pero entonces esto significa que la esencia del Yo, a saber, «el ser de la realidad sustantiva» personal puede existir sin poseer el modo de un Yo. Yo es un Modo de ser. Es lo que acontece en todos los actos anteriores al hacerse cargo de la realidad”*⁶⁶(Zubiri, 1986, p. 163)

Come abbiamo detto finora, se l’essere è attualità della realtà per mezzo degli atti che compie l’«io», come afferma Ellacuría, l’essenza dell’«io» in Zubiri è quindi l’essere in quanto sostantività e interpretazione della realtà: “[...] *la esencia del Yo no consiste en ser «sujeto», ni sujeto de atribución ni sujeto de ejecución de sus actos. La esencia del Yo no es ser «sujeto» sino ser actualidad en el mundo*” (Zubiri, 1986, p. 163). L’«io», allora, è la realtà

⁶⁶ In questo paragrafo *potrebbe* esserci una risposta al realismo cartesiano esposto nel *Discorso sul metodo*, e alla teoria dell’io come centro e fondamento della realtà.

personale manifesta nel mondo, nel quale l'«io» stesso si manifesta presenzialmente per mezzo della sua personalità che sta costruendo nella realtà.

L'«io», come modo di essere dello stare-nel-mondo, accade nella realtà in quanto attualità “mundanal” della realtà stessa: “*El Yo es mi ser, y el ser [...] es la actualidad de lo real en su respectividad a la realidad en cuanto tal, esto es, es actualidad de estar en el mundo*” (Zubiri, 1986, p. 162). Stando nella realtà che è il mondo, l'«io» dell'essere si fa “gerundialmente” nella realtà come un “*estar siendo*”; questa teoria è una risposta diretta che si contrappone all'io oggettivato cartesiano, il quale fonda l'essenza dell'«io» nell'interpretazione della realtà in quanto verità che l'«io» stesso compie per non dubitare.

Per Zubiri il modo di essere della persona umana è dinamico e si manifesta in maniera “gerundial” nella sua forma “*siendo*”; questa è l'attualità dell'essere umano in quanto realtà, un “*siendo*” che significa apertura e dinamicità della realtà: “*El ser del hombre es constitutivamente un ser único, cuyo modo de ser es gerundialmente abierto*”. (Zubiri, 1986, p. 167)

La “*personidad*”, dentro questo quadro, non è un atto del “*siendo*”, ossia dell'essere dell'uomo, è invece il “*siendo*” stesso come fondamento personale della persona umana: ma non è la persona, bensì il carattere reduplicativo della realtà personale, ovvero della “*suidad*”. Essa si deve fare nella realtà o, meglio ancora, si deve “*estar haciendo*” nella realtà. La messa in atto della “*personidad*” è quello che costituisce la personalità umana. Come afferma Gracia:

“La sustantividad humana es personal, precisamente porque consiste en suidad formal. Eso es lo que llama Zubiri «personidad» a diferencia de personalidad. La personidad se es, la personalidad se adquiere mediante el ejercicio de la propia personidad. Este es el punto más elevado de la personidad zubiriana” (Gracia, 2017, p. 431)

Nel “*farsi nella realtà*” per Zubiri ci sono tre momenti – “*animación, animalización, mentalización*” – che lo determinano, momenti che si intersecano l’uno con l’altro, determinano unitariamente l’essere della realtà umana e costituiscono dinamicamente e unitariamente lo stare della persona umana nella realtà (cfr. 166). In tale processo, ciò che si determina gradualmente è la personalità umana poiché, come asserisce Zubiri: “*la personalidad humana es esencialmente una personalidad que se va configurando por los factores psico-organicos todos. La unidad morfogenética de mi realidad determina la unidad ontodinámica del ser*”. (Zubiri, 1986, p. 166)

Il filosofo basco ha capito bene che la realtà personale sta installata nella “*personalidad*” compiendo così il processo della personalizzazione, nel quale l’«io» la personalizza e si personalizza con la realtà, non creandola ma facendola, e direi anche facendosi con essa. Afferma Pintor-Ramos:

“La vida humana aparece así como un proceso de personalización, un proceso en el cual la personalidad se hace persona de una manera o de otra y que idealmente desembocaría en el pleno control y dominio del propio ser, lo que Zubiri denomina «el yo» [...] por su suidad la persona aparece como un «ab-soluto», algo que está suelto de los lazos inmediatos que llevarían a cerrar sobre sí misma su configuración. Pero este absoluto, para soltarse, necesita de las restantes cosas puesto que no puede hacerlo desde la nada. Es, así, un absoluto relativo: la persona no es «la» realidad, sino que es tal persona apropiándose la realidad que ella no puede crear, sino que le está haciendo ser persona”.

(Pintor Ramos, 1996, pp. 47-48)

L’essere umano non può creare la realtà, però in essa può fare qualcosa di straordinario: riempirla e dotarla di senso, dando ad essa un orizzonte non soltanto logico (formalizzando la realtà), ma anche e soprattutto un orizzonte metafisico (personalizzando la realtà) con il quale si sta facendo persona; o, per utilizzare termini zubiriani, quello che può fare l’essere umano è “*hiperformalizar*” dinamicamente per mezzo della sua personalità la propria realtà

in quanto “*suidad*” – realtà personale – (cfr. Pintor-Ramos, 1994, p.- 263), come uno stare-nel-mondo in maniera di “*personeidad*”.

V.II. La personalità come “*estar siendo*” della persona umana.

Alcuni studiosi di Zubiri come Gómez Nogales, Gracia e Pintor-Ramos, sostengono che la personalità non attribuisce nulla di nuovo alla “*personeidad*”, soltanto aggiunge un momento di moralità alla struttura personale dell’essere umano. (cfr. Gómez Nogales, 1970, p. 727)

Questo momento morale dell’essere umano avviene nello “*estarse haciendo*” della personalità quando si realizza con altre persone nella realtà. Come abbiamo visto la sostantività per Zubiri non è qualcosa che gli accidenti – che sono esterni ad essa – possono modificare, come invece accade alla sostanza aristotelica della quale si possono predicare molte cose. Il farsi in quanto “*suidad*” nella realtà è la concretizzazione della “*personeidad*” nella personalità; l’essere “*suya*” della persona stessa permette che essa sia la presenzialità della realtà, ovvero la sua personale concretizzazione:

“El modo gerundial es esencialmente concreto. Ahora soy deambulante; no lo era hace media hora [...] El «ser-deambulante» no es el modo abstracto «deambulación», sino el modo concreto como hic et nunc soy [...] No se trata del «curso» temporal, sino de la «figura» de mi ser temporal. Soy la totalidad de lo que estoy «siendo» ala largo del tiempo [...] Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que «fui» y como lo fui. No es la «sucesión» de modos de ser, sino la «figura» temporal concreta de mi ser. El tiempo no solo «discurre», sino que tiene figura” (Zubiri, 1986, p. 168)

Zubiri afferma che il tempo ha una figura ma non dice cosa sia tale figura; afferma, però, che è un momento del mio essere (cfr. Zubiri, 1986, p. 168), momento non chiuso ma aperto nel quale “*estoy siendo*”. Ma come si manifesta, in che figura personale, tale temporalità della persona umana?

Secondo Ellacuría questa figura si manifesta nel processo che accade dentro la realtà della “*personalidad*” che dà come “prodotto” la personalità. È in questa attualizzazione personale della realtà che il tempo si fa personale e la persona umana attualizza con la temporalità il suo essere-nel-mondo. Ellacuría interpreta cioè la temporalità come manifestazione della realtà, e perciò afferma:

“Soy la temporalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo, y esto no porque mi ser sea como el precipitado de mis proyectos y decisiones, sino porque mi ser queda determinado por lo que es mi propia realidad, la realización que le compete «de suyo». Mi personalidad no es la sucesión de distintas figuras de ser, sino la figura temporal, procesual y concreta de mi ser sustantivo” (Ellacuría, 1976, p. 128)

Nella personalità dell’essere umano vi è intrinsecamente il tempo col quale egli si fa; in questa azione di personalizzazione della propria realtà la persona umana personalizza anche il tempo e il tempo la fa diventare, essa stessa, temporale. Pertanto la persona umana diventa una temporalità personalmente biografica.

Il tempo che è spaziale determina la personalità in una temporalità e in uno spazio specifico che è la realtà “*de suyo*”, manifesta nella presenzialità della persona umana.

Non si sta parlando della “*praesentia*”, della presenza dell’ente in sé, ma di essere presenzialità della realtà dell’essere in quanto attualizzazione e personalizzazione della realtà. Questa presenzialità fa sì che nella persona umana si possa parlare di storicità biografica che accade grazie al suo farsi con la temporalità e in essa.

V.II.I. La temporalità come presenzialità della persona umana.

A questo punto vorrei introdurre quella che secondo me è la “raffigurazione” del tempo proprio della persona umana per Zubiri. Come egli ha affermato, essa è un “*despliegue*” o apertura verso la realtà, ma dalla propria realtà che “*está siendo*”. La domanda è: come “*esta siendo*” quella realtà della persona umana?

Vorrei proporre la tesi che la persona “*está siendo*” non nella sua presenza, che potrebbe essere una presenza statica, ma nella sua presenzialità che è dinamica. Nella presenza si potrebbe dire che si «figura» la temporalità presente della persona umana, però nella presenzialità si manifesta quello che è stato, quello che è e anche quello che sarà. La presenzialità è la «ra-ffigurazione» della temporalità nella persona umana in quanto essa si fa stando-nel-mondo:

“El 'estar' es un 'estar-en-el-mundo'. Ya hemos dicho que el ser es la actualidad de lo real en el mundo. Pues bien, estar dando de sí en el mundo es un modo de ser. Y este modo gerundivo es el tiempo. El tiempo es para Zubiri, un modo de realidad en su ser”(Molina García, 2006, p. 165)

La persona umana sta-nel-mondo personalizzandolo col proprio essere persona, in quanto la personalità è attualità della realtà, e fa sì che la persona si faccia nel tempo, lo apprenda come “*de suyo*”. Per Zubiri il concetto di temporalità è simile a quello di Heidegger (cfr. Heidegger, 1976, p. 395), soltanto che la temporalità in Zubiri non è un modo della realtà, piuttosto è un modo della attualità della realtà nell’essere:

“El tiempo consiste en estar dando de sí, es decir, en ser dante de sí. Si el ser de lo sustantivo es, como decía, realitas in essendo, en este caso el in essendo consiste justamente y formalmente en el tiempo. El tiempo es la plenificación entitativa de la realidad. Y como tal, el dinamismo de la realidad, en tanto que actualidad en el mundo, es temporeidad” (Zubiri, 1995, p. 310)

Il concetto di tempo che si vuole dare alla presenzialità della persona umana non è quello di un “eterno presente”, ma di un presente che si fa dal suo passato e che si progetta nel suo futuro, ma dal presente nel quale la persona “*está siendo*”:

“El ser natural es «ser-sido». Pero la animalidad lleva animalmente a que entre en acción la intelección. Con ello el hombre opta por un modo de realidad en el mundo. Esto

determina una nueva fase modal del ser humano. Hasta ahora el hombre era algo meramente «sido», pero ahora es algo que pudieramos llamar «esente» en el sentido activo del vocablo. Es un ser no sólo «sido» sino opcionalmente «apropiado». La acción del optar determina un modo de ser accional: el ser «esente»” (Zubiri, 1986, p. 169)

L'essendo dell'essere umano si manifesta e si concretizza nell'essere qui ed ora della sua presenzialità; la presenzialità fa presente il suo passato come “*sido*” e il suo futuro come “*seré*” nel suo presente, ma non come “*soy*”, bensì nell’“*estoy siendo*”.

Non è che questa temporalità della presenzialità sia una sorta di eternità temporale; è piuttosto la temporalità alla quale è *ri-legata* la persona umana. Questa *ri-legazione* si potrebbe considerare come superamento della temporalità dell'Esserci, in quanto l'Esserci è per Heidegger avvenire (cfr. Heidegger, 1976, p. 395); in Zubiri invece l'essere è innanzitutto “*estar siendo*” la temporalità che come “*de suyo*” sta vivendo, poiché la temporalità è “*essendo*” e non soltanto avvenire nello stare della persona umana.

Nella presenzialità, quindi, si può concretizzare quello che Zubiri denominava “*realitas in essendo*” come la installazione permanente della persona umana nella realtà che è temporalità “essente”: “*No se trata de ser real (esse reale) sino de la realidad que es, de lo real en ser (realitas in essendo). Por donde quiera que se tome la cuestión, pues, la realidad es anterior al ser*”. (Zubiri, 2016, p. 172)

Nella presenzialità della persona umana il tempo è possibilità “*gerundial*” dell'essere della personalità in quanto essa “*está siendo*”, e lo spazio è la possibilità del suo installarsi come “stare”.

Quindi per il vivente che sta vivendo qui ed ora come realtà “*reduplicativamente*” sua, ossia “*suidad*”, e cioè come persona umana, la realtà sostantiva è la condizione di possibilità per raccontare se stessa biograficamente nella realtà “temporale” che è sua (cfr. Zubiri, 1995, p. 310) e nella quale “*esta ' siendo*”.

Si deve ripetere che il superamento delle filosofie precedenti, in questo caso di quella orteghiana e heideggeriana, da parte di Zubiri non presuppone l'annullamento di tali filosofie; anzi il filosofo basco vede che nei suoi maestri non c'era una risposta radicale ai temi che lo occupavano, quello della realtà e quello dell'essere umano come realtà radicata nella realtà. López-Quintás afferma che l'essere umano in quanto realtà sta installato "gerundialmente" nella vita, ma essa a sua volta sta installata nella realtà: "*Estamos en la realidad viviendo la vida*" (López Quintás, 1970, p. 244); pertanto credo che questa interpretazione dell'essere umano nella sua totalità sia un ottimo riassunto della teoria zubiriana sull'uomo, il quale in quanto realtà "*esta' siendo*" la propria realtà tramite la sua vita.

V.III. Un punto di non ritorno rispetto ad Ortega.

Nella descrizione che attua Zubiri della realtà nella personalità dell'essere umano si può osservare il suo allontanarsi della teoria orteghiana della vita nella quale l'io è la vita, e la vita è la realtà radicale. Come afferma Marías:

"A esta realidad primaria, previa a toda interpretación, con la cual tenemos que habérnoslas, queramos o no, la llama Ortega la realidad radical, en el sentido concreto de que todas las demás realidades tienen que referirse a ella, y en ella aparecen como realidades, de un modo u otro". (Marías, 1969, p. 340)

Per Zubiri la teoria del "raciovitalismo" orteghiano non è totalmente radicale, poiché non va alla radice del problema. Per lui la vita non è l'io e nemmeno la realtà radicale, ma una realtà radicata – come qualsiasi altra – nella realtà:

"Yo no soy mi vida, sino que mi vida es la «yoización» de mi realidad. El acto personal es algo así como el contenido de la personalidad, pero su formal carácter de personalidad lo cobra de ser rasgo de un Yo" (Zubiri, 1986, p. 161)

Rispetto a tale affermazione Conill vede un superamento dell'analisi orteghiana dell'esistenza ancorata al tema della vita, e per questo afferma:

“En su análisis mejorado de la existencia Zubiri destaca, además la diferencia entre existencia y persona, los fenómenos de apertura y religación. Existir es vivir, pero el hombre no es su vida, sino que «vive para ser» [persona] y su ser [persona] está allende su existencia en el sentido de «vida»”(Conill, 2019, p. 159)

Esistere in Zubiri –secondo Conill– è vivere, e vivere è condizione necessaria per essere persone. Per tal motivo la vita nella filosofia zubiriana viene ad essere l'azione dell'io e l'interpretazione che esso attua della realtà: *“La personalidad es, pues, el Yo concreto, esto es el Yo según todos los rasgos determinados por los actos de la realidad personal”* (Zubiri, 1986, p. 161). La personalità è *“l'essendo”* dell'io in quanto atto personale che configura la sua *“personalidad”*. Si deve chiarire, però, che l'io è vita ma non un atto vitale. Esso è parte dell'atto di realtà che è l'io manifesto nella personalità come *“faciendum”* nella realtà:

“Ningún acto vital, ni siquiera como acto personal es el Yo. Lo primario no es configurar mi Yo, sino constituir mi realidad personal en Yo. Yo no soy mi vida, sino que lo que llamamos mi vida en cuanto determinante de mi personalidad, es mi vida justo por el Yo”.(Zubiri, 1986, p. 161)

Questo è in Zubiri un punto di non ritorno rispetto alla filosofia orteghiana che si evince soprattutto nella trilogia dell'intelligenza. Come mostra Abellán:

“[...] la filosofía zubiriana se presenta como superación de la de Ortega, puesto que en ella «la inteligencia sentiente es la que hace posible y necesario que exista eso que llamamos la vida humana; de lo contrario, estaremos definiendo una cosa oscura (el saber) por otra que es aún más oscura (la vida huamana)»”.(Abellán, 1991, p. 291)

La filosofia sviluppata da Zubiri sull'essere umano e la sua esistenza non deve essere vista soltanto dal punto di vista della fatticità, afferma Quintás, bensì essa si deve contemplare nella sua totalità quale si sta realizzando nella esperienza quotidiana della propria vita:

“[...] la existencia humana no puede ser reducida a un mero conjunto de hechos. Vista desde el principio, anticipadamente, no debe ser considerada como un elenco de posibilidades. La existencia la recibe el hombre como algo impuesto, con un sentido que trasciende la mera facticidad y que debe ser logrado y realizado al hilo de la vida cotidiana”. (López Quintás, 1976, p. 503)

Poiché la vita è data all'essere umano in forma di realtà (cfr. Pintor-Ramos, 2009, P. 478), essa non è una realtà radicalmente statica, ma attivamente radicata, che, in quanto realtà aperta, interpreta la propria realtà in quanto radicata nella radicalità della realtà in cui si realizza non come possibilità di realtà, ma come realtà relativamente assoluta per l'altro, in quanto anche questo altro non è un realtà fatta, ma aperta.

Parte IV

Cap. I. Marías e la filosofia come “*Visión responsable*”.

Julián Marías Aguilera (Valldolid, 1914 - Madrid, 2005) svolgerà la sua carriera intellettuale nella capitale spagnola, dove la famiglia si era trasferita.

Per introdurre la sua figura e il suo pensiero, è interessante riferirci alle sue *Memorias* (1988-1989), dove racconta la propria vita ed espone la sua visione della filosofia presentando la sua teoria della vita umana. Marías comincia la sua narrazione biografica con l’affermazione:

“Creo que es un error empezar unas memorias diciendo: «Nací en tal lugar al día del año tantos», porque precisamente de eso no se tiene memoria; el nacimiento es el absoluto pasado; cuando uno se encuentra en la vida, está ya viviendo: la vida ha empezado antes”.

(Marías, 1989, p. 15)

Proprio per questo, si cercherà di analizzare la filosofia maríasiana come una visione responsabile della vita della persona umana; della vita in quanto realtà radicale. Per Marías, infatti, fare filosofia è scoprire e giustificare le verità che le persone sperimentano nella vita che stanno vivendo: *“La filosofía pretende descubrir y justificar verdades –tanto una como la otra–, porque la filosofía es responsabilidad, podríamos definirarla como la visión responsable”* (Marías, 1970d, p. 559). Come si vedrà in seguito, non si sta parlando di una teoria della vita in generale, ma della propria vita, e questa è la scoperta di Marías: una teoria empirica della vita umana, che si occupa della vita che l’«io» sta vivendo.

Il percorso intellettuale di Marías incomincia nel 1931, allorché, soltanto sedicenne, inizia a frequentare l’università. Nell’età adolescenziale il giovane filosofo avrà una forte attrazione per le scienze (per esempio il suo indirizzo al liceo era quello scientifico), ma anche una forte passione per le Lettere; infatti, prima di iniziare l’università – a quindici anni – egli leggeva Unamuno, il maestro per la Spagna intera, e anche le “*Notas*” di Ortega y

Gasset, letture non comuni per un giovane di quell'età. Questi suoi interessi lo portarono a immatricolarsi sia nella facoltà di Scienze sia in quella di Lettere e Filosofia (Marías, 1989b, p. 95), decidendo poi di proseguire in quella Lettere e Filosofia che si rivelò la sua vera passione, ovvero la sua vera vocazione.

Agli inizi del '900, la filosofia spagnola intraprende una svolta che si traduce nella lettura dell'opera di Don Miguel de Unamuno – che Marías riesce a conoscere personalmente – e di diversi altri letterati e filosofi, come Pío Baroja, Azorín, Valle-Inclán, Antonio Machado Méndez Pidal, per nominarne soltanto alcuni. Nel suo percorso universitario, Marías subisce l'influsso di questa generazione straordinaria d'intellettuali, che fanno dell'Università madrilenica la migliore istituzione universitaria spagnola⁶⁷.

Juan del Agua evidenzia come il livello dell'insegnamento nella facoltà di Filosofia ai tempi di Marías fosse al suo apice; e questo a motivo sia della qualità dei professori, sia soprattutto della capacità critica che sapevano suscitare nei giovani allievi per interpretare la realtà, in particolare la loro realtà spagnola. Questa capacità interpretativa – secondo del Agua – avveniva grazie alla simbiosi che si creava nella facoltà di Filosofia tra letteratura e arte:

“Por los años de formación universitaria de Marías, no eran solo sazón de plenitud filosófica – en España estaban en plena madurez Unamuno y Ortega, y enseñaban con acento personal y creador Morente, Zubiri y Gaos – sino también literaria y artística [...] la literatura se encontraba en medio de un Siglo de Oro, de otro Siglo de Oro”. (del Agua, 1984, p. 17)

⁶⁷ Marías scrive perfino un elenco dei professori che appartenevano alla facoltà di Lettere e Filosofia, per evidenziare la qualità dell'insegnamento nell'Università madrilenica: *“Ortega, Morente, Zubiri Gaos, Besteiro, Méndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero”.* (Marías, 1989, p. 110)

È interessante osservare come del Agua paragoni al Secolo d'Oro⁶⁸ spagnolo le generazioni di insegnanti che allora si trovavano nell'Università spagnola – erano principalmente le generazioni del '14 e del '27 (cfr. Gracia Guillén, 2017, p. 31). Tale accostamento trova la propria ragion d'essere nella produzione intellettuale ma soprattutto nell'influenza politica e sociale che questi pensatori suscitavano nel popolo spagnolo.

Si deve tener presente che, dopo il Secolo d'Oro fino alla generazione del '98, la Spagna non aveva maturato un pensiero filosofico proprio, rimanendo piuttosto isolata rispetto alla cultura europea. Come afferma Laín Entralgo: "*Desde Suárez hasta el siglo XX, España no da a la historia del pensamiento un solo concepto metafísico original*" (Laín Entralgo, 1953, p. 144). In quest'ottica si può capire lo sforzo della generazione del '98, di Miguel de Unamuno e soprattutto di Ortega y Gasset, di europeizzare la Spagna e di spagnolizzare l'Europa⁶⁹ portando il pensiero spagnolo a un livello europeo. Come sottolinea Savignano:

⁶⁸ Non è scopo di questo lavoro soffermarsi sul Secolo d'Oro spagnolo. A tal fine cfr. *Historia crítica del pensamiento español* di José Luis Abellán, opera in cui si potrà approfondire sistematicamente la storia del cosiddetto *Siglo de Oro* spagnolo. (cfr. Abellán, 1979)

⁶⁹ Il tema dell'“europeizzare” la Spagna e dello “spagnolizzare” l'Europa, non è tema da approfondire in questo lavoro. Però è opportuno chiarire che la visione di Ortega y Gasset e di Unamuno erano opposte, perché il desiderio del primo era di portare la Spagna –come si è visto– ad un livello europeo, europeizzarla; desiderio del secondo invece era quello di trasmettere la cultura spagnola all'Europa, spagnolizzarla, come affermano Sánchez e Chavez: "*La postura de Ortega es la opuesta a la de Unamuno, quien pretende españolizar a Europa*" (Sánchez Muñoz & Chávez Báez, Román Alejandro. García Pérez, 2018, p. 14). Francisco Ochoa sottolinea il desiderio orteghiano di collocare la Spagna ad un livello culturale europeo, per poter offrire così una visione spagnola del mondo: "*La idea de europeización de Ortega es la de adecuación a los tiempos culturales o, dicho en términos más generales, a los ritmos científicos de Europa para poder así, desde la misma "altura de miras" que el resto de Europa, aportar una visión española del mundo*" (Ochoa de Michelena, 2007, p. 197). Per Unamuno –afferma Ochoa– la Spagna sarà la nazione dove resterà il vero e autentico spirito europeo. (cfr. Ochoa de Michelena, 2007, p. 203). Per tal motivo europeizzarsi è per Unamuno perdere la identità spagnola –e secondo Fioraso– questo significa abbandonare lo spirito spagnolo, insomma “*desespanolizarse*”. (cfr. Fioraso, 2020, p. 109) Per un maggiore approfondimento di tale polemica tra Unamuno e Ortega cfr. *Un panorama sobre el problema de la «españolización» y la «europeización»* in *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*. (Fioraso, 2020)

È importante tener conto della posizione di don Miguel de Unamuno in *Sobre la Europeización (Arbitrariedades)* dove espone la sua profonda posizione in merito al rapporto tra la cultura spagnola e quella

“La generazione del '14 [...] si distinse per un convinto impegno europeista onde risolvere la questione spagnola. Di qui le celebri dipute di fine secolo XIX-XX tra Unamuno ed Ortega contrassegnate dalle emblematiche attitudini rispettivamente di «spagnolizzare l'Europa» e di «europeizzare la Spagna»” (Savignano, 2016, p. 125).

Questo tentativo si manifesta principalmente nel confronto con l'idealismo e l'esistenzialismo tedesco, con cui molti pensatori spagnoli delle generazioni successive si sono confrontati. Marías operava in quest'epoca di grande rilevanza e produttività intellettuale, nella quale aveva Ortega y Gasset e Xavier Zubiri come suoi grandi maestri. Di quest'esperienza egli è particolarmente orgoglioso, e la conseguenza di tale “discepolato” si può osservare nelle sue opere, dato il continuo riferimento alle teorie dei suoi maestri.

Marías, infatti, nel primo anno di università – racconta nelle sue *Memorias* –incontra la metafisica di Aristotele, grazie ai consigli del giovane professore di Storia della Filosofia, Xavier Zubiri⁷⁰, che gli chiede, insieme allo studio dello Stagirita, di frequentare il corso di Metafisica di Ortega.

europea, quando afferma: “*tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa*” (de Unamuno, 1918, pp. 186-187). Infatti il letterato spagnolo afferma il primato dello spirito spagnolo rispetto a quello europeo. Ma perché l'Europa possa entrare nello spirito spagnolo, prima deve avere qualcosa che appartenga allo spirito spagnolo stesso, di modo che la Spagna si possa riconoscere in essa.

Per un maggiore approfondimento del tema cfr. *Españolizar/Europeizar. Un panorama sobre la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset*. In questo lavoro Fioraso sottolinea come per don Miguel il moderno e lo europeo siano il nemico verso il quale il popolo spagnolo deve indirizzare le sue forze culturali, mentre per Ortega, invece, era necessaria una nazione moderna che vedesse oltre la sua cultura tradizionalista, e questo era possibile soltanto lasciando che lo spirito europeo entrasse nella cultura spagnola. Si trattava di un punto problematico –secondo Fioraso– per il popolo o per coloro che era contrari a questo movimento. (cfr. Fioraso, 2018, p. 34)

⁷⁰ Proprio nell'anno in cui Marías iniziava il suo percorso universitario, Zubiri tornava dal suo soggiorno con Husserl e Heidegger in Germania. (cfr. Cañas López, 2005, p. 3)

Nelle opere di Marías e nella formazione del suo pensiero filosofico, è evidente l'influenza di Zubiri e soprattutto quella di Ortega, sebbene le sue teorie sulla vita e sull'essere umano non siano semplicemente la conseguenza o il punto di incrocio del pensiero dei suoi maestri. Si deve invece dire che il giovane allievo deve a entrambi i filosofi l'ispirazione per strutturare e costruire un pensiero proprio e originale.

La filosofia di Marías come visione responsabile della realtà si radica in una fede cristiana ben salda. Questa fede profonda si manifesta in diverse opere: *Problemas del cristianismo* (1979), *Sobre el cristianismo* (1997) *La perspectiva cristiana* (2005), dove il filosofo intende approfondire da diverse prospettive il problema del cristianesimo, in un esercizio di dialogo tra fede e ragione⁷¹.

Nel giugno del 1935, Marías consegue la licenza in Filosofia, con la speranza di iniziare nell'anno successivo il dottorato in Filosofia, cosa che non accade a causa dell'inizio della Guerra Civile (cfr. Marías, 1989, pp. 184-185). Nel 1937, deve arruolarsi nell'Esercito Popolare, che egli preferiva chiamare “*Ejército de la República*”. (cfr. Marías, 1989b, p. 219)

Appena finita la guerra, il giovane filosofo inizia i suoi studi di dottorato e nel 1941 discute la tesi dottorale, che viene sospesa –come vedremo in seguito– dalla commissione, che condivideva le politiche del Generale Franco (cfr. Savignano, 2016, p. 185). Subito dopo, Marías pubblica la sua prima opera, *Historia de la Filosofía* (1941), inaugurando la sua filosofia della vita e della persona umana, nella quale il pensiero “vitalista” orteghiano occupa uno spazio privilegiato. Come afferma María Riaza: “*La historia de la filosofía que Marías va a narrar está orientada por Ortega. Es un nivel en el que Marías considera necesario instalarse*”. (Riaza, 1984, p. 596)

⁷¹ È necessario sottolineare che Marías nel 1964 partecipò a diverse sessioni del Concilio Vaticano II (cfr. Marías, 1989c, p. 267), inoltre che dall'anno 1982 fino al 1993 passa a far parte dal Pontificio Consiglio della Cultura.

Il momento politico nel quale si muoveva Marías non era favorevole all'esposizione del suo pensiero filosofico, ma egli non si lasciò sopraffare, come dimostra la sua produzione filosofica, scritta e pubblicata in gran parte nel periodo franchista, sforzo che del Agua esalta:

“Si se tiene en cuenta las circunstancias en que Marías ha hecho su obra – uno de los períodos más críticos de la historia española y europea: volatilización de los valores y de las normas morales [...] – la admiración por ella sería aún mayor” (del Agua, 1984, p.

19)

All'inizio del suo percorso intellettuale, Marías mostra un interesse particolare per il tema della persona umana in una prospettiva vitalistico-antropologica, tema che diventerà il punto cardine della sua ricerca. Infatti, nel 1971 – trent'anni dopo la *Historia de la Filosofía* – Marías scrive *Antropología Metafísica* (1970), la sua opera più nota (Cfr. Burgos, 2012, p. 209), dove il metodo filosofico fondato sulla teoria empirica della vita umana trova la sua espressione più matura.

La metafisica mariasiana si serve di un approccio vitalistico-antropologico, che, in polemica con parte della tradizione filosofica, considera fondamentale identificare la persona umana con un «chi», non con un «che», poiché tale trattamento impersonale trasforma la persona umana in cosa: “*(Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente «¿Qué es el hombre?» y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas.) A la pregunta «¿quién es?» la respuesta normal y adecuada es: «Yo»*” (Marías, 1982, p. 35). Questa prospettiva non oggettivante né reificante della persona umana è il punto di partenza per riflettere sulla persona umana e sulla sua vita come una realtà radicale, che “ha da farsi”, piuttosto che come una realtà finita e statica.

Questa ricerca diventa per il filosofo spagnolo il fulcro della sua vocazione filosofica, definita da lui stesso una “visione responsabile” della realtà che si giustifica nella realtà stessa che la persona sta vivendo. Come Marías afferma: “*la filosofía es la visión*

responsable. Es una visión que responde a la realidad y responde de sí misma, una visión que se justifica a sí misma en cada instante, no gratuita sino incesantemente justificada".

(Marías, 1970d, p. 513)

Marías inizia a fare filosofia spinto dalla figura dei suoi maestri e anche dall'alto livello intellettuale e accademico col quale si doveva confrontare (cfr. Savignano, 2016, p. 184). È così che il giovane seguace del "vitalista" Ortega e del metafisico Zubiri scopre la propria via per innalzare l'edificio di una filosofia della vita e della persona umana come realtà radicale. Questa via – come si vedrà in seguito – è la scoperta della struttura empirica della vita umana, che in un certo modo allontana Marías dal suo maestro Ortega.

La filosofia di Marías ha una base fortemente orteghiana: infatti egli per arrivare alla scoperta della "struttura empirica" parte proprio dalla teoria della ragione vitale del suo maestro. Nella formazione del pensiero di Marías vi è anche un'altra figura importante, l'allora giovane professore Xavier Zubiri, che ha un forte impatto nel lavoro intellettuale di Marías, sia per la profondità sia per il rigore nell'affrontare le diverse questioni, in particolare quella della realtà dell'essere umano.

I.I. L'incontro con la filosofia zubiriana.

Prima di incontrare personalmente Ortega alla cattedra di metafisica, Marías conosce Zubiri nell'anno 1931, dopo il ritorno di quest'ultimo dal suo soggiorno di studi in Germania con Heidegger. Il giovane Marías ricorda l'incontro con la filosofia zubiriana come la prima esperienza filosofica, a partire dalla quale si instaura un rapporto intellettuale tra Marías e Zubiri: *"El curso de Zubiri 1931-32, fue mi primera experiencia filosófica, en sentido estricto, y sin duda fue ella la que despertó mi clara vocación filosófica"* (Marías, 1989b, p. 130). Parallelamente, Marías inizia anche a seguire le lezioni di Ortega – per richiesta espressa di Zubiri –, da qui la sua decisione di non abbandonare la filosofia. (cfr. Soler Planas, 1973, p. 28)

La vocazione filosofica di Marías si vide subito messa alla prova nelle “lezioni informali” sulla Storia della Filosofia che egli dettò ad alcune delle sue colleghe verso l’anno 1933. L’allora giovane filosofo affermò nel prologo all’edizione inglese della sua *Historia de la Filosofía* che la realizzazione delle lezioni informali fu dovuto alla mancanza di un corso generale di Storia della Filosofia:

“En aquella Facultad admirable [...] no había ningún curso general de Historia de la Filosofía, lo que se llama en inglés survey, ni siquiera se estudiaba en su conjunto una gran época. Y había que pasar un examen —se llamaba entonces «examen intermedio» [...] Un grupo de muchachas estudiantes, de dieciocho a veinte años, compañeras mías, amigas muy próximas, me pidieron que les ayudara a preparar ese examen. Era en octubre de 1933; tenía yo diecinueve años y estaba en el tercero de mis estudios universitarios —era lo que se llama en los Estados Unidos un «júnior»—; pero había seguido los cursos de mis maestros y había leído vorazmente no pocos libros de filosofía. Se organizó un curso privadísimo, en alguna de las aulas de la Residencia de Señoritas, que dirigía María de Maeztu. La clase se reunía cuando podíamos, con frecuencia los domingos, dos o tres horas por la mañana. Las muchachas tuvieron considerable éxito en los exámenes, con no poca sorpresa de los profesores; al año siguiente, algunas más, que tenían pendiente el mismo examen, me pidieron que volviera a organizar el curso”

(Marías, 1967c, p. XXXV).

Questa esperienza come “professore improvvisato”⁷² avrà per Marías conseguenze importanti tra le quali la pubblicazione del suo primo libro *Historia de la Filosofía*, con prologo di Zubiri, il quale si riferisce con grande orgoglio al percorso intellettuale del giovane allievo:

⁷² Marías afferma che oltre alla qualità degli insegnamenti avuti in Storia della Filosofia ed Etica da parte di Zubiri e Morente, rispettivamente, un apporto fondamentale per la realizzazione della sua *Historia de la Filosofía* è stata la esperienza personale delle “lezioni clandestine”, che egli definisce come una radice principale per la costruzione della sua prima opera. (cfr. Marías, 1989b, p. 140),

“Asistí a sus primeras curiosidades, guié sus primeros pasos, enderecé algunas veces sus senderos. Al despedirme de usted, ya en vías de madurez, lo hice con la paz y el sosiego de quien siente haber cumplido una parcela de la misión que Dios le asignó en este mundo”

(Marías, 1967, p, XXIII)

Si deve ricordare che Zubiri era parte di quel gruppo di intellettuali della *Escuela de Madrid*⁷³, che nella ricerca filosofica condividevano la preoccupazione intorno al tema della vita umana, della persona umana e la realtà radicale. La capacità pedagogica e intellettuale di Zubiri, e la sua passione per l’insegnamento, fanno sì che Marías veda in lui un maestro da seguire (cfr. Marías, 1969b, p. 489), il che, come sottolinea Savignano, si nota in alcuni temi che l’allievo tratta all’interno del suo manuale di filosofia, per esempio quello dell’intelligenza e dell’essere (cfr. Savignano, 2016, pp. 200-201). Questa amicizia intellettuale è il motivo per cui Zubiri sarà il relatore della tesi dottorale di Marías.

Il giorno della discussione della tesi del suo allievo, Zubiri, resosi conto che la commissione aveva posizioni politiche ed ideologiche opposte alle sue, non si presentò alla seduta, poiché secondo lui ci sarebbe stato il pericolo che la sua presenza avrebbe potuto essere motivo di sospensione della tesi di Marías; si limitò quindi ad inviare una lettera, elogiando il lavoro svolto dal suo allievo. Ma la tesi fu comunque respinta e sospesa (cfr. Savignano, 2016, p. 185). La sospensione della tesi dottorale venne da parte di un tribunale schierato dalla parte della dittatura franchista, contraria alle idee sia di Ortega sia di Zubiri e pertanto a tutti coloro che dovevano essere ritenuti loro discepoli. Come afferma Úcar: *“Una intrida del dominico Manuel Barbado desemboca en el hecho insólito de suspenso de una tesis doctoral, a un joven altamente prometedor pero que no oculta ser discípulo de Ortega y Gasset y de Zubiri”*. (San Baldomero Úcar, 1999, p. 712). In questa amara situazione, nessuno dei due maestri insegnerà più in pubblico, il primo a causa dell’esilio, il secondo per la destituzione

⁷³ *“En ella José Ortega y Gasset era reconocido como maestro común, Manuel García Morente fungía de decano, mientras que Xavier Zubiri y José Gaos representaban dos jóvenes promesas”*. (Marquinez Argote, 2004, p. 98)

dall'insegnamento nell'Università di Barcellona. Si deve sottolineare – a onor del vero – che tra i giudici di quella commissione vi era anche Morente, che fu l'unico a non firmare la sospensione della tesi, ma anzi a difendere in maniera anche forte il brillante lavoro svolto da Marías. (cfr. Marías, 1989b, p. 321)

Oltre a Zubiri, il maestro più incisivo, dal quale Marías non si è mai separato, è stato Ortega (cfr. Díaz Díaz, 1995, p. 186). Questa filiazione intellettuale da Ortega, porterà Marías a difenderlo apertamente nel saggio *Ortega y las tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950), atteggiamento che Zubiri ritenne alquanto “ridicolo” (cfr. Gracia Guillén, 2017, p. 142). Da questo punto si inizia a osservare il distanziamento zubiriano rispetto alle teorie orteghiane e pertanto si rende anche visibile il suo allontanarsi dai discepoli di Ortega.

Tale distanziamento si fa evidente anche da parte di Ortega verso l'anno 1953, allorché in una lettera chiede esplicitamente a Marías di non incontrare più Zubiri, poiché tra di loro vi è “un tema difficile da trattare”. Gracia Guillén, molto vicino a Zubiri, ritiene che ciò sia dovuto a un atto d'infedeltà intellettuale da parte di Zubiri (cfr. Gracia Guillén, 2017, p. 142). Questa richiesta da parte del maestro e anche la discordanza nel pensiero, fanno sì che tra i due filosofi inizi un allontanamento intellettuale, poiché Zubiri continua la propria ricerca metafisica sulla realtà, mentre Marías continua ad approfondire le teorie orteghiane, mentre inizia formare un pensiero proprio, maturo e originale (cfr. Maria Teresa Russo, 2003, p. 617).

Marías trovò in Zubiri un rigore e una capacità ineguagliabile nella ricerca filosofica (cfr. Marías, 1969b, p. 487ss). Si potrebbe addirittura affermare che fu in Zubiri che Marías scoprì la categoria dell'*installazione*, che sarà per lui un tema fondamentale per dar forma alla sua *Antropología Metafísica*.

Il distanziamento fisico e intellettuale tra il maestro e l'allievo era inevitabile, poiché Zubiri continuò la sua ricerca sulla metafisica della realtà, partendo – come visto – della nuda realtà accessibile tramite l'intelligenza senziente, mentre Marías decise di continuare sulla scia

della ragione vitale del maestro, che portò l'allievo ad intraprendere quel personale percorso grazie al quale sarebbe poi arrivato a teorizzare la *struttura empirica* della vita umana come fondamento di un'antropologia metafisica. Come afferma de Nigris:

“Julián Marías, discípulo de Ortega, ha contribuido de forma decisiva para que el nivel filosófico implícito en esta fórmula alcanzara su plenitud. Su Metafísica de la Persona es un ejemplo de reabsorción de la circunstancia, de integración de las perspectivas, de conservación y superación de la obra del maestro. Una de las innovaciones decisivas de Julián Marías, es el descubrimiento de la «estructura empírica» de la vida humana”. (De

Nigris, 2012, p. 631)

Cap. II. La filiazione di Marías nei confronti del maestro Ortega.

Nella costruzione dell'antropologia metafisica della vita umana, in Marías – afferma De Nigris –, rispetto alla prospettiva filosofica del maestro Ortega, si osservano due momenti: “*conservación y superación*”. Tale superamento non significa cancellare o tradire la filosofia di Ortega; dimostra piuttosto una profonda “filiazione intellettuale” nei confronti del maestro. Marías lo esplicita in *Introducción a la Filosofía* (1947), quando afferma:

“Este libro está dedicado a mi maestro Ortega. Y tengo que decir que es un libro filial [...] La genealogía intelectual es decisiva, porque la vida intelectual se hace en comunidad; pero en ella al contrario de la vida civil es el hijo quien reconoce al padre. El hijo no es padre ni puede serlo, precisamente porque viene de él, y no puede reducirse a él porque lo humano es irreducible [...] es decir se moviliza desde su nivel propio, y por esto la fidelidad a un maestro, lo que podríamos llamar filiación legítima no es más que innovación” (Marías, 1962, p. XXIII).

Tale filiazione intellettuale consente a Marías di elaborare un pensiero originale, assumendo proprio come punto di partenza le teorie vitalistiche del maestro. L'approccio antropologico-vitalistico permetterà al giovane allievo di intraprendere una nuova riflessione sulla vita della persona umana senza limitarsi all'impostazione orteghiana. Come afferma Russo: “*Marías partirà dalle intuizioni del suo maestro, ma sapendo elaborare un pensiero originale e senza esserne un pedissequo ripetitore*” (Russo, 2016, p. 63). D'altra parte, la figura di Marías è stata necessaria per il momento drammatico che viveva la Spagna, ma anche per la diffusione e la corretta interpretazione del pensiero di Ortega, che a causa del suo esilio correva il rischio di essere mal interpretato, come si evince dall'opera maríasiana *Ortega y las tres antípodas*. (Cfr. Benítez, 1984, p. 117)

Marías osserva che il modo utilizzato da Ortega per salvare la realtà biografica è pensare la circostanza come la condizione necessaria per installarsi o ancorarsi in essa, poiché in Ortega

–come si è visto – è la circostanza vitale a dare senso alla propria realtà: “*Pensar – esto va a sentir desde el principio el joven Ortega – es precisamente afincarse en la circunstancia, hundirse en ella, usarla como instrumento para salvar nuestra propia realidad*” (Marías, 1982b, p. 322) Con Marías invece, non si deve soltanto pensare la propria circostanza soltanto come quello in cui si sta, poiché la circostanza soprattutto si deve incarnare radicalmente nella propria realtà personale, che è la propria vita biografica.

La figura di Ortega è di grande importanza per Marías non soltanto nell’ambito intellettuale, poiché la ricerca filosofica da parte del maestro è una “chiamata imperiosa” a vedere da un’altra prospettiva la realtà che si sta vivendo. Questa chiamata per Marías si rende evidente nei quattro aspetti che caratterizzano la figura del maestro: la sua aggiornata formazione e informazione intellettuale; la sua conoscenza della materia politica e sociale –non solo della vita spagnola–; l’apertura dell’orizzonte intellettuale delle menti spagnole; infine, la sua rigorosa attività filosofica, che si traduce nella formazione di una scuola di filosofia – la *Escuela de Madrid* –. (cfr. Marías, 1969b, p. 332)

Le caratteristiche appena elencate fanno di Ortega, secondo Marías, il principale riferimento intellettuale e politico della società spagnola e della filosofia contemporanea, poiché la sua vocazione lo porta ad una rigorosa ricerca della verità che non è mai parziale (cfr. Marías, 1969b, p. 333). Marías infatti aveva di fronte non soltanto un grande filosofo, ma anche un grande creatore letterario (cfr. del Agua, 1984, p. 17), che coinvolgeva i discepoli e li guidava ad una nuova maniera di fare filosofia partendo dalla nuova prospettiva della ragione vitale.

Grazie a Ortega, Marías imparò a trasmettere nelle sue opere in maniera semplice e chiara i difficili concetti filosofici, rispettandone sempre la profondità (Cfr. Sánchez, 2016, p. 160). Questo si può constatare nelle sue prime opere *Historia de la Filosofía* (1941), *Introducción a la Filosofía* (1947), e in *Biografía de la Filosofía* (1954), dove il giovane filosofo presenta

in maniera organica e precisa il pensiero filosofico occidentale a partire dalla prospettiva della ragione vitale, atteggiamento che equivale per Marías a fare metafisica:

“Lo que hizo Ortega fué unir las palabras "vida" y "razón", referir la una a la otra, mostrar que, lejos de ser opuestas e inconciliables, son inseparables. En lugar de una "filosofía de la vida" o cualquier forma de "existencialismo", inició otra cosa bien distinta: una "metafísica según la razón vital" (Marías, 1962a, p. 411)

Il rapporto con la filosofia orteghiana inizia per Marías con la scoperta della vita come *“realidad radical”*. Tale scoperta fornirà a Marías l’orizzonte per continuare in maniera sistematica una ricerca filosofica sulla realtà della vita umana, che – come egli afferma – è il punto di partenza della filosofia orteghiana *“[...] la metafísica orteguiana consiste en buena parte en el descubrimiento de que la realidad radical — nuestra vida — es ella de por sí sistemática, y por eso ha de serlo velis nolis todo conocimiento real de ella”* (cfr. Marías, 1969b, p. 335). La teoria della vita umana come realtà radicale e come idea della realtà, fa della filosofia di Ortega una metafisica superando il realismo e l’idealismo, che cercavano, il primato della realtà dentro della loro idea di realtà. Come afferma Marías:

“[Ortega]⁷⁴ no se limita a mostrar que la realidad primaria no es ni las cosas ni el yo, sino que aquello que descubre como realidad radical no es una tercera cosa, sino algo que no es cosa; esto es, la innovación de Ortega es esencialmente una nueva idea de la realidad”.

(Marías, 1969b, p. 338)

Questa innovazione filosofica orteghiana sulla prospettiva della realtà porta con sé il metodo della *“razón vital”*, nel quale è la vita stessa a dare ragione della circostanza che sta vivendo la persona umana, poiché essa è a sua volta ragione biografica che si racconta in maniera narrativa (cfr. Ortega y Gasset, 1966f, p. 357). La vita umana in Ortega è paragonata ad un testo che ha bisogno di essere interpretato, ed essa è interpretata come storicità da parte

⁷⁴ Parentesi quadre mie

dell'«io», poiché è quest'ultimo che sta vivendo la propria vita in maniera biografica in quanto circostanza che si presenta di fronte al «tu» a mo' di esperienza.

Marías, infatti, in occasione della morte di Ortega, tenendo ben presente la totalità del pensiero del maestro, spiega il vero senso della ragione vitale: la ragione non è possibile senza la vita, poiché la ragione è la vita stessa, che si giustifica vitalmente mentre sta vivendo la circostanza, che a sua volta la interpreta come la realtà radicale con la quale “*ha da farsi*”:

“la razón vital: la razón sin la cual no es posible la vida, porque ésta es elegir, decidir, justificar, razonar; la razón que es la vida misma, la conexión vital de las impresiones en que las cosas de mi circunstancia se me presentan”. (Marías, 1969b, p. 405)

Per il motivo già menzionato, la filosofia orteghiana non può essere una filosofia dell'esistenza, o un'ontologia; essa cerca invece la realtà radicale che è la vita di ciascuno, come la realtà nella quale si radicano tutte le altre realtà (cfr. Marías, 1962a, p. 396). In Ortega, quindi, si parla di ragione vitale e non di teoria vitale, dal momento che la vita è ragione di sé e non una possibilità che si trasforma in teoria, come lo stesso Marías afferma:

“La metafísica de Ortega no es ontología, porque el ser no es la realidad, sino sólo una interpretación de ella, sin duda la más ilustre de la historia. Mientras una gran parte de la filosofía contemporánea nos propone partir del Dasein o de la “existencia” para llegar al ser y recaer en una u otra forma de ontología. Ortega nos invita a trascender de toda teoría — incluso del ser — para alcanzar una certidumbre radical acerca de la realidad radical. Y esto es para él metafísica”. (Marías, 1969b, p. 406)

Stando all'affermazione mariasiana, Antonio Gutiérrez osserva come la vita umana concepita in maniera biografica, anziché soltanto in maniera biologica, sia il punto dove si incontrano la filosofia orteghiana e quella mariasiana, però, a sua volta, come si evidenzierà più avanti, è dove la filosofia dell'allievo Marías si distacca dalla teoria generale della vita umana proposta dal maestro. È proprio dalla ricerca orteghiana di una teoria della vita umana

come realtà radicale che tale teoria diventa una filosofia metafisica che si manifesta nella persona, in quanto che è essa a darà ragione della propria vita mentre “*está viviendo*”:

“La metafísica raciovitalista de la vida como realidad radical acaba consumándose por tanto en una hermenéutica raciobiográfica, según la cual, la vida humana, la de cada cual, es la que da razón (razón vital) de todo ser⁷⁵, convirtiéndose por tanto en el horizonte último de comprensión” (Gutiérrez-Pozo, 2012, p. 84)

Julián Marías definisce l’essere umano come l’animale che ha una vita umana, poiché il suo carattere specifico si trova nella vita biografica. Come afferma Russo:

“Marías propone una strada diversa: la realtà “uomo” non è immediata e originaria, ma è la forma concreta in cui si presenta la realtà radicale della mia vita. È più esatto allora definire l’uomo come “l’animale che ha vita umana”, la cui peculiarità non va cercata né nell’animalità né nella soggettività, bensì nel carattere specifico della sua vita, che è vita biografica”. (Russo, 2012, p. 100).

Russo, inoltre, osserva come la filosofia di Marías sulla vita umana non parta dai presupposti universali di vita che si riferiscono indistintamente ai vegetali e all’uomo, bensì come sia una filosofia che parte dalla realtà radicale e concreta della «mia» vita, poiché è ad essa – come asserisce Marías– che il mondo è riferito in quanto lo si può raccontare come realtà radicata nella vita della persona umana:

“Esta vida humana —que no es el “yo”, ni el “hombre”, ni la “existencia”, ni el “Dasein”, cuya teoría no es una propedéutica para la metafísica, sino la metafísica sin

⁷⁵ Come si mostrerà più avanti, il maestro Orterga rimane legato a una teoria generale della vita umana, che diviene un “*raciovitalismo*”, nel quale è la vita in generale a dar ragione della vita stessa. Diversamente accade con Marías, perché egli trova che sia la persona umana –come si cercherà di rendere evidente più avanti– a dare senso e orizzonte alla vita umana, partendo della propria esperienza ed elaborando così una teoria empirica della vita umana.

más— es el “lugar” o el “área” en que la realidad como tal se constituye”. (Marías, 1969b, p. 422)

È proprio da questo presupposto orteghiano – la vita umana come realtà radicale – che inizia la filosofia del giovane Marías, e in particolare estrapolando da tale teoria una metafisica che è riferita alla realtà concreta di qualcuno, realtà che è storica ma soprattutto di un «chi» personale. Come afferma Russo: “*L’orizzonte di riferimento è pertanto il vitalismo di Ortega, quella filosofia del concreto, che si rivolge alla storia di ciascuno e che ha come forma espressiva la narrazione*”. (Russo, 2012, p. 91)

Se ci si limita soltanto al “primo”⁷⁶ Marías, dove predomina l’influsso orteghiano, potrebbe sembrare, per il suo costante riferimento ad Ortega, che nell’allievo non ci sia un’originale filosofia sulla vita della persona umana (Cfr.Sánchez, 2016, p. 162). Questa sarebbe appunto la conseguenza di un mancato studio, serio e in profondità, dell’opera filosofica maríasiana, nella quale si manifesta una forte novità soprattutto nella teoria della struttura empirica della vita umana.

L’originalità maríasiana si può osservare soprattutto nell’opera *Antropología Metafísica* (1970). Infatti, nel prologo Marías premette che la sua ricerca sulla realtà umana e la sua struttura empirica è la novità che egli offre alla filosofia (Cfr.Marías, 1970, p. 9). La filosofia di Marías quindi non si potrebbe comprendere senza la filosofia del suo maestro, poiché egli – come si è visto – è stato fondamentale per lo sviluppo intellettuale e la ricerca del suo

⁷⁶ Armando Savignano divide l’antropologia di Marías in tre fasi: la prima, quella chiaramente orteghiana; la seconda, quella dove si inizia a formare il pensiero maturo di Marías che culmina con la sua *Antropología Metafísica*; da ultimo il Marías maturo, dove il centro della riflessione è la persona umana. (cfr. Savignano, 2016, p. 201-202)

Non sono d’accordo nel qualificare Marías come personalista, innanzitutto perché con tale posizione il filosofo non è stato completamente d’accordo, e neanche sono d’accordo nell’affermare che il centro della filosofia matura di Marías sia la persona umana. Io invece direi –come cercherò di dimostrare in questo studio– che della filosofia di Julián Marías si possa parlare nei termini di un’antropologia vitalista, nella quale le diverse strutture si manifestano in un concreto «qualcuno» che in quanto «chi» è persona.

allievo, senza però limitarne l'orizzonte. Ortega infatti era consapevole che limitare detta ricerca sarebbe stato tradire sé stesso, ma soprattutto la prospettiva della propria filosofia.

II.I. La circostanzialità della vita umana tra Ortega e Marías.

Nell'anno in cui nasce Marías, il 1914, Ortega pubblica le *Meditaciones del Quijote*. In quest'opera presenta la sua teoria della circostanza, traccia sulla quale Marías, frequentando le lezioni di metafisica del suo maestro verso gli anni '30, inizia a costruire la sua personale filosofia. Il corso di metafisica di Ortega, per la novità che rappresentava, era affascinante, commenta Marías (cfr. Marías, 1967a, p. XXXIV). Era infatti una filosofia che stava nascendo come un pensiero creativo e originale (cfr. Ortega y Gasset, 1970b, p. 7), fondato sulla verità che la metafisica offre alla vita umana.

In Spagna con l'influenza della filosofia orteghiana si inizia fare una metafisica dalla realtà principale dell'essere umano, ossia dalla propria vita, la quale cerca di scoprirsi come realtà radicale, e questa sua realtà non è altro che la circostanza in cui si trova. Come lo stesso Ortega afferma: “*El ser del hombre es lo que éste suela llamar su vida. Ahora bien, la vida de cada cual consiste, por lo pronto, en que se encuentra teniendo que existir en una circunstancia*” (Ortega y Gasset, 2008b, 607). L'essere dell'uomo è la vita, la «mia» vita, ed è la realtà radicale dove egli si installa; la principale circostanza che a propria volta le corrisponde è vivere, e questa è soprattutto quella che l'uomo deve salvare.

Ortega inizia a fare metafisica dalla realtà vitale dell'«io» che sta installato nella sua circostanza, cioè nel suo mondo; pertanto la filosofia metafisica orteghiana e dopo quella mariasiana partono dalla realtà radicale che è essenziale per l'essere umano, ossia dalla propria vita come fondamento delle altre realtà: “*La metafísica orteguiana consiste en buena parte en el descubrimiento de que la realidad radical – nuestra vida – es ella de por sí sistemática, y por eso ha de serlo velis nolis todo conocimiento real de ella*”. (Marías, 1969b, p. 335)

Rispetto alla precedente affermazione di Marías, Savignano aggiunge un altro valore alla metafisica, quello di mostrare una certa insufficienza nella struttura dell'idealismo: “*Nelle lezioni di metafisica Ortega [...] parte proprio dalla realtà radicale della vita circostanziale per mostrare l'insufficienza dell'attitudine idealista, che confuta dialetticamente, ritorcendola contro se stessa e mostrandone il carattere meramente ipotetico*” (Savignano, 1996, p. 68). L'idealismo non considerava come realtà costitutiva l'esteriorità o la circostanza dell'«io» rispetto alla sua realtà circostanziale, e questa separazione è vista non solo dal maestro ma anche dal suo allievo come un errore che divideva l'integralità e la totalità dell'essere umano: “*El error del idealismo fué el identificar el ego con sus cogitationes y oponer a éstas las cosas extensas*” (Marías, 1962b, p. 195). L'«io» per l'idealismo – spiega Marías – si trovava nella sua realtà dubitante opponendosi ontologicamente alla realtà vitale nella quale si trovava vivendo; in questa maniera si mettevano in atto due momenti diversi di una sola realtà, ed ecco perché la realtà ontologica dell'«io» non dialogava con la sua realtà circostante, con la sua realtà vitale, poiché essa non permetteva all'«io» di installarsi nella sua vita per vivere la sua circostanza.

La vita dell'essere umano si svolge nell'ambito della realtà circostanziale nella quale essa è radicata; la realtà non è né può essere, nella teoria di Marías, un qualcosa di separato da «me», la realtà è il *dove* l'essere umano si trova vivendo in quanto sta installato in essa (Marías, 1962b, p. 120). La realtà, quindi, non può essere estranea all'«io» poiché essa è connaturale alla sua presenzialità, come il luogo dove si svolge e si realizza la propria vita. Marías condivide la definizione della realtà radicale orteghiana, la quale è soprattutto possibilità di incontro personale con l'altro (cfr. Ortega y Gasset, 1970, p. 103) (cfr. Ortega y Gasset, 2008b, p. 598); incontro che è possibile grazie alla realtà in cui si trova l'essere umano, che sta radicato ossia sta nella sua circostanza, che a sua volta può essere vissuta da parte dell'alterità soltanto nella esperienza della relazione personale che accade nella presenza dell'io come manifestazione della «mia» vita.

Marías intende la realtà radicale come quello che sta accadendo alla persona umana nella circostanza che sta vivendo, nella quale ha a che fare con essa e con le cose che gli servono per vivere. Nella realtà circostanziale l'essere umano si fa con le cose in quanto realtà, poiché esse hanno la propria radice nella realtà stessa: *“Realidad radical es aquella en que tienen su raíz todas las demás, es decir, en que aparecen en cualquier forma como realidades, y por eso las “encuentro” y tengo que habérmelas con ellas”* (Marías, 1962a, p. 397). La realtà radicale è concepita da Marías come la «mia» vita che accade circostanzialmente, ed è in essa che trovano senso tutte le altre realtà, poiché è nella vita come manifestazione della realtà che si trovano le cose e soprattutto che si ha a che fare con esse.

La persona umana non dev'essere reificata nella propria circostanza poiché è la persona a dare senso ad essa (cfr. Marías, 1962b, p. 188). Perciò deve esserci una sorta di *epochè* per trovare la “nuda” realtà così com'è, e le cose così come sono. In questa nuda realtà, che viene preceduta dalla sospensione del giudizio, si trova l'essere umano, che interpreta le cose esistenti nella realtà e vive con esse.

Marías infatti, vuole partire proprio dalla realtà metafisica dell'essere umano, che non si oppone alla realtà della circostanza evidenziata dal suo maestro. Egli, infatti, vuole indagare la struttura della vita della persona umana col metodo della ragione vitale per fondare così la propria antropologia metafisica sull'idea di vita e ragione vitale, come egli stesso afferma: *“Las dos ideas que he distinguido – la de la vida y la de la razón vital – son inseparables. Juntas constituyen la original peculiaridad de la filosofía de Ortega”* (Marías, 1969b, 381). Prendendo come punto di partenza la vita umana come realtà radicale dell'antropologia metafisica, Marías osserva come sia la vita personale dell'«io» a dare senso alla realtà circostanziale in cui si trova.

II.II. Lo stare personale è installazione nella realtà radicale.

Il filosofo spagnolo identifica l'installazione col verbo “*estar*”, che nella lingua spagnola occupa un posto privilegiato ma che purtroppo negli ultimi anni è stato sottovalutato e depauperato del suo valore di radicalità. Infatti il verbo “*estar*”, afferma Marías, fa riferimento necessariamente alla realtà empirica che sta vivendo la persona umana, poiché tale verbo esprime il carattere biografico in cui si trova la persona stessa “*el «estar», cuando vamos más allá de lo puramente fáctico y accidental, tiene una estructura; pero esta no es originariamente estática, por ejemplo espacial, sino biográfica. Se trata de la vida humana [...]*” (Marías, 1982, p. 73). Vi è però un pericolo –afferma il filosofo–, quello di ‘reificare’ la realtà biografica della persona identificandola con la staticità di un oggetto, o di un momento specifico:

“La circunstancialidad de la vida humana remite inexorablemente al «estar», que está incluido en el stare de la circunstancia; mi vida es el «ámbito» o «dónde» en que estoy [...] no es que yo esté «entre las cosas» — como una cosa más —; es que estoy viviendo”.

(Marías, 1982, p. 73)

Stare, per Marías, oltre a significare una “localizzazione” fisica per la corporeità della persona umana, è anche e soprattutto una struttura non soltanto fisica, quanto piuttosto principalmente biografica, poiché si parla della vita che sta vivendo l’«io»:

“Esa singular «permanencia» que implica el «estar» excluye toda «instantaneidad» del vivir, en otros términos, toda interpretación actualista de él. Si digo simplemente «yo vivo», esto no refleja adecuadamente la realidad de la vida humana, porque hasta el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, está hecho de duración; una vez más, de «estar». Y si la vida es una operación que se hace hacia adelante, esto quiere decir que tiene un «atrás» o un «detrás», que ese movimiento progresivo se hace desde alguna parte, que es lo que da sentido a ese «hacia» en que la

vida consiste y llamamos proyecto. Sin el «estar», simplemente no tendría sentido controlable el proyecto, y por tanto la realidad de la vida humana». (Marías, 1982, p. 73).

Con tale verbo Marías va oltre il concetto di circostanzialità esposto da Ortega e supera -in questo d'accordo con il maestro- una concezione esistenzialista della vita, poiché non ritiene nessuna delle due teorie sufficientemente radicali per spiegare “lo stare nel mondo” dell'essere umano:

“No basta con la mera «circunstancialidad» de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre «está en el mundo» [...] la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical”. (Marías, 1982, p. 78)

L'essere umano si radica nel mondo perchè è installato in esso per mezzo del suo essere corporeo. Questo “atto” di istallazione è momentaneo, poiché l'essere umano si installa soprattutto nel momento che sta vivendo, per progettare la propria vita nel momento futuro *“La vida es una operación que se hace hacia adelante. Yo soy —lo hemos visto antes— futurizo: orientado hacia el futuro, proyectado hacia él”* (Marías, 1982, p. 72). Nello stare installato nella realtà, l'essere umano proietta la propria vita verso il momento successivo. Nel momento dell'installazione, nel quale sta vivendo, vi è anche un momento futuribile che si manifesta come progetto. Infatti, per progettarsi nel futuro, l'essere umano deve necessariamente stare installato nel momento presente in cui *“está siendo”* e nel quale sta progettando quello che ancora non è.

Per Marías ci sono diverse dimensioni di installazione, ma all'essere umano ne appartiene soltanto una, la vita, come unico momento biografico e futuribile della persona umana; e così la vita si mostra come *“faciendum”* e non come *“factum”*: *“La instalación es de mi vida, y por tanto la única perspectiva propia y adecuada es la biográfica”* (Marías, 1982, p. 76). Per tal motivo si deve parlare della vita umana come una istallazione biografica e drammatica, che accade *“mundanalmente”* in un corpo preciso, nel «mio» corpo, e pertanto nella «mia» vita. (cfr. Marías, 1982, p. 84)

Cap III. L'interpretazione mariasiana della vita come realtà radicale.

La realtà – afferma Marías – è il fondamento, o la vocazione, della metafisica, poiché fare metafisica è avere una prospettiva o un'idea della realtà stessa (cfr. Marías, 1969b, p. 417). La realtà radicale di Ortega non è una cosa, giacché né la vita è cosa e nemmeno lo è l'essere umano. Infatti, la realtà è semplicemente la vita che è riferita ad un «chi», nel quale si radicano tutte le altre realtà. Questa posizione, come si è visto, è diversa dal realismo che osserva la realtà considerata al di fuori dell'«io» e indipendente da esso in quanto realtà. (cfr. Marías, 1967, p.434)

Di fronte a questa prospettiva ambigualmente “oggettiva” di realtà che propone il realismo, Marías osserva come la teoria della realtà orteghiana ne sia un superamento, non opponendo la realtà della cosa alla realtà dell'«io», bensì osservando la realtà come un insieme che si manifesta nella vita in quanto circostanza:

“La verdadera realidad primaria – la realidad radical – es la del yo con las cosas. Yo soy yo y mi circunstancia – escribía Ortega ya en su primer libro en 1914 –. Y no se trata de dos elementos – yo y cosas – separables, al menos en principio, que se encuentren juntos por azar, sino que la realidad radical es ese que hacer del yo con las cosas, que llamamos la vida. Lo que el hombre hace con las cosas es vivir” (Marías, 1967, p.441)

Marías, spiegando la teoria orteghiana, mostra che quella azione primaria dell'essere umano, che è “vivere”, egli la realizza insieme alle cose nella realtà radicale della vita. Appunto perché la vita è la realtà primaria dell'essere umano, è in essa che questo si trova vivendo con le cose, e nel mondo.

L'innovazione metafisica di Ortega è l'idea di realtà pensata come un “da farsi” dell'essere umano piuttosto che come una cosa già fatta (cfr. Ortega y Gasset, 2008b, p. 571). Tenendo presente ciò, si può affermare che il maestro spagnolo si allontani dal razionalismo: per Ortega, infatti, lo scopo di quest'ultimo è conoscere tutto per mezzo della ragione, mentre il metodo della ragione vitale è un'esperienza della realtà da parte della persona che sta

vivendo. Per questo egli afferma: “*Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo*” (Ortega y Gasset, 2005b, p. 718). La vita in quanto realtà, in cui sta radicato l’essere umano, può essere conosciuta soltanto tramite l’esperienza di quella realtà che è la vita stessa, che si manifesta nella relazione personale mentre si sta vivendo.

In questa maniera Ortega si allontana anche – come già visto – dalla fenomenologia, poiché la vita non si fa fuori dalla realtà che è il mondo e le cose, piuttosto si realizza con esse. La vita, come è noto, è per Marías quella realtà dove si radicano e trovano senso le altre realtà come “*Ni las cosas solas, ni el yo solo, sino el quehacer del yo con las cosas, o sea la vida*” (Marías, 1967, p.442). Non si tratta quindi per Marías di “analizzare” la realtà fuori dalla esperienza dell’«io», bensì di salvare quella circostanza dell’«io» in quanto essa è la sua realtà radicale.

Il fatto che la realtà sia radicale non fa di essa l’unica realtà, poiché si andrebbe a finire di nuovo in una sorta di fenomenologia della vita; che sia radicale, invece, vuol dire che essa si radica nella vita in quanto momento di essa: la realtà è vitale poiché si radica nella vita umana, ed è in essa, in quanto momento del suo vivere, che l’essere umano la riempie di senso. Le cose e l’«io» sono un momento, una circostanza, che non divide la realtà, bensì la colloca entro un quadro più ampio che è la vita. Come afferma Marías:

“Radical no quiere decir “única”, ni “la más importante”: quiere decir simplemente lo que significa: realidad en que radican o arraigan todas las demás. La realidad de las cosas o la del yo será en la vida como un momento de ella” (Marías, 1967, p.442)

Marías interpreta la realtà vitale orteghiana come fondamento delle altre realtà (Cfr. Marías, 1969b, p. 422). Infatti, la vita umana è il *locus* nel quale la realtà dell’essere umano accade e si realizza. La metafisica della realtà radicale in Marías mantiene il carattere innovativo orteghiano nell’osservare l’installazione della persona umana –in quanto futuribile– nella

realtà con la propria immaginazione, che per ambedue i pensatori è condizione di possibilità per progettare il futuro dal presente che si sta vivendo.

III.I. L'essere umano tra storicità e natura.

Per il giovane allievo orteghiano il problema dell'essere umano nella teoria del suo maestro dev'essere analizzato in rapporto alla storia che l'essere umano stesso sta facendo mentre sta vivendo. Marías per questo motivo afferma che la storia, ossia quello che la persona assume come la propria vita, sia la sua realtà radicale. Per tal motivo, in Ortega si osserva una differenza tra la vita –come un realtà definita e data– e la storia –come avvenimento che accade nella vita umana–. La storia, infatti, è quello che l'essere umano costruisce nello *stare vivendo*, la storia è quello che l'essere umano sta decidendo di essere nella propria vita come suo fondamento biografico.

Questa svolta antropologica nella teoria orteghiana è il tentativo di dare una risposta al problema antropologico dell'uomo non dal punto di vista della scienza fisica, come evidenzia Marcos Fernández, ma dalla prospettiva storica come radice dell'essere umano:

“Es claro que el filósofo español va contra una tradición sustancialista que entendía que el hombre tenía una suerte de naturaleza nada, fija inmutable, y su frase el hombre no tiene naturaleza es principalmente una reacción polémica contra dicha tradición. Cuando Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza, debemos entender que se refiere a naturaleza en un sentido physicalista, es decir, a la naturaleza entendida como un ser permanente idéntico a sí mismo, la naturaleza según el modelo físico de la ciencia de Galileo, Newton, y Descartes”(Fernández, 2020, p. 81)

Per il maestro spagnolo, storia e vita non sono sinonimi. Per lui la seconda è fondamento della prima, ovvero, affinché ci sia storia, essa dev'essere riferita a “qualcosa” di concreto, cioè alla «mia» vita. La vita umana quindi non è una scienza che cerca sé stessa, bensì è

esperienza che si fa nella realtà, che si racconta nella storicità del vivere della persona umana, che si racconta biograficamente nella sua presenza in maniera di narrazione.

La storia, nella persona umana, si può comprendere come il suo personalissimo prodotto, poiché l'essere umano nel suo *starsi facendo* nella realtà fa la storia, non rimanendo in essa ma vivendo in essa. Come afferma Ortega: “[...] *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia — como res gestae — al hombre*” (Ortega y Gasset, 2006f, p. 73). La persona umana racconta la propria storia in maniera biografica mentre sta vivendo la storia stessa, ossia mentre la sta forgiando nella propria vita come il luogo, il “dove”, essa si manifesta:

“Ortega seguirá explicando en Ensimismamiento y alteración que el hombre no nace racional, ni social, ni con ninguna de las especificaciones que se le han querido dar. Para Ortega, el hombre no es propiamente nada, sino que es lo que llega a ser. Esta argumentación hace a Ortega tomar distancia respecto de un cierto progresismo imperante en su época, declarando que “a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema” (Fernández, 2020, p. 80)

Diversamente accade in Marías, poiché in lui non si parla d'essere umano, ma di persona umana, e questo come vedremo è una prospettiva diversa rispetto a Ortega. Marías, infatti, afferma che l'essere umano è persona, ma non tutto quello che vi è nell'uomo è personale poiché ci sono delle azioni o situazioni che lo despersonalizzano:

“El hombre es persona, pero no todo en él es personal; lejos de ello, está sujeto a múltiples formas de despersonalización. La inseguridad que pertenece a la vida humana afecta primariamente a su condición personal. Esta, como todo lo demás, se da en diversos grados; más aún tiene argumento, y por tanto historia”. (Marías, 2010, p. 12).

Nella persona umana la storia è fatta di eventi accaduti che finiscono nel passato; però, siccome la persona umana non è soltanto storia, essa racconta la storia nella propria presenza facendola propria, assorbendola come destino che le è proprio, ossia personalizzandola.

La vita della persona umana è fatta di storia, ma ciò non significa che sia storia. Nell'essere umano non si deve parlare di storia ma di storicità, la quale si racconta biograficamente nella presenza della persona. Invece, non è così per Ortega, per il quale non c'è una "natura" umana:

“Descartes mismo escribió ya un Tratado del hombre. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? [...] La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza [...] La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia”. (cfr. Ortega y Gasset, 2006f).

È evidente, per Ortega y Gasset, che per capire in profondità l'essere umano –ammesso che si possa–, si devono cambiare le categorie con cui ci si riferisce ad esso. La persona non è –soltanto– intelligenza o razionalità, come si è visto già in Zubiri, e per tanto si deve dire con Ortega che non è soltanto natura. Essa è storia, e questa è da parte del maestro spagnolo una categoria intrínseca alla realtà radicale dell'essere umano. Come osserva anche Fernández:

“El principal problema de entender al hombre como animal racional es que no se lo entiende como ser histórico, no se atisba de dónde viene este ser: «para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación: de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre». Aproximarse como Descartes al hombre

es fijarnos sólo en su naturaleza, que es precisamente lo que no es propiamente humano, «lo inhumano» del hombre» (Fernández, 2020, p. 71)

Quando si parla di storia si fa riferimento a quello che è accaduto e che è rimasto nel passato. Tuttavia l'essere umano in quanto presenza che si fa nel presente –come vedremo più avanti– non è qualcosa di accaduto e pertanto non è solo un evento storico; l'essere umano è soprattutto una realtà che sta accadendo, nella quale sta facendo lui stesso la propria storia che si realizza soltanto in avanti. L'essere umano è “*quehacer*”, è una realtà dinamica che si fa nella realtà della propria vita, in quella vita che trova l'orizzonte soltanto quando si progetta verso il futuro; poiché è soltanto in riferimento ad esso –come si legge in Ortega– che la persona umana decide cosa vuole essere:

“La vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer [...] Pero el hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser”. (Ortega y Gasset, 2006f, p.65)

Per il giovane allievo è nella struttura della temporalità che si manifesta l'essere umano, poiché la temporalità è il fondamento della storia ed essa si esprime nell'essere presenza della persona umana. Sulla base della relazione che attua Ortega⁷⁷ tra natura e storia, si può dedurre che l'essere umano non può essere soltanto storia, poiché essa non tiene conto di quello che la persona umana sta progettando verso il futuro.

La storia non coglie l'aspetto “irreale” del progetto della persona umana, nel quale essa progetta quello che vuole essere. Perciò è necessaria –afferma Marías– una nuova ontologia, che colga la totalità della persona: “*Lo decisivo es la inclusión de la irrealidad en al realidad de la persona. Esto basta para exigir una nueva «ontología» [...] para entender la persona*” (Marías, 1996, p. 136). Infatti, la persona in Marías non è solo storia, la persona è soprattutto

⁷⁷ La relazione formale di cui parla Ortega sarebbe *natura : cose :: storia : essere umano* (cfr. Ortega y Gasset, 2006f, p. 73)

un essere futuribile che si racconta biograficamente nella sua presenza qui ed ora. La filosofia di Marías parte dal vitalismo orteghiano, però non rimane vincolato a esso, poiché non vuole rimanere –secondo Russo– ancorata allo storicismo del maestro:

“L’orizzonte di riferimento è pertanto il vitalismo di Ortega, quella filosofia del concreto, che si rivolge alla storia di ciascuno e che ha come forma espressiva la narrazione. Egli [Marías]⁷⁸ ritiene però necessario andare oltre e colmare la lacuna che scorge nel pensiero del suo maestro: l’assenza di un anello di congiunzione per passare dalla teoria analitica della vita al metodo della narrazione biografica. Dopo avere condiviso il suo rifiuto di un’ontologia essenzialista, che deduceva le propriet. della vita dalla sostanza uomo, Marías intende evitare il rischio, dal quale Ortega non è del tutto immune, dello storicismo assoluto. Con questo scopo elaborer. una categoria nuova, un tertium quid: è quella che chiamerà “struttura empirica della vita umana” (Russo, 2012, p. 91)

La presenzialità della persona è l’evento dove si racconta la vita che la persona umana sta vivendo in maniera narrativa in quanto si progetta in avanti. Questo progettare dell’essere umano in tanto che “*homo faber*” in Ortega si concepisce come un “*faciendum*” e pertanto come “*quehacer*”. Russo, infatti, osserva che l’“*homo faber*” crea o progetta non soltanto oggetti ma soprattutto sé stesso e con esso il proprio futuro, dovuto all’insoddisfazione per la sua circostanza naturale:

“La naturaleza no es algo ya dado, sino algo que se hace gracias a la acción personal, que hace posible la realización de un proyecto. En este sentido ortega habla de homo faber⁷⁹, incluyendo en esta noción no solamente la posibilidad de fabricar objetos, sino también la creación espiritual, es decir la creación de sí mismo a través de la libertad. La

⁷⁸ Le parentesi quadre sono mie

⁷⁹ In questo articolo, la studiosa si concentra sul tema della tecnica che compare nell’opera orteghiana *Meditación de la técnica* (1933). Russo evidenzia come nell’essere umano la tecnica –dalla prospettiva orteghiana– crei non solo oggetti, ma anche e soprattutto, che grazie ad essa, l’essere umano, crea quello che ancora non è, ossia quello che vuol essere.

creación exterior no es sino reflejo de la creación interior. En su planteamiento, Ortega pone en evidencia la relación de la técnica con la estructura misma del ser humano, en su dialéctica de intimidad y apertura, que le lleva a estar insatisfecho de la circunstancia natural, a la que pertenece solo parcialmente, a reflexionar sobre ella y a intentar realizar su circunstancia según sus proyectos. Por esto, para Ortega, habrá tantos tipos diferentes de técnicas como de proyectos humanos” (Russo, 2009, p. 622)

Come vedremo, con Marías la persona umana, invece, non è storia, ma un progetto che si racconta biograficamente nella presenza di colui che sta presente per il suo essere futuribile⁸⁰: “*Pues bien, yo soy futurizo: presente, pero orientando al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él*” (Marías, 1982, p. 21). Questo superamento del discepolo rispetto al maestro mostra come sia l’essere umano a dare senso alla circostanza in cui sta vivendo, ovvero come l’essere umano in quanto “*quehacer*” si *sta facendo* sempre nella storia per mezzo della sua presenza che si svolge nel presente e dalla quale si progetta verso il futuro.

III.II. L’essere umano “*siendo*” storicità nella storia.

Nel pensiero maríasiano l’uomo è soprattutto quello che ancora non è in quello che “*está siendo*”, diversamente da Ortega per il quale il futuro dell’uomo inizia nell’adesso della sua vita (cfr. Ortega y Gasset, 2006f, p. 65). Marías non rimane legato allo storicismo del maestro, bensì lo supera dando all’uomo un carattere dinamico di fronte alla realtà, nella quale egli non rimane ancorato nel passato a modo di storia, come accade con Ortega:

⁸⁰ Il concetto *futuribile* richiama ad un possibile futuro che si *sta forgiando* nel “qui ed ora”. Questo è un carattere proprio della persona umana, col quale essa si progetta verso “*hacia*” il futuro.

Maria Teresa Russo traduce il termine maríasiano “*futurizo*” con la parola “futuribile” (cfr. Russo, 2016, p. 96); il carattere di futuribilità viene preceduto dall’installazione attuata dalla persona umana nel suo presente. Questi problemi –il carattere futuribile e l’installazione umana– saranno approfonditi in maniera adeguata nel capitolo V.

“El hombre «va siendo» y «des-siendo» — viviendo. Va acumulando ser — el pasado —: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica [...] Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico «ser» del hombre —tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho”. (Ortega y Gasset, 2006f, p. 72)

Grazie a tale allontanamento dallo storicismo del maestro, Marías concepisce la storicità della persona umana nel suo raccontarsi nel presente, ed è in questo presente che l’essere umano fa la propria storia, non rimanendo in essa, ma progettandosi con essa. L’essere umano sta sempre “*siendo*” non in maniera agonica bensì in maniera drammatica, poiché è nella drammaticità del vivere qui ed ora che l’essere umano ha a che fare con la sua circostanza, che non è più circostanza o storia, bensì la realtà radicale nella quale egli vive e si progetta.

Rispetto a questo storicismo orteghiano, Alain Guy afferma che l’essere umano non può essere un fatto storico, poiché col proprio pensiero l’essere umano costruisce e progetta la propria storicità raccontandola biograficamente nel presente, e anticipando così la realtà futura (Cfr. Guy, 1983, p. 295). La storia dell’essere umano non è un fatto, ma è un farsi con la temporalità nella quale questo essere sta accadendo radicalmente in quanto è temporale.

La vita della persona umana in Ortega è una realtà che non è fatta di natura, ma della sua storia. La vita umana – afferma il maestro spagnolo – deve essere pensata con concetti diversi rispetto a quelli della materia, poiché si rischierebbe di far diventare la vita umana un fatto già accaduto: *“La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia”* (Ortega y Gasset, 2006f, p. 57). Le categorie con le quali infatti si deve “leggere” la vita umana per Marías sono quelle che fanno parte della sua struttura empirica: la temporalità, la mortalità, la sessualità, che sono sostanziali e radicali rispetto alla vita stessa. Come dichiara Guy:

“estos elementos, que no son requisitos propiamente dichos, de nuestra vida, pero que pertenecen de manera estable a nuestras vidas concretas y personales, constituyen la estructura empírica de la vida humana, relativamente permanentemente y cambiante a la vez” (Guy, 1983, p. 305). Tali “requisiti” – come li chiama Guy –, in quanto empirici, fanno sì che l’«io» possa sperimentare il «tu» nella propria presenza che accade temporalmente nella realtà biografica.

La storia in sé non appartiene alla persona umana; quello che invece appartiene ad essa è la storicità, che, assorbita e raccontata biograficamente nella propria vita, diventa il suo destino, cioè la sua realtà radicale.

È vero che la teoria della ragione vitale di Ortega fu per Marías come un cammino sicuro, soprattutto nei primi anni, per la costruzione del proprio pensiero (cfr. Marías, 1989c, p. 97). Marías, però, non rimase vincolato alla ragione vitale, né allo storicismo orteghiano, poiché vide che nella persona umana non esistono soltanto passato e presente, ma soprattutto quello che ancora non è, ossia il futuro, superando così le tesi del maestro con la propria metafisica antropologica.

“È innegabile che in vari passaggi della produzione di Marías la questione della natura umana appaia un punto non del tutto risolto. Se da un lato egli respinge lo storicismo orteghiano, nella sua considerazione dell’uomo come un essere che “ha da farsi”, pura storia e afferma che l’uomo “non è natura, ma ha natura” (no es naturaleza, pero tiene naturaleza), tuttavia prende le distanze anche da un’idea “così fatta” di natura, intesa come qualcosa di statico e di già dato. Il suo timore . l’applicazione all’uomo di una concezione naturalistica di natura, che egli ritiene alla base di molti equivoci nella storia del pensiero, mentre . importante cogliere la polivalenza di questo termine, distinguendo tra natura in generale e natura umana, e in quest’ultima tra ciò che è dinamico e storico e ciò che resta stabile”. (Russo, 2012, pp. 176-177)

Cap. IV. L' antropologia metafisica mariasiana.

La filosofia spagnola d'inizio '900 ha soffermato la propria attenzione sulla realtà della vita umana, proponendo con Ortega una nuova visione filosofica imperniata sulla ragione vitale, teoria nella quale la vita che sta vivendo la persona umana è il centro della realtà. Con la dottrina della ragione vitale nella quale vi è la co-implicazione⁸¹ dell'«io» e delle cose, Ortega supera l'opposizione tra il realismo e l'idealismo dando così un'altra prospettiva alla realtà della persona umana. Come dichiara Abellán: *“la postura de Ortega dará un paso más allá haciendo ver la co-implicación del yo y las cosas, donde el «yo» no es simple conciencia cognocente, sino un sujeto activo que interviene en el mundo”*. (Abellán, 1991, pp.194-195)

L'«io» in Ortega è operativo , dinamico poiché *“co-implica”* la realtà personale con la realtà circostanziale. Nel suo dinamismo la scissione che si osservava nelle due correnti filosofiche precedenti viene superata dal maestro spagnolo con l'aiuto della fenomenologia, ancorando in essa il tema della vita umana come realtà radicale dell'«io». Con Ortega la possibilità di una filosofia spagnola dal respiro europeo sembra realizzarsi: il suo pensiero e il suo metodo aprono le porte non solo ad una nuova maniera di fare filosofia, ma a un'altra prospettiva di vedere la metafisica. Pertanto, in Ortega si può parlare di una metafisica *“racio-vitalista”* (Abellán, 1991, p. 197), nella quale la ragione e la vita si co-implicano e si manifestano nella realtà radicale che è la vita individuale.

Mariás ha di fronte questo ambiente filosofico: da un lato una contemporaneità che si muove fra l'esistenzialismo heideggeriano e la fenomenologia husserliana, dall'altro, il maestro Ortega, con la sua realtà circostanziale che è la vita individuale manifesta nella storicità

⁸¹ Come si vedrà riguardo al tema della corporeità, i termini mariasiani *“co-implicación”* *“complica”*, fanno riferimento all'altro (il «tu») che fa parte della «mia» circostanza e della mia vita. Questo si evince dal tema della corporeità come realtà disgiuntiva, ove, ad esempio, il sesso dell'altro co-implica la realtà dell'alterità.

dell'essere umano. Marías vive in questo contesto ed elabora una filosofia che prende le mosse dal carattere empirico della vita umana individuale.

IV.I. Vivere: è la metafisica della realtà radicale.

Come si è visto prima Ortega paragona la vita umana a un testo, che in quanto tale deve essere letto e interpretato. Ci si può chiedere: si può interpretare la vita umana come un testo che si sta scrivendo, ossia, come una realtà che si sta facendo a se stessa? Abellán cerca di dare una risposta, partendo dalla vita stessa:

“el ser es ya una interpretación de la realidad, y no la realidad misma, para acceder a ésta en su máxima radicalidad tenemos que partir de lo que «hay» sin interpretaciones previas, lo cual es sumamente difícil porque la realidad está siempre siendo pensada por el hombre y sometida velis nolis a una interpretación”. (Abellán, 1991, p. 336)

L'essere dell'esserci –del quale parla la filosofia heideggeriana– non può essere per Marías il modo più adatto per interpretare o commentare la vita umana, perché esso è già interpretazione della realtà; si deve invece partire della realtà radicale in quanto fondamento della realtà dell'essere. Un esempio chiaro è la figura di *Don Quijote* quando lascia la propria terra (Cervantes Saavedra, 2004, p. 35): egli stesso inizia a interpretare la propria vita come cavaliere mentre la sta vivendo, ovverossia, interpreta la vita in generale a partire dalla sua stessa vita, che è la propria realtà radicale.

Il vissuto dell'essere umano può essere raccontato soltanto in maniera biografica. Per questo la realtà radicale è condizione di possibilità per vivere, poiché è nello stare vivendo della persona umana che le possibilità diventano progetto nella realtà. Come afferma Marías: *“Solo un horizonte de posibilidades hace efectivamente posible la vida, una figura de mundo con la que puedo contar”* (Marías, 1969b, p. 245). La vita dell'essere umano può essere espressa soltanto quando si sta vivendo in prima persona, poiché il carattere singolare della vita umana è l'appartenenza a qualcuno; ed è per questo motivo che si può parlare di un

racconto biografico, poiché l'«io» racconta nella sua presenza quello che accade nella propria realtà.

La vita umana è la realtà radicale; in essa l'«io» è “*da farsi*” con le cose che stanno nella sua circostanza, e soltanto quando l'essere umano sta vivendo la propria realtà personale nella realtà vitale ha l'accesso alla vera metafisica della vita, che si dà appunto nella propria realtà radicale. Questa realtà radicale è costituita dall'«io» e il suo mondo – afferma Marías – è la metafisica, nella quale l'essere umano cerca il proprio orizzonte: “*la teoría de la vida humana no es una preparación o propedéutica para la metafísica, ni una fundamentación de ésta, sino que es desde luego la metafísica, es decir, la busca de la certidumbre radical acerca de la realidad radical*” (Marías, 1962a, pp. 397-398). La metafisica maríasiana incomincia – secondo Abellán – nella vita stessa, intesa come metafisica, ossia, nella «mia» vita: “*Es básica en el pensamiento de Marías la convicción de que solo será posible una verdadera y auténtica metafísica si accedemos a una realidad radical [...] Y esa realidad no puede ser otra que mi vida*” (Abellán, 1991, p. 336). Per questo motivo con tanta insistenza si parla della «mia» vita, poiché è ad essa che le altre realtà sono riferite.

L'espressione “realtà radicale”, quindi, si può compiere solo nel vivere il proprio presente, che si manifesta nella presenza della persona umana nella quale si racconta la realtà come quel da farsi che è la vita umana stessa. La vita umana è un racconto in virtù del carattere biografico dell'essere umano, che non è storia passata, ma storicità nel suo farsi stesso. La persona umana si racconta narrativamente in prima persona, non come se fosse l'«io» garante della realtà, bensì come colui che sta vivendo nella realtà che è il fondamento dell'«io», della sua vita.

Nell'essere umano si può dire che ci siano due possibilità: l'essere interpretazione della realtà o il vivere la propria realtà radicale e l'essere espressione di essa nella presenzialità, poiché la presenzialità biografica della persona umana è manifestazione del passato e del futuro nel presente che si sta vivendo. Vivere ed essere presenza non devono essere intesi

come dissimili tra loro; essi vengo piuttosto assorbiti nella vita della persona umana quando essa sta vivendo il *qui e ora*. La vita umana, dunque, viene ad essere la realtà radicale di qualcuno che è un «chi», il cui vivere è assorbire come destino la realtà in cui sta vivendo.

L'analisi della realtà in quanto tale è compito della metafisica, che inizia la propria indagine dalla realtà radicale in cui si trova la «mia» vita. Come afferma Carpintero: "*El estudio de su carácter de realidad radical es, pues, al mismo tiempo, estudio de lo real en cuanto tal, y esto es lo que desde Grecia se ha venido llamando Metafísica*" (Carpintero Capell, 1967, p. 207). Il reale in quanto tale in Ortega viene ad essere la circostanza nella quale si trova l'«io» in maniera radicale, mentre per il suo allievo Marías il reale è la realtà in cui si radicano le altre realtà, ossia quelle con cui ha a che fare la vita umana.

È in questa realtà, ovverossia nella vita in quanto tale, che l'essere umano si deve installare, per scoprire e sperimentare se stesso come un «chi» che si costituisce come un incontro (Cfr. Marías, 1996, p. 66). L'essere umano, per il fatto di vivere la propria realtà radicale, può andare al di là di tale circostanza, in quanto egli stesso è realtà metafisica che si manifesta nell'incontro; l'essere umano è aperto alla realtà dell'altro, che sta anch'egli vivendo la propria vita nella realtà radicale in cui sta "*siendo*".

IV.II. La struttura empirica della vita umana.

Per riferirsi alla struttura della persona umana Marías riconosce che si deve attuare un ulteriore passaggio, che permetta di passare dai concetti generali che fanno riferimento alla vita in generale, a "concetti" – ovvero strutture – nelle quali la persona umana si installa in maniera personale; ossia passare da una teoria analitica a una teoria empirica. Come osservano Gonçalves e Siviero:

"Marías divide-o em dois paradigmas: estrutura analítica e estrutura empírica. À primeira corresponde um caráter universal e necessário, pois é o conjunto total de condições e requisitos que fazem uma vida humana possível; a segunda, ao contrário, é particular e intransferível, pertence a cada uma das vidas". (Gonçalves & Siviero, 2009, p. 57)

Nella ricerca di questo passaggio tra teoria analitica e teoria empirica, Marías ha presente il distacco filosofico che ha dovuto compiere il maestro Ortega rispetto alla filosofia esistenziale heideggeriana; e seguendo i passi del maestro anch'egli prende le distanze dalla filosofia di Heidegger, perché osserva una non radicalità nel fondamento heideggeriano della teoria analitica dell'essere che rimane nella generalità del "*Dasein*". Come evidenza Soler:

“A este propósito advierte Marías que la expresión «mi vida» es irreductible al Dasein o a la «existencia» o al «hombre». En efecto, preocupado Heidegger por su problema der Sinn des Seins überhaupt [...] busca el fundamento del Sein en una previa existenziale Analytik des Dasein. O sea, que el procedimiento heideggeriano consiste en remontarse al Dasein como punto de partida para llegar al Sein, preguntándose por los «modos de ser» del llamado Dasein y que somos nosotros” (Soler Planas, 1973, p. 87-88).

La teoria analitica, a motivo del suo carattere generale, secondo Marías non arriva a “spiegare” la realtà radicale della vita umana, perciò il filosofo spagnolo vuole invece costruire una metafisica che prenda le mosse non dai principi generali di una vita astratta, ma dalla realtà radicale di ogni principio, ossia dalla vita umana, e più precisamente dalla «mia» vita come il luogo nel quale la persona umana sta installata. Marías afferma:

“El camino de Heidegger es inverso del nuestro. Aunque su problema es el sentido del ser en general, tiene que fundamentar la ontología en una previa analítica existencial del existir (existenziale Analytik des Daseins) [...] Es decir, Heidegger va del Dasein al ser; nosotros, en cambio, vamos del ser a la vida, del ser como una interpretación de la realidad a la realidad radical allende todas las interpretaciones”.(Marías, 1962a, p. 397)

Rispetto alla posizione mariasiana di fronte alla teoria analitica e principalmente in confronto con Heidegger, Russo afferma che la teoria analitica si riferisce soltanto alle condizioni universali (cfr. Russo, 2012, p. 108), e quindi non coglie il senso di realtà che vi è nel rapporto personale io-mondo, che per Marías è di grande importanza. Si deve chiarire, però,

che tali teorie non sono contrapposte ma complementari, poiché l'una offre le condizioni universali per l'esperienza del vivere che la seconda analizza. (cfr. Gonçalves & Siviero, 2009, p. 57)

È opportuno evidenziare ulteriormente che per Marias una cosa è la metafisica della vita umana, altra cosa è il *Dasein* heideggeriano. Per Heidegger la metafisica parte e rimane nella generalità dell'essere, in quanto esistente. Come dichiara Russo: "Il filosofo tedesco, infatti, intende fondare l'ontologia sull'analitica esistenziale dell'esistente, per cui procede dall'esserci all'essere" (Russo, 2012, p. 104). Per Marías la metafisica della vita umana è qualcosa di diverso, egli parte dalla vita individuale, ossia, dalla propria circostanza con la quale l'«io» si trova vivendo, per muovere verso una teoria generale. Come dichiara lo stesso Marías:

“El sentido de la realidad pende de su hallazgo originario, que no es otro sino que me encuentro con ella, viviendo. Vivir –no ser– es el sentido radical de la realidad. En el vivir acontece la constitución de lo real en cuanto tal. Sólo la investigación de las estructuras de mi vida me descubre en el ámbito de la realidad radical, En la que aparece y cobra su carácter real toda realidad radicada. La metafísica, por lo tanto, al ponerse en marcha y tratar de cumplir su función de hallar una certidumbre radical, encuentra que es teoría de la vida humana”(Marías, 1962b, p. 400)

Di fatto, la relazione io-mondo, passa appunto per il fatto che la persona umana sta nella realtà radicale che la fa esistere, ossia nella «sua» vita, ma tale relazione non si spiega con una teoria degli universali. La realtà del vivere e la relazione dell'«io» col mondo sono spiegate dalla struttura empirica, poiché essa riconosce le installazioni che l'essere umano sta vivendo.

Marías, come già detto, afferma che non si può parlare di vita in generale, bensì della «mia» vita, in quanto «io sono» con la circostanza nella quale empiricamente tutte quelle strutture

astratte –generali– della teoria analitica si manifestano come realtà concreta dell’uomo senza i quali la vita umana, la «mia» vita, si rende incomprensibile. Come afferma Burgos:

“La persona corriente le basta con vivir su vida, pero la tarea del filósofo consiste en determinar las caracteísticas generales de esa vida. Y reflexionando sobre “su” vida descubre los rasgos fundamentales de “toda” vida humana, es decir, la teoría de la vida humana o la metafísica en terminología orteguiana. Estos rasgos –equivalentes en cierto modo, en cuanto estructuras configuradoras de lo real, a las categorías aristotélicas en la metafísica antigua– son requisitos imprescindibles, necesarios y forzosos de la vida, en el sentido de que la vida humana no es comprensible sin ellos” (Burgos, 2016, p. 32).

Stando alla affermazione di Burgos, dell’essere umano si parla come di una realtà metafisico-antropologica, poiché le strutture universali si manifestano nella concretezza empirica dell’essere umano nella realtà che sta vivendo, ossia nella sua propria vita.

Marías sottolinea come la teoria analitica sia un’interpretazione della realtà, anziché una realtà come tale. Però in questa interpretazione della realtà –afferma il filosofo spagnolo– che è data dalla realtà stessa, si ottengono i requisiti generali della vita umana, pertanto una teoria analitica della vita è un’interpretazione dell’interpretazione della persona umana:

“La vida humana, tiene una estructura que descubro por análisis de mi vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad –la realidad es mi vida, cada vida– sino una teoría o interpretación [...] y su contenido son los requisitos, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida” (Marías, 1982, p. 64),

In questa idea di realtà metafisica, la persona umana si realizza nella sua “*estructura empírica*” come la forma concreta della circostanzialità che sta vivendo. (Cfr. Díaz, 2015, p. 166). Il concetto di “*estructura empírica*” compare per la prima volta in Marías in *El método histórico de las generaciones* (1949). In detta opera il filosofo spagnolo analizza le

generaciones⁸², e trova che vi sono generazioni in virtù di una struttura generale della vita umana, individuale, sociale o collettiva; che contemporaneamente coesistono diverse generazioni, che la storia procede per generazioni che a sua volta costituiscono la struttura stessa storica e sociale, e che la durata delle generazioni è all'incirca di quindici anni. Il filosofo spagnolo si sofferma su quest'ultima affermazione e dichiara:

“¿Hemos pasado la frontera de la teoría analítica para entrar en la historia? Si consideramos esto con atención veremos una tercera zona, intermedia, que ahora exhibe sus títulos de legitimidad y que sin ello se nos hubiera escapado. Se trata, en efecto, de un dato empírico, pero no meramente fáctico y azaroso, sino determinado por la duración de la vida humana y de las edades; es decir, es una constante, no, por supuesto, en el sentido en que se ha hablado de «constantes históricas», sino en un sentido análogo al que puede tener la «constante de Planck» o la aceleración de la gravedad en un punto del globo. Se trata, en suma, de un dato procedente de la estructura empírica: empírica, pero estructura. No de algo meramente contingente, de un puro factum [...] sino de conceptos funcionales, cuyo estudio tendría su lugar en una lógica del pensamiento concreto, que está por hacer y que hay que hacer”. (Marías, 1949, pp. 155-156)

⁸² “Con cada generación, es decir, al cabo de cada uno de los períodos definidos por la «zona de fechas» correspondiente, cambia el mundo; este cambio es la mudanza elemental de la historia. La razón del ritmo temporal de esta variación se encuentra en la estructura de las edades de la vida humana, y tiene, por tanto, una raíz en la biología; si la duración media de la vida fuese otra y, sobre todo, si la proporción entre las diferentes etapas de ella fuese diferente—por ejemplo, si la infancia fuese muy corta y la madurez dilatada, o a la inversa—, sería distinta la duración de las generaciones, y con ella el tempo histórico. Pero el hecho de que la generación tenga una componente biológica no implica ningún «biologismo», sino simplemente el contar con el hecho de que la vida está condicionada por sus ingredientes biológicos, aunque éstos, por sí solos, no son más que eso, ingredientes, y por consiguiente abstractos; por esto sería insuficiente y errónea toda teoría biológica y no histórica de las generaciones”. (Marías, 1962b, p. 328)

Infatti per Marías non si parla di un fatto meramente storico, bensì del da farsi della vita stessa. Infatti, Soler osserva come la “*estructura empírica*”, in quanto “*zona intermedia*”, sia determinata appunto non da un fatto, ma dalla vita umana e dal suo evolvere:

“Se trata de hallar el porqué de la duración de las generaciones, y mis concretamente de dar razón del número de años en que se sucede rítmicamente el movimiento histórico de éstas. La consideración de este problema había de conducir a un descubrimiento o a la intuición de «una tercera zona intermedia [...] que ahora exige sus títulos de legitimidad y que sin ello nos hubiera escapado. Se trata, en efecto, de un dato empírico, pero no meramente fáctico y azaroso, sino determinado por la duración de la vida humana y de las edades»” (Soler Planas, 1971, p. 65)

Marías per introdurre questa sua scoperta utilizza un esempio efficace, evidenzia cioè tre forme di realtà che si presentano all’essere umano: gli oggetti ideali, gli oggetti reali e quella realtà che è personale. Per differenziare questi tre “strati” di realtà egli chiede di cercare nel vocabolario queste tre realtà: “*pentagono*”, “*lechuza*” e “*Cervantes*”. Marías evidenzia come del primo il vocabolario offra la consistenza, del secondo l’essenza, mentre su Cervantes il vocabolario presenta qualcoso di totalmente diverso, la realtà biografica.

“¿Y Cervantes? Aquí se trata de una tercera cosa bien distinta. Lo que corresponde a la “definición” es una historia. Se nos dice lo que hizo Cervantes y lo que le pasó. Es decir, se nos cuenta su vida” (Marías, 1969a, p. 356)

È importante osservare come, riferendosi a Cervantes, Marías sottolinea l’espressione *definizione*. Questo accade perché la vita per Marías non è una definizione, piuttosto è un’esperienza. La vita, infatti, – sostiene il filosofo spagnolo – eccede ogni antropologia (cfr. Marías, 1969a, p. 359), ed è per questo motivo che si può parlare di un superamento e di un passaggio indispensabile dalla teoria analitica alla struttura empirica della vita umana. Come afferma Russo: “è un passo in più indispensabile «per poter articolare la struttura analitica

della vita umana con la coscienza immediata, concreta, circostanziale di *ogni vita*»”. (Russo, 2003, p. 618)

La struttura empirica, spiega Marías, può essere conosciuta per mezzo del racconto narrativo, poiché essa è inserita nella vita della persona umana, che racconta biograficamente la propria vita mentre sta vivendo la vita stessa. Infatti la struttura empirica accade nella circostanzialità dell’essere umano, nella quale questo, per mezzo dell’esperienza, “fa” la propria vita: *“A lo largo de la vida, la persona humana se hace, no es originariamente sustancia, pero sus experiencias, que la van haciendo quien es [...] le confieren una sustantividad que en alguna medida es obra suya”* (Marías, 1996, p. 144). La persona umana, nel suo da farsi, dà senso alla sua circostanza –che è la manifestazione della sua struttura empirica– nella quale si trova inserita. Come afferma Marías:

“La estructura empírica es la forma concreta de la circunstancialidad, y es un margen de posible variación histórica. Y la vida singular y concreta aparece recortada y realizada dentro del marco, no sólo de las determinaciones necesarias y puramente analíticas de toda vida, sino también de las de la estructura empírica en que se encuentra inserta”.

(Marías, 1962a, p. 410)

La struttura empirica della vita umana è costituita da presupposti universali come la temporalità, la corporalità, la sessualità e la mortalità, che si manifestano nella «mia» realtà concreta che sto vivendo, senza i quali non si potrebbe realizzare. Marías dichiara:

“[...] al nivel de la estructura empírica, la mundanidad es inseparable de la corporeidad, y todo lo que se diga de la primera incluye la segunda; pero como, por supuesto, la corporeidad sin mundanidad es impensable, existe entre ambas una relación de co-implicación o complicación bilateral, que sistemáticamente se va enlazando con las demás determinaciones de esa estructura. La mundanidad tiene cierta «prioridad» al nivel de la teoría analítica, mientras que la corporeidad la tiene al de la estructura empírica, ya que

me inserto corpóreamente en este mundo: por ser corpóreo estoy «aquí», ocupo un espacio, me afectan las cosas materiales, tengo sensibilidad y percepción sensible, una forma muy precisa de sucesividad, duración y temporalidad”. (Marías, 1982, p. 86)

Alla struttura empirica “appartiene” quindi una realtà corporea, ma anche una struttura corporale definita, che accade in una persona concreta (Cfr. Marías, 1969a, p. 360), che la fa stare installata nel mondo in una forma corporea concreta, nella quale fa sé stessa in maniera biografica tramite la propria vita.

IV.III. La corporeità nell’antropologia metafisica di Julián Marías.

Dopo aver discusso la nozione di realtà in Ortega e Zubiri, Marías afferma che la realtà radicale è la vita riferita a qualcuno di concreto, ossia a un «chi» radicato nella circostanza che si manifesta nel suo essere corporeo. A questo punto è necessario comprendere cosa intenda Marías per “metafisica” e per “corporeità”, poiché la sua teoria filosofica si fonda su queste due nozioni.

L’idea di corpo in Marías è collegata in maniera diretta – come già visto – all’idea della circostanza orteghiana, poiché è in essa che l’essere umano progetta se stesso. Il corpo, infatti, è un elemento circostanziale come altri, ma a sua volta è la forma più vicina alla circostanza che l’«io» sta vivendo (cfr. Marías, 1962, pp. 26-27). Il corpo – che in parte è cosa – è la struttura che fa riferire a «me» tutte le altre cose, e questo accade, secondo Marías, perché il mondo e l’«io» si implicano e si “complicano”; accade, insomma, a motivo dello “stare” della persona umana nel mondo:

“Decir «mundo» es decir «mi mundo», de igual manera que decir «yo» implica ya un «mundo» o circunstancia. La existencia del mundo no es un hecho, ni nada que se agregue a la existencia del yo, sino que ser yo significa estar en el mundo, porque sólo en él acontece la constitución del sujeto como tal” (Marías, 1962, p. 193)

In questa azione vitale di “*complicación*” che è il vivere, l’«io» può fare riferimento al mondo grazie al proprio corpo, al quale sono riferite tutte le altre cose, che non sono lui, con le quali egli fa la propria vita (cfr. Marías, 1962a, 407). Il corpo per l’essere umano non è qualcosa che si può strumentalizzare, piuttosto è la sua realtà esterna che, a sua volta, è anche la sua realtà più intima, alla quale fanno riferimento le cose in quanto luogo o “sede” della sua realtà radicale.

Nella circostanza della corporeità, la persona umana – afferma Marías – trova la propria realtà costitutiva, dato che precisamente nella corporeità si manifesta una realtà essenziale dell’essere umano: “[...] *la corporeidad, lejos de ser un añadido instrumental al «verdadero ser» del hombre —su psique—, es un esencial constitutivo de la realidad del ente humano*” (Marías, 1962b, p. 292). Da questa affermazione si può osservare come si sviluppi nel pensiero di Marías la ricerca verso la realtà metafisica dell’essere umano in quanto corporeo (Cfr. González de Cardenal, 1996, p. 51). Per lo studioso, la metafisica della vita dipende soprattutto dalla realtà corporea che assume la persona umana e dalla radicale installazione nel suo corpo, poiché il corpo è quella struttura nella quale la persona umana sta, ma soprattutto è quella realtà biografica con la quale si comunica e manifesta all’altro.

Si evince dunque come la corporeità sia un elemento portante del sistema filosofico di Marías, giacché da essa egli inizia a costruire la sua metafisica antropologica. Nel corpo della persona umana si dà in maniera immediata la circostanzialità, però nella maniera personalissima del «mio» corpo (cfr. Marías, 1982, p. 106). L’essere umano sta vivendo la circostanza grazie al suo essere corporeo, ed è in esso che egli è presenza; perciò la presenzialità della persona umana si dà nella corporeità che “comunica” col mondo il proprio essere mondana e in questo incontro l’essere umano scopre sé stesso come un “chi” diverso rispetto alle cose:

“La circunstancialidad de la vida humana acontece, pues, en el modo de la corporeidad. El elemento de la circunstancia más próximo a mí — tan próximo que en cierto sentido soy

yo mismo — es mi cuerpo; se entiende, mi cuerpo animado, mi cuerpo con su dimensión psíquica; este elemento ocupa un puesto excepcional, porque precisamente «a través» de él y en virtud de él me es presente el «mundo» — del cual, por lo demás, forma parte —, y hace que mi situación tenga caracteres muy determinados, distintos de los que ofrece al animal. Esta esencial proximidad de mi cuerpo animado hace que su «hallazgo» por mí no sea primario, sino subsecuente al encuentro del mundo de las cosas, entre las cuales me descubro a mí mismo como una más”. (Marías, 1962, p. 359)

La metafisica mariasiana si concentra sulla vita dell'essere umano e la relazione che egli ha con le cose; in questa relazione, che si potrebbe definire “*mundanal*”, la persona umana interviene e modifica la propria circostanza, ossia il proprio mondo in quanto esso è “*da farsi*”. Come afferma Abellán: “*La realidad radical con que me encuentro es una existencia mia con las cosas, ante las que tengo que reaccionar haciendo algo con ellas; en este sentido, la realidad radical es un quehacer*” (Abellán, 1991, p. 337). Nella propria realtà vitale il “*quehacer*” dell'essere umano è vivere il *qui e ora*, è fare qualcosa con la propria vita, è apprendere la circostanza e vivere in essa, come atto drammatico della propria esistenza.

Heliodoro Carpintero osserva come nella teoria filosofica mariasiana il fondamento della metafisica si trovi nella vita della persona umana, poiché è questa che dà senso non solo alla propria vita, ma anche alla propria circostanza. Infatti egli afferma: “*La teoría de la vida humana es, ni más ni menos, doctrina metafísica o, con venerable expresión aristotélica, filosofía primera, el conocimiento orientador que permite al hombre salir de la perplejidad y «saber a qué atenerse»*”. (Carpintero, 1967, p. 208). Carpintero osserva come la vita umana sia in Marías l'orizzonte verso il quale si proietta l'essere umano mentre sta vivendo, poiché è nella propria vita che l'uomo è storicità, progetto e presenza. Per il fatto di essere progetto, la vita umana ha una radicale drammaticità, poiché la persona non può sapere cosa attendersi dal futuro verso il quale si proietta.

Il destino dell'uomo –afferma Ortega y Gasset– è di ri-assorbire la circostanza (cfr. Ortega y Gasset, 2004e, p. 756); in Marías, vivere la propria realtà radicale è già assorbire la circostanza, che a sua volta è accolta dall'uomo come il proprio destino che la persona sta vivendo. In questo senso, Ferrater Mora sottolinea una novità nella concezione metafisica di Marías, e osserva come in essa l'essere umano sia distinto in quanto realtà radicata rispetto alla realtà in cui radica:

“La otra contribución se refiere a la idea de la metafísica. Partiendo de ésta como ciencia de la realidad radical, Marías sostiene que el hombre no es la realidad radical, sino "una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás". La realidad radical es más bien la vida, la cual debe entenderse como un área en la cual "se constituyen las realidades como tales". De ahí que la teoría de la vida humana no sea una preparación para la metafísica, sino la metafísica” (Ferrater Mora, 1965, p. 136)

Ferrater Mora osserva come con la teoria di Marías (già prima di *Antropología Metafísica* che sarà scritta cinque anni dopo), e in parte anche con quella di Ortega, si possa parlare di una visione antropologico-vitalista piuttosto che di un antropocentrismo o di un vitalismo radicale; poiché il fulcro della teoria metafisica maríasiana è la vita umana e come la persona umana si installa in essa, co-implicando a vicenda ambedue le realtà – vita e persona – nella installazione corporea dell'essere umano.

La metafisica in Marías, infatti, trae avvio da una teoria della vita umana che è vissuta in un momento specifico e che si manifesta nella presenza della persona umana. La metafisica autentica inizia quando si parte dalla propria vita nella quale la persona umana si trova con le cose nella realtà che sta vivendo. La vita umana è intesa da Marías come metafisica poiché in essa radicano le altre realtà e principalmente la realtà della persona umana che è aperta alle altre realtà tramite la relazione.

La prospettiva elaborata da Marías è una metafisica concreta che considera universale quello che è la realtà della persona umana, ossia la propria vita che si racconta nella propria

presenza. Come afferma Russo: “*La metafisica può anche essere definita come una teoria della vita umana. La nozione di vita non va intesa in senso biologico, ma biografico: non si tratta della vita in generale, ma della propria vita*” (Russo, 2012, p. 105). In Marías, come affermato dalla Russo, non si parla di una vita in generale. Pertanto la sua teoria della vita umana non parte dalla domanda socratica “cos’è dunque l’uomo?”, poiché a Marías sembra sia una domanda molto generale e a sua volta reificante. Per questo, la metafisica – secondo Marías – si deve riferire a qualcuno in carne ed ossa, e pertanto l’oggetto della domanda cambia e diventa un soggetto: “*¿Quién es el hombre?*”, domanda che per l’appunto viene accompagnata dalla risposta personale: «sono io».

Nieves Gómez evidenzia come il punto di partenza della metafisica mariasiana sia la realtà concreta del «*chi*», che risponde non alla domanda generica della cosa, ma alla realtà radicale della persona umana nella vita che sta vivendo. Gómez afferma: “*¿Quién soy yo? Este es el punto de partida correcto para desarrollar una «antropología metafísica», es decir, un saber sobre el hombre que tenga en cuenta su peculiar forma de realidad*”. (Gómez Álvarez, 2017, p. 137)

A questa domanda non si può dare una risposta che rinchiuda l’essere umano in un presente statico, bensì, come detto da Gómez, si deve tener conto della peculiarità della realtà della persona umana, e delle categorie con le quali riferirsi ad essa, da non trattare più come una cosa che è soltanto presente, ma come una persona che “*esta ’siendo*” presenza nel presente.

IV.III.I. L’«io» mondano e corporeo, esperienza personale nella realtà.

Nell’opera *Antropología Metafísica* (1970) si può osservare in maniera approfondita l’originalità del pensiero di Marías. Quest’opera ha come sottotitolo “*La estructura empírica de la vida humana*”, quella zona intermedia da lui scoperta tra la realtà concreta della «*mia*» vita – la teoria analitica – e gli eventi che accadono “per caso” nella vita quotidiana dell’essere umano. Nel sottotitolo dell’opera, Marías mette subito in evidenza qual è il vero

interesse della sua ricerca: non la vita in generale, ma la vita concreta di ognuno, la vita del «chi» che è un «tu».

Tale opera è l'esito di un progetto pensato nell'arco di vent'anni, da quando Marías aveva iniziato a trattare la realtà umana in *El método histórico de las generaciones* (1949). Infatti, in *Antropología Metafísica* si rivela la maturità filosofica e l'organicità del pensiero del filosofo spagnolo. Domingo Henares sottolinea lo sforzo intellettuale e la maturità del pensiero di Marías, che arriva a situarsi all'altezza delle filosofie a lui contemporanee:

“El esfuerzo de Marías ha consistido en diferenciar al hombre de las cosas, pero haciendo una antropología que fuese precisamente una teoría de la vida humana, esto es, metafísica. Porque no es el hombre ninguna de las cosas que lo rodean, ni viene de ellas, ni se reduce a ellas, sino que es una estructura de la vida humana y, desde esta subjetividad suya, resulta ser constituyente de realidades” (Henares, 1991, p. 34)

Il lavoro svolto da Marías non consiste soltanto nel differenziare “l'uomo dalle cose”, poiché egli sviluppa e approfondisce soprattutto le strutture empiriche nelle quali la realtà della persona umana si manifesta. Queste strutture –la corporeità, la sessualità, la mondanità, la temporalità–, in quanto strutture particolari della persona umana, non interessano alla teoria analitica. Questi sono requisiti generali che diventano però struttura empirica, in quanto la persona umana si installa in essi e li assorbe come parte della propria circostanzialità.

Per lo scopo di questo lavoro è opportuno tener presente l'importantissima dichiarazione che Marías fa circa il carattere empirico della realtà umana. Egli afferma: *“Esa circunstancialidad humana es corpórea o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida”*. (Marías, 1982, p. 69). Rispetto ad Ortega, Marías collega la circostanzialità della vita umana con la sua manifestazione corporea che è personale e che, a sua volta, è la sua realtà; la circostanza non sarà più la realtà radicale dell'essere umano, bensì la vita personale dell'«io» nella quale esso sta incarnato biograficamente in quanto «mia» vita.

Già prima, in *Ensayos de Teoría*, Marías osservava come la corporeità sia condizione necessaria affinché si realizzi la vita umana, poiché senza di essa la vita umana non potrebbe realizzarsi fra le cose e con le persone (Marías, 1969a, p. 360). Per Marías l'«io» esiste circostanzialmente con la propria vita e, in essa, col proprio corpo. Accettare entrambi – cosa che equivale a dire accettare questa vita circostanziale che è corporea – significa salvare la circostanza e fare di essa il proprio destino e la propria realtà. Il mondo e quello che esso comporta è parte della struttura empirica che è l'essere umano, ossia della sua realtà radicata; rispetto a ciò, Marías chiarisce che la mondanità, quando è riferita alla vita in generale, potrebbe avere una valenza primaria. Secondo il filosofo, questo si verifica quando si osserva la vita dalla prospettiva di una teoria analitica, ma non quando si osserva dalla prospettiva della struttura empirica (Cfr. Marías, 1970d, p. 602). Questa prospettiva capovolge le categorie e rende evidente come la persona umana per il suo essere corporeo sia mondana e come gli attributi empirici, che sono “*mundanales*”, siano condizionati dall'esperienza della propria corporeità:

“La vida humana es esencialmente mundana [...] Esto hace pensar que la mundanidad es una estructura primaria respecto de la corporeidad, que se «agregaría» a ella; pero esto, que es cierto dentro de la teoría analítica, no lo es si nos situamos en la perspectiva de la estructura empírica: por ser corpóreo soy mundano de este mundo; los atributos empíricos de la mundanidad están condicionados por la corporeidad”. (Marías, 1982, p.

85)

Essere mondana non vuol dire che l'essere umano sia una realtà statica come le cose; egli piuttosto si orienta e si progetta grazie al suo corpo. Pertanto egli non può essere una realtà statica (Cfr. Russo, 2012, pp. 124-125). La mondanità e la corporeità – nella realtà della persona umana – si co-implicano a vicenda (Cfr. Marías, 1982, p. 105); la prima è condizione di possibilità perché la seconda possa empiricamente stare nel mondo in quanto circostanza e destino.

Si deve dire infatti, come afferma Chumillas, che la mondanità e la corporeità sono le principali installazioni dell'essere umano, però che è la mondanità il luogo dove accade l'atto relazionale di cui egli è parte essenziale: *“la mundanidad es una de las instalaciones de máxima generalidad. Y en ese mundo me encuentro yo con mi circunstancia”* (Chumillas-Zurilla, 2017, p. 322). Questa affermazione chiarisce infatti come sia la struttura empirica della vita umana a distinguersi, nel rapporto io-mondo, poiché il mondo è riferito a «me»; affinché si possa parlare di mondo esso deve essere è riferito allo stare dell'«io», ovvero, alla realtà radicale che sta vivendo e che è la propria vita.

L'essere corporeo della persona umana per Marías è in relazione diretta con la teoria circostanziale del maestro Ortega, poiché l'«io» che è corporeo dà un nuovo orizzonte alla vita. L'installazione corporea dell'essere umano si deve considerare come la condizione necessaria perché si possa parlare di “io e della mia circostanza”; ovvero, la persona umana, corporea e circostanziale, dà senso al proprio orizzonte circostanziale riferendo a sé stessa la circostanza, ossia entrando in relazione con essa e riferendola a sé in quanto destino:

“En rigor, soy corpóreo, del mismo modo que soy mundano o circunstancial. Si volvemos a la tesis de Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», vemos que «yo» aparece dos veces y con un doble sentido: del primer «yo», que señala o designa mi total realidad, se puede decir que es corporal o mundo, y hasta que «es cuerpo» en el sentido de que lo incluye; del segundo «yo» el momento de yoidad el quién, el quién que se opone polarmente a la circunstancia [...] Una vez más tenemos que rehuir toda interpretación del cuerpo como realidad per se, para volver a la perspectiva inicial, aquella que me parece fecunda y que es, en todo caso, la que aquí me interesa: la condición corporea de la vida humana”

(Marías, 1970d, p. 609)

La corporeità mette in evidenza la finitudine della persona umana, e questo, lungi dall'essere un aspetto negativo della sua circostanzialità, si rivela come un aspetto positivo, poiché è nel

farsi, in quanto drammaticità, che la vita umana diventa «mia», e, particolarmente, lo diventa in maniera biografica.

Nella sua mondanità, afferma Marías, l'essere umano si “incontra” con diversi *ingredienti* che caratterizzano il «suo» mondo e la sua circostanza; essi fanno della vita umana una realtà drammatica e dinamica che si fa, appunto, nella dinamicità empirica dell'incontro: “*Los ingredientes de su estructura empírica convierten la vida de la mujer y el hombre en una realidad dramática y no sólo dinámica, expresión que ya había sido sugerida por Ortega*” (de la Corte, 2006, p. 7). La drammaticità della realtà umana si manifesta principalmente nell'incontro con l'alterità, che a sua volta è una realtà drammatica e pertanto incerta, ma non estranea all'essere umano: incerta poiché «io» non sa cosa aspettarsi da essa, ma non estranea poiché è una realtà biografica che si presenta come un «chi», ovvero come un «tu».

La circostanza è costituita innanzitutto dagli elementi fisici, gli altri corpi e le cose, anche quelle prodotte dagli esseri umani. Il primo elemento fisico è il corpo personale, che ha tre caratteristiche: è sempre ascrivibile a «me»; quello che colpisce il corpo colpisce anche «me»; grazie alla corporeità, la persona umana entra contatto con le altre cose a causa della complicazione tra io-corpo-mondo (cfr. Marías, 1962b, p. 196). Queste caratteristiche fanno sì che il corpo sia inseparabile dall'io (Cfr. Russo, 2012, p. 126), poiché è per mezzo della sua corporeità che l'«io» è trovato dalle cose, ed è grazie al corpo che, soprattutto, l'«io» è incontro per l'altro.

IV.III.II. La persona umana come essere corporeo.

L'essere corporeo si manifesta in quattro strutture principali, la corporeità, la sessualità, la temporalità e la mortalità: strutture che, a mio avviso, Marías studia con una maggiore profondità, poiché è con esse che la persona umana sperimenta in maniera immediata la sua installazione mondana (cfr. Araújo, 2009, p. 186). Per il filosofo spagnolo, queste strutture sono empiriche poiché sono vissute come esperienze che accadono ad un «chi»: sono

esperienze che accadono a *qualcuno* e che pertanto sono personali, poiché diventano esperienze biografiche, che accadono a «me» in quanto persona.

L'essere umano non si deve confondere con un *qualcosa*, pur essendo egli tutto mondano, giacché così lo si farebbe diventare un «che», depersonalizzando la sua struttura biografica; il carattere personale della vita umana si manifesta nell'essere corporeo della persona, nella sua carne e nel senso che dà alla “cosa” corpo, in quanto “luogo” nel quale la persona umana manifesta il proprio essere persona. Come afferma Marías: “*Es vida humana se expresa en el cuerpo, y por eso este es intrínsecamente expresivo*” (Marías, 1970d, p. 617). Come si è visto, la vita si esprime per mezzo del suo essere corporeo, che assume la condizione sessuata specifica di “*varón*” o “*mujer*” come forma concreta di *star-vivendo-nel-mondo* della persona umana.

Si è detto che la vita è il *locus* dove accade la realtà, e questa, per dirla con Marías, si localizza come se fosse un «dove» nella corporeità della persona umana, come aspetto privilegiato della circostanza (cfr. Soler Planas, 1973, p. 95), poiché nella persona umana la vita si può trovare soltanto nel suo essere corporeo. Come afferma Marías:

“La vida humana, en virtud de su corporeidad, está localizada. Vivir es estar en una circunstancia, y una de las dimensiones de ésta es el «dónde», el lugar — no se hable todavía de espacialidad, porque ésta, como fenómeno, es secundaria y se funda en el hecho primario del dónde”. (Marías, 1962b, p. 291)

Vivere in Marías è stare in un «dove» specifico e per la persona umana questo «dove» è la sua corporeità che diventa il «luogo» in cui si dà l'incontro col mondo (Cfr. Sánchez, 2016, p.162). Vivere è già stare vivendo – circostanzialmente – la propria vita “*La realidad radical, previa a todas las terías o interpretaciones, es mi vida, la vida concreta, singular, circunstancial de cada uno*” (Marías, 1962a, p. 408). L'interpretazione di tale realtà radicale può farla soltanto colui che sta installato, in una realtà corporea determinata.

Nella persona umana vi sono due installazioni fondamentali: l'installazione nel mondo, “*mundanal*”, e l'installazione corporea, che permette alla persona di installarsi nel mondo nel quale vive e a partire dal quale si progetta. Come asserisce Sánchez: “*La instalación corpórea, la categoría de instalación que nos permite vivir y proyectar desde eso que ya estamos haciendo [...] Corpóreamente estoy instalado en el mundo, pero sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo*” (Sánchez, 2016, p. 165). L'essere corporeo della persona umana – in quanto struttura empirica – è una realtà fondata nella realtà radicale e metafisica che è la vita.

La persona umana “*está instalada*”, e ciò significa che è co-implicata in uno stare determinato che secondo Gómez è *in primis* il corpo e poi il mondo: “*Instalación implica que la persona está de un determinado modo en el mundo: en primer lugar está en un cuerpo, y este le permite estar en un mundo, al que puede acceder por ser transparente a sus sentidos*”. (Gómez Álvarez, 2017, p. 139)

Nello stare installato nel mondo, non è che l'essere umano divenga mondo, o si trasformi in una cosa; egli – afferma Russo –, nella sua struttura empirica che è dinamica, realizza la propria vita che non è soltanto biologica, o culturale, come sosteneva il maestro Ortega, ma struttura biografica:

“Le installazioni della struttura empirica – la corporeità, la sensibilità, la condizione sessuata, la condizione amorosa – sono le forme stabili ma dinamiche in cui la vita umana si realizza, in un'unità inscindibile tra biologia e biografia. Considerato nella sua corporeità l'uomo, dunque, non è solo natura, ma neppure semplicemente cultura”.

(Russo, 2012, p. 176)

Da questa struttura biografica, che comprende storicità, mondanità e circostanzialità, l'essere umano è inseparabile (Cfr. Russo, 2012, p. 119), poiché egli si realizza in tale tipologia di strutture che egli stesso costruisce nella propria vita e che si manifestano nel suo essere

corporeo. Nella sua corporeità – che deve essere interpretata – l’essere umano manifesta all’altro la propria intimità, poiché la realtà corporea della persona umana è espressiva ed è manifestazione della sua interiorità. (Cfr. Marías, 1969c, p. 548)

Nella metafisica di Marías dunque, come si vedrà in seguito, il rapporto «io»-corporeità è un punto fondamentale, poiché non prende le mosse dall’universale della vita, ma dalla vita personale che si manifesta nella corporeità dell’essere umano.

IV.III.II.I. Una realtà disgiuntiva.

Per il filosofo spagnolo la condizione sessuata della persona umana è l’atto referenziale – io direi la perfezione dall’atto relazionale – tra “*varón*” y “*mujer*”. Tale condizione è un riferirsi all’altro in quanto «chi» che sta installato e incarnato in una forma corporea definita. La vita dell’essere umano accade, secondo Marías, “*disgiuntivamente*” nella forma di “*varón*” o “*mujer*”. Ciò non vuol dire –afferma il filosofo– divisione tra queste forme di installazione, piuttosto tale disgiunzione costituisce un punto di unione tra i termini che sono disgiunti

“La vida humana existe, pues, no en una mera individuación, sino disyuntivamente, en una disyunción circunstancial que pertenece intrínsecamente a lo que podemos llamar la «consistencia» de esa vida. Pues bien, ahora en el plano de la estructura empírica encontramos que la vida humana se realiza también disyuntivamente: varón o mujer. Lo importante claro está es la o, la forma de la disyunción. Esto quiere decir que no se trata de una división de los hombres en varones o mujeres, omo se podrían dividir bolas blancas y negras en dos montones diferentes; esta división «separa» las bolas, de manera que son independientes: en las blancas no está la negrura, y a la inversa. La disyunción no separa o divide, sino que vincula”. (Marías, 1970d, p. 612)

La *Real Academia Española*, infatti, definisce il termine disgiunzione come: “*Separación de dos realidades, cada una de las cuales está referida intrínsecamente a la otra*”⁸³; ed è a questa sottile accezione che il filosofo spagnolo fa riferimento; infatti egli afferma: “*no es que haya una diferencia radical entre la persona masculina y femenina, consistente en su sexo; es que se es persona en dos sentidos distintos, mutuamente referidos pero irreductibles. No solo corporalmente, sino en la integridad personal*” (Marías, 1996, p. 145). La realtà della persona umana nella sua doppia condizione è per Marías irriducibile all’altra poiché a sua volta sono complementari ed è in queste due realtà di “*varón*” e “*mujer*”, che l’essere umano si presenta –secondo il filosofo spagnolo– come persona.

Il termine “*disyunción*” in Marías si trova per la prima volta in *Introducción a la Filosofía*, contrapposto al concetto di individuazione, che è oggettivante se riferito alla persona umana. Il carattere disgiuntivo dell’essere sessuato è incarnato dalla persona umana e si presenta come parte essenziale della circostanza che è il suo destino. Come asserisce Marías: “[...] *la vida humana existe disyuntivamente, en una disyunción circunstancial que pertenece intrínsecamente a la «consistencia» de esa vida. De ahí que las vidas humanas sean «únicas», irremplazables, insustituibles, intrínsecamente singulares, en suma, irreductibles, como hemos visto en detalle anteriormente*” (Marías, 1982, p. 115). Nell’assumere la propria realtà circostanziale – che non è soltanto presente –, è dove si trova l’insostituibilità della persona la cui realtà si manifesta radicata e identificata con la realtà che sta vivendo.

Si deve concludere che l’installazione sessuata, in quanto disgiuntiva, non è una forma di esclusione dalle altre realtà, anzi, è la forma più perfetta d’inclusione della alterità nella realtà dell’«io», in qualsiasi forma corporea essa si manifesti, poiché quello che si manifesta nell’essere corporeo è fondamentalmente l’intimità della persona umana.

⁸³ <https://dle.rae.es/disyunción?m=form> consultato il giorno 24-08-20.

IV.III.II.II. L'essere corporeale è l'installazione personale.

Precedentemente è stato accennato come Marías si rifaccia al termine *installazione*, per riferirsi al mondo, ma soprattutto in riferimento al corpo. È importante tener presente che quando Marías si riferisce all'installazione nel mondo da parte della persona umana, si riferisce innanzitutto all'installazione corporea, poiché l'essere umano si installa nel mondo “*siendo corporeo*”. L'installazione corporea si potrebbe considerare come condizione necessaria per l'installazione mondana, ossia per l'installazione nel mondo.

L'installazione specifica che appartiene alla vita umana è quella corporea che avviene nella «mia» personale circostanza (cfr. Marías, 1982, p. 106). L'installazione corporea nell'essere umano accade in maniera biografica. Per questo Marías asserisce che l'essere umano, in quanto è da farsi, “*está siendo corporealmente*”. Il carattere di *gerundio* del quale parlava Ortega si osserva, nel suo allievo, come sia incarnato da qualcuno che concretamente *sta vivendo*. Il da farsi dell'essere umano, come si vedrà, accade primariamente nel suo essere corporeo in quanto ciò ha a che fare con la sua circostanza.

Si deve ricordare che in Zubiri il carattere di *installazione* è riferito alla nuda realtà, per il fatto che è in essa –secondo il filosofo basco– che si trova la realtà radicale della persona umana; in Marías, invece, l'*installazione* ha a che fare con la presenza, ossia col carattere personale e biografico incarnato dall'essere umano nel suo presente. L'installazione corporea è una – se non la principale – struttura biografica della persona umana, nella quale essa sta radicalmente installata nel proprio corpo. Come afferma Marías:

“*«instalación» es la estructura biográfica del estar, la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical. La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar corpóreamente en él, lo cual no quiere decir que mi cuerpo — la*

cosa cuerpo — esté en el mundo, entre las demás cosas de él, sino que yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta". (Marías, 1982, pp. 106-107)

Nella teoria mariasiana la persona umana *sta-nel-mondo* tramite l'installazione corporea: pertanto ha un corpo non come se fosse semplicemente una cosa qualsiasi che gli appartiene, poiché questo sarebbe reificare la sua realtà biografica; né tantomeno è essa stessa un corpo, poiché non si riduce alla corporeità circostanziale; bensì "*sta installata*" nel suo corpo grazie al quale la persona è un «chi» corporale: "*Yo no «tengo» un cuerpo, ni «soy» mi cuerpo, con el cuál me encuentro como con el resto de la realidad: yo soy corpóreo; si se prefiere, alguien corporal*" (Marías, 1996, p. 135).

La realtà della persona umana è incarnata circostanzialmente in un corpo sessuato, pertanto la sua realtà è ancor più specifica, poiché è determinata dal suo corpo. Da questa prospettiva della sua installazione corporea, si può allora comprendere in maniera più ampia la realtà umana, poiché si riconosce conosce la sua installazione sessuata come la forma concreta dello stare nella realtà.

Non si deve ridurre né confondere l'essere sessuato col concetto di "essere sessuale" o "sessualità", che portano ad una biologizzazione e reificazione della realtà umana (cfr. Russo, 2016, p. 182). Ridurre tutto all'essere biologico significa cancellarne la presenza e rimanere nel "fatto storico" dell'essere umano. Perciò, l'installazione che accade nell'essere umano è di somma importanza, poiché l'installazione non si comprende da sé: essa rimanda a quello in cui la persona sta radicata, ossia alla sua vita. Infatti Marías afferma che soltanto partendo dall'essere installato nel suo corpo si può comprendere la sua realtà biografica, ovvero la sua realtà personale, senza reificarla:

“Volvamos ahora al concepto de instalación, único que permite comprender biográficamente, sin cosificación alguna, la condición sexuada. Yo estoy en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el

modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones”

(Marías, 1982, p. 116)

L'essere umano si relaziona col mondo nella sua realtà corporea, che a sua volta si concretizza nella realtà di “*varón*” o di “*mujer*”. Questa forma in cui si radica l'essere umano permette un approccio con la realtà che avviene diversamente nell'essere maschile e in quello femminile; la corporeità che, dunque, assume una realtà che co-implica e che non esclude la realtà dell'alterità. Come afferma Araújo:

“[Marías]⁸⁴, Propone el verbo estar, al que corresponde [...] una permanencia, un estar arraigado y de modo temporal. La instalación permite que el hombre, la mujer, puedan tener unicidad y cohesión a través de sus acciones y de los cambios que acontecen en toda su vida. Está de manera installada” (Araújo, 2009, p. 181)

Questa forma di installazione è per Marías la forma concreta in cui si scopre l'essere umano nella sua corporeità. Per tale motivo si parla di un'antropologia della vita umana, che si manifesta concretamente nella realtà sessuata di “*varón*” o di “*mujer*”. Infatti, de Nigris si riferisce a questa struttura come al presupposto necessario per la comprensione tra «io» e «tu» (de Nigris, 2018, p. 229). La comprensione dell'essere umano accade, secondo de Nigris, in queste due diverse realtà corporee, ed essa, in quanto struttura empirica dell'essere umano, è aperta alla realizzazione con l'altro col quale l'«io» è anche progetto.

L'installazione dell'essere umano in una condizione sessuata, “*varón*” e “*mujer*”, prevede una duplicità (cfr. Russo, 2016, p. 176) che permette che l'uno si possa proiettare verso l'altro in quanto realtà differenti ma reciproche. (Cfr. Lázaro Quintero, 2020, p. 59)

Il proiettarsi della persona umana verso l'alterità avviene grazie alla sua installazione mondano-corporea, a quella forma in cui sta e in cui si realizza. L'installazione nella quale si manifesta e si realizza la persona umana fa riferimento non a sé stessa, piuttosto è riferita

⁸⁴ Parentesi quadre mie.

all'altra persona che si trova installata nel suo essere corporeo, la quale a propria volta è riferita anche a «me» in quanto un «tu». Di fatto Araújo dichiara:

“El hombre está pues arraigado, instalado en unos modos de ser; podríamos citar a manera de ejemplo algunas formas de instalación que nos son tan cercanas que podríamos creer que se identifican con la condición humana [...] Está instalado en ellas, y desde ellas y con ellas ha de realizar su propia vida. Es un modo peculiar de ser y de estar”.

(Araújo Castro, 2017, p.141)

Stare installati in un corpo significa anche stare proiettati o riferiti all'altro; l'installazione non è un punto cui si giunge, piuttosto è il punto dal quale si parte e ci si proietta in avanti. Come afferma Gómez: *“Por tanto, ser persona implica necesariamente estar instalado sexuadamente de una manera determinada, siendo esta instalación sexuada, como todas las instalaciones, proyectiva, esto es, lanzada o referida a la otra”* (Gómez Álvarez, 2019). Nella precedente affermazione, sottolinea Gómez, stare installato nel «mio» corpo è condizione necessaria per essere persona, poiché è assumendo questa realtà corporea nella quale l'«io» si proietta, che l'altro lo riconosce come un «tu» personale. Assumere infatti detta realtà che è circostanziale sarebbe salvare la «mia» circostanza e farla diventare il mio destino.

Russo condivide l'affermazione della Gómez, però mette soprattutto in evidenza l'importanza dell'installazione sessuata dalla quale dipendono le altre strutture empiriche: *“L'essere umano 'è installato' nel proprio sesso, nella condizione di uomo o di donna, che costituisce la modalità concreta della sua corporeità e pertanto della sua mondanità, da cui dipendono tutte le altre strutture empiriche”* (Russo, 2012, p. 140). L'installazione sessuata è dunque una struttura primaria nella struttura empirica della persona umana, da cui dipendono tutte le altre strutture: è l'essere sessuato a determinare l'installazione e il rapporto della persona umana nel mondo ed è in tale forma che la persona umana è riconosciuta empiricamente come un «tu» progettato verso «io». (cfr. Russo, 2012, p. 173)

La persona umana sta vivendo la propria vita dalla sua installazione corporea che è sessuata: questo comporta un modo concreto di *stare-nel-mondo* e la modalità di relazionarsi con esso. Lázaro Quintero, sul rapporto dell'essere umano col mondo in relazione al suo essere sessuato, fa una affermazione a mio avviso un po' troppo generalizzante che non condivido. Afferma: *“La persona está en su sexo: instalada en él: es su manera de estar viviendo el modo concreto de su mundanidad, de su corporeidad, de todas las demás instalaciones”* (Lázaro Quintero, 2020, p. 60). Tale affermazione fa riferimento ad una teoria universale della vita umana, ma Marías, come si è detto più volte, intende fondare una antropologia metafisica – che è a propria volta empirica – che parta proprio dall'«io» in quanto essere sessuato, quindi dall'«io» in quanto installato nel «mio» essere corporeo.

Marías afferma che riferirsi alla persona soltanto in base alla sua sessualità significa diminuire la condizione sessuata della persona umana alla pura riproduttività sessuale, poiché perderebbe il riferimento reciproco della differenza tra i sessi, che è un arricchimento e si rischia di assimilarla all'istinto:

“Y es te es el motivo de que en la perona humana no baste con al sexualidad – propia de animales y plantas – sino que requiera la condición sexuada, la referencia intrínseca y permanente entre el varón y la mujer para que cada uno de ellos sea lo que es. La condición sexuada, intrínseca y permanente, es algo bien distinto de la función sexual, presente en ciertos momentos de la vida animal y aún en la de muchas plantas” (Marías, 1996b, p. 129).

In relazione a ciò credo opportuna l'affermazione di Araújo, secondo la quale l'essere umano, sì, sta installato nel proprio sesso, però ciò accade perché previamente sta installato nella sua condizione corporea di *“hombre” varón?* y *“mujer”* (cfr. Araújo, 2009, p. 193). Affermare soltanto che *“la persona esta en su sexo”* è un'affermazione che potrebbe essere generica e riduttiva rispetto alla realtà dell'essere umano, giacché riguarda soltanto l'ambito sessuale, che pur essendo importante è parziale e non coinvolge la totalità della vita umana,

poiché la condizione sessuata è più grande rispetto al carattere o alla attività sessuale (cfr. Araújo, 2009, p. 185). La persona umana quindi non sta installata nel proprio sesso, ma nella propria corporeità, che è sessuata e determinata dal suo sesso, e questa condizione della realtà corporea accompagnerà la persona umana per sempre. (Cfr. Araújo, 2009, p. 184)

Mariás pertanto si riferisce alla “*condición sexuada*” come quella realtà in cui l’essere persona si realizza nella forma specifica di “*varón*” o “*mujer*” (cfr. Mariás, 1982, p. 77). Per Soler Planas, è importante mantenere questa disgiunzione in cui la vita umana si realizza, poiché evidenzia il carattere indigente manifesto nella necessità dell’altro in quanto complementarità dell’essere progetto e soprattutto poiché mostra la finitezza della vita umana in quanto essa è da farsi nella sua limitazione corporea e temporale. (cfr. Soler Planas, 1973, p. 168).

Cap. V. “*Estar viviendo*”: l’attualità temporale della persona umana.

Mariás presenta la realtà dell’essere umano come una realtà affacciata verso il futuro, verso un tempo che non esiste ancora, però che a sua volta è una realtà che si attende nel momento in cui al persona immagina e progetta la propria vita. Questa attesa l’essere umano non la realizza in maniera passiva, poiché essa è parte del *quehacer* della sua propria realtà, che è lo stare vivendo, e il vivere –come si vedrà dopo– è un’azione che si fa soltanto andando avanti. In questa realtà, la morte si presenta come quell’evento che è per l’essere umano inaccettabile. La morte arriva alla realtà della persona umana “nel mentre” essa sta vivendo, progettando e desiderando quel futuro nel quale pretende di essere chi ancora non è.

L’essere umano si rende conto di sé stesso, ossia della propria presenza, quando sta già vivendo nel mondo (cfr. Mariás, 1996b, p. 31). Ciò vuol dire che la consapevolezza di sé stesso non è un’astrazione nella quale si sospende la ragione vitale dell’essere umano, quanto piuttosto la consapevolezza che la persona umana ha di star vivendo in un mondo e in un tempo circostanziale.

Per Mariás la vita umana si fa qui ed ora e non può aspettare. Pertanto l’essere umano è “*ejecutivo*”, è “da farsi” (cfr. de Nigris, 2018, p. 210). Questo carattere operativo dell’essere umano non può non rimandare al maestro Ortega, per il quale la vita, come visto, è un “*faciendum*”, ha il carattere di un gerundio.

Nella vita umana si osserva la temporalità come un “*quehacer*”: cioè, la vita della persona umana è un continuo “*estar haciéndose*” nel momento presente, poiché dalla sua presenzialità, che sta nel presente, sta progettando il suo futuro, ovverossia quello che vuole essere. Per questo motivo, la persona è un gerundio, cioè svolge la propria attività nel tempo in cui la sta raccontando, e proprio mentre la racconta continua l’attività del vivere. Per esempio: nel momento in cui la persona umana racconta una sua esperienza passata, essa non sospende la sua azione vitale che è vivere, poiché, intanto che sta raccontando detta esperienza, sta vivendo biograficamente la storia nel mentre che la sta facendo.: “[...] la

vida se descubre como acontecimiento y, con mayor precisión, quehacer, denominación que envuelve cuatro notas esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad; es decir, lo que yo tengo que hacer aquí y ahora". (Marías, 1982, pp. 48-49)

La persona umana non deve essere ridotta soltanto al presente, facendo di essa uno spazio temporale o rinchiudendola in tempo specifico, poiché è non soltanto presente, ma anche irrealità, ovvero quello che ancora non è:

"[...] Lo decisivo, lo que da a la persona un puesto único en el conjunto de todo lo conocido es con intuición y que permite la experiencia, es la inclusión de la irrealidad en su realidad. Podríamos decir que lo real no es más que real, y en ese sentido, presente. La persona, no: es desde luego pasado y futuro, memoria de lo que fue, y que sigue actuando, formando parte de lo que «es», y sobre todo futuro incierto, anticipación o proyecto, y consiste primariamente en ello" (Marías, 1996b, pp. 122-123).

La persona non è presente è anche "irrealità" e questo bensì presenza, e la presenza è la caratteristica fondamentale nella quale la persona umana si fa presente. La persona pertanto non è un istante o un "frammento" che rimane presente, ma la presenza che si manifesta nel momento presente; che accade –come evento personale– grazie all'installazione corporea e che si rivela nella propria carne come persona.

Data la sua installazione corporea nel mondo, l'essere umano si relaziona con le cose nella misura in cui hanno un corpo; egli invece non è soltanto corporeo, ma piuttosto è un «chi» corporale e pertanto temporale. Ed è grazie al suo essere corporeo che egli riempie di senso la propria corporeità con la quale si progetta e con la quale vive nel tempo. La persona, pertanto, condivide con le cose la propria corporeità e temporalità, però, a differenza delle cose, l'essere umano si sta facendo nel tempo, mentre le cose sono già fatte, e finite. Come afferma Marías: *"El hombre es esencialmente imperfecto, es decir, inacabado, inconcluso, siempre quehacer y por hacer[...] Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está haciéndose de tiempo"*. (Marías, 1982, p. 179)

Per il filosofo spagnolo che l'uomo sia imperfetto nella sua essenza vuol dire che è anche finito, ed è qui dove si manifesta in profondità la drammaticità della persona umana, poiché essa deve fare la propria vita in avanti, verso il futuro che non conosce, e ciò rende la realtà dell'essere umano una realtà imprevedibile: *“Precisamente la vida consiste en eso, en ir hacia adelante, mientras dura, y por eso es, a un tiempo, futurición, imprevisibilidad, irrevocabilidad”* (Azorín, Aranguren, Laín Entralgo, Marías, 1960, p. 105). La drammaticità della vita umana si manifesta in questa imprevedibilità, nel non sapere che cosa accadrà nel tempo futuro. Di fatto, il tempo – afferma Marías – è una struttura drammatica nella persona con la quale essa si fa e che essa trascende. (Cfr. Marías, 1996b, pp. 15-16)

La drammaticità della vita umana si dà nel momento preciso che si sta vivendo come il «dove» in cui accade il presente, co-implicando nella persona umana la sua memoria che è il passato e la sua immaginazione che è il futuro. De Nigris commenta che la vita si fa *“argomentativamente”*, ossia che da tale realtà, che è vitale, si progetta «chi» si sarà, e da «chi» si sta vivendo; l'argomento della vita è vivere, e questa azione la persona umana la compie soltanto procedendo in avanti:

“La vida no se hace de instantes, que son la contradicción de la continuidad, sino de momentos. En cada momento la vida implica enteramente su pasado complicándolo interpretativamente en el futuro, es decir, proyectándolo quien vive, argumentalmente, una idea de quién va a ser” (de Nigris, 2016, p. 92)

Nel tempo la persona umana trova quello che le è sostanziale, ossia la drammaticità; questa avviene in maniera personale, dal momento in cui si parla non di vita in generale, ma della «mia» vita; non di tempo, ma della temporalità della vita che «mi» appartiene, poiché è in esso che la persona progetta quello che vuole essere, ossia progetta il futuro che ancora non è.

Questa drammaticità, precisamente, si potrebbe tradurre – si legge in *Antropología Metafísica* – come *“no saber a que atenerse”*, come una sorta di disorientamento che induce

alla persona a progettarsi, a cercare un orizzonte, e pertanto a orientarsi. E questo lo fa cercando d’immaginarsi in quel tempo che ancora è, e che però sta facendo e progettando nel presente: “*La vida se hace hacia adelante; el hecho de que acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste*” (Marías, 1982, p. 79). Javier Pérez sottolinea il fatto che è grazie alla “*futurición*” che la vita umana “*acontece*” nella realtà, ossia che la vita umana accade come evento futuribile nel presente, non solo come quello che si percepisce, ma anche come quello che si sta vivendo:

“La futurición introduce en él [el mundo]⁸⁵ la temporalidad intrínseca; por tanto, le pertenece esa forma de realidad que es el acontecer. Una vez más la realidad se desdobra en una realidad de la percepción y una realidad del acontecer”. (Pérez Duarte, 2016, p.

133)

Questo carattere immaginativo, progettante e futuribile è intrinseco alla persona umana in quanto sta installata nel mondo (Marías, 1996b, p. 127), facendo sì che essa si possa distinguere dalle cose che semplicemente si trovano come finite nella realtà .

La vita della persona umana, in quanto “*quehacer*”, si svolge come evento ed esperienza personale in maniera drammatica nel tempo: questo è uno degli elementi essenziali che distinguono la persona dalle cose, poiché non si riduce al presente, pur essendo presenzialità che si racconta nel *qui e ora*: “*Mi vida no es cosa, sino un hacer; una realidad proyectiva, argumental, dramática, que propiamente no «es», sino que acontece*”(Marías, 1996b, p. 133). Questa prospettiva vitale-antropologica della realtà presenta in Marías una concezione diversa riguardo al tema del tempo –come si vedrà in seguito– rispetto a quella degli esistenzialisti; poiché per il filosofo spagnolo la vita è una distinzione temporale che si manifesta nel presente, pur non essendo presente:

⁸⁵ Parentesi quadre mie.

“La vida personal consiste en una distinción temporal, a diferencia de las cosas, no se reduce al presente, y por tanto a la realidad en el sentido de lo que «es». El hombre, cuando se da cuenta de sí mismo, se encuentra viviendo desde su nacimiento [...] con una extraña realidad pretérita, que es el «haber sido»”. (Marías, 1996b, p. 31).

V. I. Marías e l’installazione personale nel tempo.

La presenzialità della persona umana si fa *nel* tempo, ovvero è nell’essere presente che la persona umana con la propria presenzialità racconta quello che è stato e quello che sarà, a partire da quello che “*esta’ siendo*”: “*El hombre está «en» el tiempo, sustancia de su vida; pero vivir temporalmente es apuntar vectorialmente en distintas direcciones, cerca o lejos*” (Marías, 1982, p. 175). Un punto da non ignorare è la preposizione «*en*» che Marías utilizza in riferimento al tempo: vuol dire che la persona non solo è un attore che “*accompagna*” il tempo nel suo trascorrere, bensì agisce nel tempo intervenendo nel suo trascorrere personalmente.

In spagnolo la preposizione *en* – come del resto anche il corrispettivo italiano *in* – denota la realizzazione di un’azione in un luogo e il tempo in cui viene eseguita; in questo caso, Marías utilizza questa preposizione accanto al verbo *stare*, per affermare in questa maniera che l’essere umano “*sta*” installato nel tempo, inserendo a sua volta la temporalità come una struttura empirica essenziale della persona umana. Russo spiega così la scelta di Marías per il verbo *stare* che è la base dell’installazione personale, piuttosto che per il verbo *essere* che rimanda a ciò che rimane così com’è:

“Secondo Marías, bisogna restituire al verbo stare tutto il suo peso: generalmente, infatti, lo si utilizza per indicare una situazione transitoria, mentre l’essere farebbe riferimento a ciò che permane. In italiano stare è un termine spazializzante, mentre in Marías ha carattere biografico”. (Russo, 2012, p. 114)

Il verbo “stare” non è riferito soltanto allo spazio nel quale la persona umana si trova, tutt’altro: è il carattere progettante, col quale l’essere umano ha a che fare in maniera immediata col tempo; rimanda all’azione concreta del vivere della persona. A questo punto non rimane che chiedersi: come Marías concepisce il tempo rispetto alla persona umana?

Nella società occidentale il problema del tempo si associa al tema della morte: pertanto il tempo è nemico dell’essere umano, poiché mette in evidenza il grande limite verso cui “cammina” l’essere umano, la morte, che annienta il desiderio d’immortalità, secondo la prospettiva della filosofia agonica di Unamuno. Infatti, per la filosofia esistenzialista contemporanea –nella quale, da questo aspetto, Unamuno rientra– il tempo è l’orizzonte che annienta l’essere, pertanto annulla la stessa persona umana e tutto il suo progetto. Di fronte alla problematica esistenziale del tempo, il filosofo italiano Emanuele Severino lo definisce come ciò che divora e, appunto, “annienta” l’essere:

“L’essere e il niente stabiliscono il senso della nascita e della morte, della produzione e distruzione delle cose. L’evidenza suprema, per la nostra civiltà, è che vi sia un tempo, il passato, in cui le cose sono diventate niente, e un tempo, il futuro, in cui le cose saranno daccapo niente: l’essere è nel tempo, da cui è divorato.” (Severino, 2011, p. 44-45)

Severino evidenzia due punti che sono gli estremi della vita della persona, la nascita e la morte, che in Marías sono fondamentali per riferirsi al tempo della vita umana (Marías, 1996b, pp. 123-124)⁸⁶. Per il filosofo spagnolo, l’essere umano è in tensione tra quei due punti fermi della vita umana, ed è tra questi due eventi che la persona umana costruisce e progetta la propria vita (cfr. Marías, 1982, p. 216), poiché il momento presente che sta vivendo presenzialmente la persona umana è l’esperienza empirica che essa fa della temporalità.

⁸⁶ Si deve tener presente che Marías non conobbe il pensiero di Severino, ma le citazioni da questo autore hanno come scopo di far vedere le linee di pensiero con le quali Marías aveva a che fare.

La persona umana fa esperienza del vivere nel presente come momento specifico in cui il tempo si manifesta alla realtà della persona stessa, ed è in questa esperienza che la temporalità si fa presente nella presenza dell'essere umano che sta vivendo il tempo presente. Con Marías si è visto che la persona non è *nel tempo*, ma *sta nel tempo*, non facendosi divorare da esso, ma realizzandosi con esso e dandogli anche un senso, in quanto è parte della struttura della sua vita. Il tempo non è per la persona una struttura estranea al suo realizzarsi, esso è invece essenziale al suo “*quehacer*”.

Marías ha a che fare con le concezioni di tempo di prospettiva esistenzialista, e rispetto ad esse egli propone una idea di tempo e di temporalità non che “divora”, piuttosto che realizza la persona umana come essere temporale. Egli afferma:

“A medida que pasa, el tiempo me «realiza» y, en cierto sentido, me «cosifica»; quiero decir que el «yo» pretérito, a medida que «va siendo», una vez que «ha sido», deja de ser yo y se convierte en circunstancia: el yo que fui es algo que encuentro, con lo que tengo que contar, que me condiciona, que me abre ciertas posibilidades y me cierra otras” (cfr.

Marías, 1982, p. 174).

Il filosofo spagnolo evidenzia due conseguenze del “passaggio del tempo” nella realtà dell'essere umano: la prima e principale è che il tempo soprattutto realizza l'«io» che lo sta vivendo come proprio, poiché nella misura in cui la persona umana si identifica col tempo che sta vivendo essa lo fa diventare un tempo biografico. In questa maniera la persona dà un senso e un orizzonte personale al tempo nel quale si sta realizzando biograficamente. Questo accade perché l'essere umano, come si è visto, è “*quehacer*”, o, come detto con Zubiri, l'essere umano è “*realitas in essendo*”.

La seconda conseguenza è che il tempo reifica la realtà umana che è stata, cioè fa di essa una storia; la realtà dell'essere umano è però una storia biografica che si racconta, appunto, nel *da farsi* della persona umana. Vi è un rischio che la persona umana può correre, ed è

quello di rimanere ancorata a quello che è stata, senza vivere il presente e pertanto senza progettarsi verso il futuro; se questo accadesse nell'essere umano la vita abbandonerebbe il suo personalissimo essere "*faciendum*", per diventare un semplice "*factum*" storico e impersonale.

La vita umana in quanto "*quehacer*" è limitata, "*tiene los días contados*". L'essere umano, secondo il filosofo spagnolo, possiede la propria vita in maniera imperfetta e successiva come parte del carattere bisognoso dell'essere umano. La possessione imperfetta della vita umana nella persona si manifesta – afferma Marías – nel ricordo per quanto riguarda il passato, nell'immaginazione come possesso del futuro che non c'è ancora, e con la presenza con cui si vive il presente come un momento fugace nel quale l'essere umano non può rimanere. (Cfr. Marías, 1989a, p. 26)

Questa concezione del tempo che attua Marías presenta delle analogie con la concezione del tempo di Sant'Agostino, il quale mostra come il passato e il futuro si trovino nel presente che sta vivendo la persona, poiché è nella fugacità di tale momento che quest'ultima ricorda il passato e progetta il futuro:

“[...]Impropriamente si dice: « Tres sono i tempo: il passato, il presente e il futuro. Più esatto sarebbe dire: «Tre sono i tempi : il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro. Queste ultime tre forme esistono nel anima, né vedo possibilità altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione diretta, il presente del futuro è l'attesa” (Agostino, 1994, p. 325).

Sant'Agostino si riferisce al tempo come ad una totalità che può essere divisa a propria volta in tre momenti, che però coesistono nell'intimo dell'essere umano; è cioè nella radicalità personale dell'uomo che si trova il senso del tempo, che non è infinito, e purtuttavia si definisce come un presente continuo, che accade nel *qui ed ora* che la persona sta vivendo.

Si potrebbe affermare che il tempo in Marías è quello che l'essere umano sta raccontando, sta facendo e sta progettando, insomma il tempo è quello che la persona umana incarna in maniera biografica. Nella persona umana si parla di temporalità in quanto la sua azione vitale è vivere, ovvero, “*quehacer*” col tempo come forma intrinseca della vita umana nella quale la persona umana vive e si progetta. (cfr. Marías, 1982, p. 173)

Essere, “*estar*” installati significa che la persona sta nel tempo e a sua volta nel mondo. Installazione non vuol dire che l'essere umano sta nel tempo in quanto appartiene ad esso o ne è posseduto; al contrario: nell'installazione temporale –afferma Marías– è la persona umana che apprende il tempo mentre lo sta vivendo come una distinzione temporale:

“[...] la forma de temporalidad personal es exclusiva. No consiste en «estar» en el tiempo, ni en la mera duración, sino en la presencia del pasado y el futuro [...] es decir, de la distinción temporal, bien distinta de mero presente de la realidad” (Marías, 1996, p. 129).

Tale distinzione fa sì che la persona umana consista in essere la presenza manifestante del passato e del futuro nel tempo, che si manifesta come quel presente che accade nella presenzialità personale, e per questo la persona umana non è presente, bensì è presenza.

La presenzialità della persona nel tempo non è un'astrazione, bensì è “*estar viviendo*”, in maniera biografica e personale, quello che le accade in maniera temporale. Come osserva Marías:

“la forma de temporalidad personal es exclusiva. No consiste en «estar» en el tiempo, [...] sino en la presencia del pasado y el futuro – inseguro por añadidura – es decir, de la distinción temporal, bien distinta del mero presente de la realidad” (Marías, 1996b, p. 129).

La presenza della persona umana è secondo Marías la manifestazione tangibile del tempo biografico nella sua distinzione, poiché la presenza racconta quello che è stato e quello che

sarà; insomma è nella propria presenzialità che la persona umana si manifesta in quanto “*sta vivendo*”.

V. II. La mortalità nella temporalità vitale.

Il tema della morte, molte volte occultato nella società contemporanea, quando non addirittura cancellato, in realtà in epoca di pandemia è stato al centro della scena. Eppure la consapevolezza del limite mortale insegna a vivere. Come afferma Russo: “In una cultura che tenta di cancellare l’orizzonte della mortalità, una vita *ilusionada*, risulta impraticabile: l’orizzonte della mortalità, assegna, infatti, una importanza maggiore al tempo e valorizza l’istante evitando la routine, per cui ogni giorno diviene l’unico”. (cfr. Russo, 2016, p. 98)

Nel progettarsi, la persona umana dà alla propria vita un orizzonte al di là del momento preciso che sta vivendo, e l’orizzonte nell’essere umano è quella realtà “illusoria” che si allontana sempre. Però, in tale realtà – afferma Marías – compare sempre la morte come limite ultimo nell’orizzonte della realtà umana: “*La palabra horizonte es la más adecuada, porque la mortalidad limita la vida, aparece como una línea que cierra la prospectiva, pero que, como el horizonte mismo se va alejando, está siempre más allá*” (cfr. Marías, 1989a, p. 320). La realtà radicale in cui si trova l’essere umano include la morte nella sua vita, ovvero nel suo progetto, però, in quanto limite dell’orizzonte vitale, egli prevede la morte sempre più lontano rispetto alla realtà che sta vivendo e anche a quella che sta progettando.

D’altra parte, la morte resta sempre nell’orizzonte della vita umana, come quella realtà patente con la quale l’essere umano non vuole fare i conti (cfr. Marías, 2010, p. 200). La morte, infatti, si manifesta nella installazione temporale della persona come quel momento incomprensibile che minaccia la temporalità della vita della persona umana. La vita dell’essere umano in quanto “*quehacer*” – asserisce Marías – dev’essere creativa e creare illusoriamente del tempo, che vada oltre il limite della morte, per il progetto principale che è la vita stessa: “[...] *este tiempo de nuestra vida es un tiempo limitado. Son los días*

contados. El hombre está amenazado por la muerte. La función de la vida cotidiana es crear una ilusión de eternidad". (Marías, 1970d, p. 576-577)

L'essere umano sa che deve morire, sa di avere i giorni contati, e questa è una certezza che egli ha, ma non sa di preciso quando ciò accadrà; questa incertezza mostra il carattere drammatico e indigente della vita umana, mostra il suo limite. Jose Luis Cañas, afferma che, nel momento in cui una persona si disumanizza, si trova nello stesso momento in una situazione limite⁸⁷, e la manifestazione più evidente è la cosiddetta morte esistenziale, ossia il non sapere per cosa si viva e verso dove orientarsi: "*Cuando se sabe como vivir pero no para que se vive, nos adviene la angustia existencial, es decir estamos ante una muerte existencial*" (Cañas Fernández, 2018, p. 42). La persona umana immagina e progetta la propria vita come una maniera nella quale può "sfuggire" alla morte reale ed esistenziale, giacché è nella propria vita che la persona sperimenterà la morte come quell'evento futuro che accadrà inevitabilmente. Come afferma Marías: "*Esa combinación de seguridad e incertidumbre es esencial para comprender cómo funciona en nuestra vida la expectativa de la muerte*" (cfr. Marías, 1989a, p. 321). Di fronte alla morte l'attitudine dell'essere umano è di attesa, di "*expectativa*", ma questo egli lo può fare soltanto progettando la propria vita, dal momento che sta vivendo.

Da un punto di vista della teoria analitica, la vita in generale non finisce, poiché è l'essere umano che quando muore lascia di vivere, è lui ad essersi fermato, la vita invece prosegue (cfr. Marías, 1982, p. 206); ma per la teoria empirica della vita umana la vita finisce, poiché essa è la «mia» vita, la vita dell'«io», con la quale egli sta co-implicato. L'essere umano nasce alla vita in quanto realtà in cui si radica, in essa egli deve fare la propria vita "*mientras está viviendo*" poiché egli non è un divenire, bensì un "da farsi", e la vita è la realtà radicale dove accadono tutte le sue esperienze, inclusa la morte:

⁸⁷"*Podemos definir las situaciones-limite como aquellas situaciones de la vida dolorosamente intensas, y en principio irreversibles, que están fuera de nuestro control cuando las padecemos*" (Cañas Fernández, 2018, p. 41)

“Mi vida, pues, no es el hombre, ni es el yo, ni es el modo de ser de un ente privilegiado que somos nosotros. La vida no se agota en el yo⁸⁸ —éste es sólo un ingrediente o momento abstracto suyo —, ni es cosa alguna, porque toda cosa se encuentra en alguna parte, y la vida es, por el contrario, el "dónde" en que las cosas aparecen”. (Marías, 1962a, p. 397)

Marías introduce una differenza fra «chi è» l'uomo e quello in cui consiste la sua realtà personale; la persona umana è corporea e per questo è installata nel suo corpo; però non è solo il suo corpo, essa è pretesa, è progetto, ossia è anche futuro, e questo significa per il pensatore spagnolo che la persona ha pretesa d'immortalità. Infatti egli afferma: *“Lo que yo soy es mortal; pero quien soy consiste en pretender ser inmortal [...] no se puede imaginar la muerte personal más que desde la vida y de su pretensión de inmortalidad”* (Marías, 1989a, p. 323). Attenzione: non si parla dell'ansia d'immortalità come prodotto dell'angoscia di una ragione agonica della quale Unamuno è portavoce (cfr. Marías, 1960, pp. 28-29); Marías sta ragionando invece, sul carattere *“menesteroso”*, penultimo e indigente della persona umana, della sua drammaticità generata dalla consapevolezza della morte, che egli sintetizza nella frase *“tener los días contados”*; questa non è una prospettiva pessimista della vita piuttosto è la consapevolezza della realtà della morte come parte propria vita.

La visione personale della morte avviene poiché essa è accolta come parte del destino della persona umana; in questo orizzonte personale, di fronte alla morte, la persona non si presenta come uno qualunque, bensì come un «io» personale che nella morte non diventa un nulla, ma rimane qualcuno. Come afferma Marías: *“La vida mortal es el tiempo en que el hombre se elige a sí mismo, no lo que es sino quién es, es que inventa y decide quién quiere ser”*

⁸⁸ Rispetto alla differenza tra “io” e l'io de Nigris afferma: *“Descartes dudando de todo lo que no es evidente, se queda solo con las cosas sin ninguna certidumbre acerca de ellas, y por eso sin poder comprenderlas de verdad. Quedándose solo frente a la intrínseca mutabilidad de las cosas cae en la cuenta de que esta depende de él. Pero al mirarse a sí mismo lo hizo con el patrimonio de conceptos tradicionales de las cosas y con la idea de que todo lo que se había pensado antes había sido un error. Y por ello, al mirarse lo que vio fue “el yo” no “yo” sino “el yo”: una abstracción de mí. Y desde “el yo” en lugar que desde mí, las ideas se desdibujan, pierden su verdadera función personal, se transforman en cosas”.* (de Nigris, 2005, p. 40)

(Marías, 1996b, p. 96). Questo carattere personale che Marías conferisce alla morte fa sì che si parli della morte di un «chi» (cfr. Burgos, 2016, p. 36). La morte quindi è un evento che si radica nella vita di qualcuno, poiché essa non è un evento generico, bensì accade sempre *a qualcuno*, ad una determinata persona.

Che la vita umana finisca nella morte non vuol dire che si viva per la morte, intendendo il *per* come un atto *pre-tensivo* dell'essere umano verso quell'evento inevitabile e personale che è la morte. La morte – afferma Marías – è possibile in ogni istante, e arriverà come se arrivasse ad un incontro con qualcuno (cfr. Marías, 1989a, p. 321); a motivo di questo incontro, la persona umana deve progettare la propria vita tenendo conto della morte, sapendo che è essa a limitare, ma non a determinare, il suo destino.

Marías osserva che quando la persona umana progetta la propria vita, deve tener presente che il suo realizzarsi si prospetta di fronte ad un orizzonte drammatico, in cui è compreso l'incontro con la morte: “*mors certa, hora incerta; estamos amenazados por la muerte en todo instante [...] — vivir es estar a la muerte —*”. (Marías, 1982, p. 70). È importante osservare la definizione di “vita” che dà Marías: vivere è stare, e lo stare della persona umana automaticamente la progetta verso il suo orizzonte futuribile delimitato dalla morte. Pertanto, la vita umana non si può progettare all'infuori della realtà mortale della persona umana.

Dalla citazione precedente si evince come Marías interpreti e traduca in maniera diversa l'*essere per la morte* di Heidegger, dando alla morte una forma nella quale l'essere umano si deve installare. Il filosofo spagnolo dà all'espressione una traduzione più letterale che è in linea con la sua teoria della struttura empirica: egli traduce il “*Sein zum Tode*”⁸⁹ heideggeriano come lo “*stare alla morte*” dell'essere umano (Marías, 1970d, p. 531). Marías dà questa interpretazione poiché ritiene che l'essere umano abbia la morte sempre di fronte,

⁸⁹ Per uno studio più approfondito sul tema della morte in Heidegger cfr. L'«essere per la morte» in *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*. A. Fabris. Carocci, Roma 2000; cfr. anche *La finitezza del «Dasein»: morte, coscienza e addebito Heidegger e la Metafisica*. E. Severino. Adelphi, Milano 1994.

con la quale ha a che fare come l'ultimo evento inevitabile della propria vita "*El hombre es mortal, pero no solo en el sentido de que puede morir, sino que tiene que morir: es moriturus*". (Marías, 1989a, p. 321)

La morte, nell'economia della teoria mariasiana, è analizzata come una realtà che è sicura e che si deve vivere: "*Y la expectación de la muerte, la realidad de la muerte que amenaza con imprecisa seguridad – mors certa, hora incerta – se revela, se hace sentir, vivir, de un modo inmediato y cordial*" (Marías, 1960, 126). La morte come realtà della struttura empirica della vita non è una possibilità (cfr. Severino, 1994, p. 223), essa è l'evento che accade ad un «chi», ad una persona concreta che vive incarnata in un corpo e che pertanto è mortale. L'essere umano nella sua mortalità mostra la sua finitezza (cfr. Severino, 1994, p. 224), ma Marías, diversamente da quello che pensa Severino, osserva come la morte nella struttura della vita umana non impedisca alla persona umana di realizzare la propria vita, poiché il fine ultimo della persona è non già morire, quanto piuttosto vivere.

È logico che condizione necessaria perché esista la morte è la vita: infatti, paradossalmente, la morte esiste soltanto in relazione alla vita, e pertanto la morte non resta estranea al progetto della vita umana poiché è latente in esso (cfr. Caballero Bono, 2009, p. 406). Nell'orizzonte della vita umana, dentro il progetto vitale della persona, la morte è un ingrediente principale, dando all'essere umano e al suo progetto un orientamento nel suo da farsi. Come afferma Marías:

"El hombre, en efecto, tiene un esquema o proyecto vital, que incluye la muerte; sólo puede vivir, por tanto, en vista de ella, y por eso tiene que saber a qué atenerse, tiene que estar en alguna creencia respecto a la realidad de eso que llamamos morir; porque si no ocurre así, se encuentra radicalmente desorientado respecto al sentido mismo de su vida y de cada uno de sus haceres concretos" (Marías, 1962b, p. 342)

La teoria antropologica mariasiana contempla nell'essere umano la morte come parte della totalità che è vita, pertanto per il filosofo spagnolo non è corretto mettere in contrapposizione una parte della vita rispetto al tutto biografico che è la persona, poiché la morte accade nella vita come parte di essa (cfr. Marías, 1962b, p. 344). La morte nella realtà dell'essere umano non accade in maniera sconnessa, è una realtà ovvero parte della realtà della vita della persona umana, che accadrà in maniera sicura nel futuro dell'essere futuribile che è l'essere umano.

La persona umana, quindi, in quanto progetto è futuribile, installata però nel presente e vivente a propria volta il futuro, ovvero immaginandolo e progettandolo. L'unico evento sicuro che non è progettato è la morte, che è parte vitale del suo essere futuribile, del suo essere “*moriturus*”: ciò non significa che la persona sia per la morte, ma che in quanto mortale deve morire, poiché la morte si trova nella realtà vitale della persona stessa.

V.III. La persona umana, progetto futuribile.

L'antropologia cristiana che fa da sfondo al pensiero di Marías emerge nella sua riflessione sul tema della morte, ma soprattutto quando tratta la persona umana come essere futuribile, cioè come qualcuno che ha un orizzonte verso il quale può progettare la propria vita. In *La Felicidad Humana* (1987) Marías affronta il tema della persona umana come un progetto futuro che, però, sta vivendo la circostanza presente, approfondendo la realtà umana da una prospettiva di speranza (cfr. Marías, 1989a, p. 325).

Da questa visione della realtà della vita umana, Marías osserva come la persona umana, nella sua ricerca di orientamento, sia primariamente quello che ancora non è, ossia progetto futuro. Il filosofo spagnolo, commentando le beatitudini evangeliche⁹⁰, afferma che esse sono state “formulate” per la persona umana considerata nella sua caratteristica futuribile, poiché essa è l'unico essere capace di progettarsi verso tale promesse:

⁹⁰ Cfr. Matt. 5, 2-12

“Y en las palabras del Evangelio, directas, no teológicas, encontramos un sentido futurizo, que es precisamente el que corresponde a la vida humana, orientada y proyectada hacia el futuro, aunque esté anclada en el presente” (Olaizola, 1995, p. 13)

Mariás asserisce che le beatitudini evangeliche hanno un doppio carattere: il primo è la circostanzialità, poiché sono riferite alla persona umana in quanto installata nel presente; il secondo è il riferimento al futuro progettato dalla persona umana, che connette così il proprio presente con una promessa futura come l’orizzonte verso il quale la persona si orienta (cfr. Mariás, 1989a, p. 106). È importante osservare come in entrambi gli scenari il riferimento principale non sia il tempo, bensì la persona umana in quanto presenza futuribile nel presente.

Nell’essere umano in quanto progetto vi è un ingrediente radicale della sua condizione futuribile, del quale non può fare a meno: la *“ilusión”*. Egli quando si riferisce al futuro, ovvero quando si progetta, sta a sua volta *“siendo anticipación”* del futuro che immagina. Russo afferma che la *“ilusión”* è sempre anticipazione di quella realtà drammatica che sorprende la persona umana che sta vivendo il *qui e ora*: *“La ilusión, infatti, è collegata al carattere emergente della realtà, ossia alla costante novità di quelli che non sono semplici dati, ma modi attraverso i quali la realtà irrompe sorprendendoci”* (Russo, 2016, p. 97). La studiosa, inoltre, asserisce che la realtà è quel momento che sorprende sempre e che entra con forza nella «mia» vita, che è anticipazione di quella realtà, che quando emerge mostra sempre novità nella propria circostanza.

“Estar instalado” nel tempo e assimilarlo come storia biografica è un atto che appartiene soltanto alla persona umana, giacché l’installazione temporale permette il suo movimento vettoriale verso il futuro (cfr. Russo, 2012, p. 115). Secondo quanto asserisce Aldo Pastor, è grazie a questo atto di installazione che si raffigura in una miglior maniera la dinamicità dell’essere umano nel mondo:

“La instalación es ese gran concepto metafísico en español que proviene del verbo estar y que permite expresar la dinamicidad de la realidad personal [...] el concepto de instalación es lo que simboliza en su conjunto la vida humana, una realidad proyectiva y futuriza en todo”. (Pastor, 2019, p. 205)

Il racconto biografico da parte della persona umana avviene nel momento in cui sta installata nel tempo presente: da quel preciso momento che sta vivendo, la persona si può progettare verso il futuro che compare nella propria vita come progetto piuttosto che come presente (cfr. Marías, 1983, p. 13). Il presente che l'«io» sta vivendo *qui e ora*, e quel futuro che precedentemente aveva progettato, non è un'invenzione o un atto ideale della persona umana; esso è, piuttosto, conseguenza della sua realtà radicale manifestata nello stare vivendo.

L'installarsi e il progettarsi non soltanto accadono per un atto di “possesso” del tempo da parte della persona umana (Cfr. Savignano, 2016, p. 209); avvengono soprattutto per l'atto proprio di quest'ultima di stare co-implicata nel tempo, poiché è nel tempo che la vita è iniziata ed è in esso che finirà (Cfr. Marías, 1982, pp. 172-173). Questa affermazione può sembrare banale, però, se si osserva da un'altra prospettiva, la persona umana non può realizzare la propria vita se non nel tempo e col tempo, poiché la vita umana ha bisogno di essere anche temporale, giacché è in tale condizione di temporalità che essa – afferma Planas – si sta realizzando drammaticamente come storicità e progetto:

“El proyecto o programa vital [...] que se refleja en la motivación de lo que tengo que hacer por algo y para algo, es un requisito indispensable para poder vivir [...] yo soy ese programa o proyecto, es decir, una pretensión, por lo cual, ser, para el hombre es pretender ser” (Soler Planas, 1973, p. 103)

Il progetto personale dell'essere umano si concretizza nel tempo futuro, che ancora non è, però sul quale la persona conta. Infatti, il progetto mostra il carattere futuribile della persona umana e manifesta anche l'affacciarsi al futuro di «chi» pretende di essere.

Il carattere protensivo della persona evidenzia – secondo de Nigris – il carattere penultimo e indigente dell’essere umano, come realtà che si deve fare in vista di «chi» vuole essere: *“La condición personal es proyectiva, no está dada en el presente pero tampoco en el futuro: es «futuriza», prevé o anticipa el futuro como posibilidad de ser quien pretender ser”* (de Nigris, 2005, p. 106). La condizione personale dell’essere umano si fa nel presente però si realizza nel futuro, manifestandosi nella presenza che racconta la propria vita come *“quehacer”* e realtà radicale.

Il tempo, nella vita umana, costituisce una struttura principale del progetto personale; la temporalità costruisce non soltanto la storicità biografica dell’essere umano, ma anche e soprattutto il futuro verso il quale egli si progetta: *“ [...] el tiempo no se limita a «pasar», sino que tiene estructura; y esta no es la de la simple duración o cuantificación, sino la que impone la realidad proyectiva de la vida”* (Marías, 1982, p. 175). Il tempo passa ma la persona umana si installa e accade in esso in quanto evento personale della realtà; l’essere umano accade nel tempo manifestando così il carattere successivo e temporale della propria vita. (cfr. Marías, 1982, p. 173)

V. IV. La presenzialità come manifestazione del futuribile.

Ortega parla in modo impersonale della realtà vitale riferendosi ad essa come la realtà di qualcuno. Marías attualizza questo concetto passando dal plurale che generalizza, al singolare della «mia» vita che personalizza la realtà umana. Infatti, egli dichiara che la vita è *“«lo que hacemos y lo que nos pasa», en expresión de Ortega; mejor aún, por lo pronto, lo que hago y lo que me pasa, en primera persona de singular del presente de indicativo — que son, no se olvide, el tiempo y el modo de lo real”* (Marías, 1962b, p. 189). L’attenzione di Marías si rivolge non solo al modo personale della vita, ma anche e soprattutto alla temporalità che si manifesta nella presenza dell’essere umano nel tempo presente.

Il presente – ci conferma Marías – non basta per la realizzazione della vita umana, poiché esso la rinchiuderebbe facendola diventare tempo storico. La persona non si può limitare

all'aspetto circostanziale della propria vita, poiché la circostanza si limita al presente che si sta vivendo *qui ed ora*, e quindi ad un tempo specifico. Per Marías, invece, la persona è presenza che si fa nel presente, che è reale, però non si limita ad esso, poiché essa si progetta in vista del futuro grazie alla propria immaginazione.

L'essere progetto è una caratteristica essenziale dell'essere umano, che non lo rende un essere solitario, poiché egli non si progetta da solo: lo fa con le cose e soprattutto con le persone che fanno parte della sua realtà radicale, e pertanto formano parte del progetto in cui la persona umana sta installata:

“En rigor, yo encuentro las cosas en la vida, y después caigo en la cuenta de que encontrarlas es estar yo con ellas; esto es, me encuentro a mí mismo con ellas. Vivir, es, por tanto, con-vivir; vida es coexistencia del yo con las cosas, y ésta es la situación primaria. El estar con supone un previo dónde, un en donde se está”. (Marías, 1962b, p.

191)

Nell'essere umano – come già visto – vivere significa stare installato nel mondo. Adesso Marías amplia questo termine e afferma che vivere significa *con-vivere* con gli altri, in quanto la persona umana è installata nello stesso presente che gli altri stanno vivendo; e questa azione di coimplicazione dell'«io» con gli altri, diventa vitale e biografica, poiché accade nella sua vita presente.

Il mondo personale non si limita al tempo presente poiché la persona è passato e principalmente futuro: nella presenza della persona umana in quanto racconto biografico che accade nel presente si manifestano la sua storia e il suo progetto (cfr. Marías, 1962b, p. 196). Il passato è passato della vita che *“está siendo”* adesso, e il futuro lo è della vita che si sta progettando del momento presente; pertanto la persona umana non si può capire senza il suo passato e neanche senza l'orizzonte verso il quale si dirige. Questa prospettiva fa vedere come la persona umana sia una realtà che deve essere compresa nella presenza della sua totalità, piuttosto che nella realtà parziale del presente storico.

L'installazione in quanto *stare nel tempo presente* – afferma Marías – costituisce la mondanità dell'essere umano: “*El hombre sólo se da en el mundo, y esa mundanidad o, si se quiere, intramundanidad lo constituye*” (Marías, 1962b, p. 192). L'essere mondano, in Marías, non significa che la persona umana sia mondo, piuttosto che la persona umana a partire dalla propria realtà modifica a sua volta la propria circostanza dando un senso personale ad essa, determinando così il proprio orizzonte che è soprattutto vitale e personale.

Nella filosofia maríasiana, quindi, perché possa esserci una realtà essa dev'essere di qualcuno, ma specificamente di un «chi», cioè dell'«io» che la sta vivendo nel proprio presente, e che con la sua presenza la fa diventare propria; è per questo che per Marías si deve parlare di presenza che si sta facendo nel mondo in quanto il mondo è sempre riferito a «me».

Cap.VI. Il Chisciotte di Marías: un esempio di comunicazione delle circostanze.

Un altro punto di incontro tra Ortega e Marías si trova nell'opera cervantina *Don Quijote de la Mancha* di Miguel de Cervantes (1605). In essa si può ammirare, secondo i nostri filosofi, un primo avvicinamento al concetto di vita, di progetto, di immaginazione; insomma, un primo avvicinamento al concetto di persona umana nella filosofia e nella letteratura spagnola.

Tale opera in Marías, ma soprattutto nell'Ortega politico, è un punto di riferimento, e non è un caso che il primo libro di quest'ultimo sia stato proprio *Meditaciones del Quijote*. Infatti Heliodoro Carpintero afferma: “*A lo largo de toda la obra de Ortega corre una vena nunca extinguida de admiración y atención hacia la figura y la obra de Cervantes*”. (Carpintero, 2006, p. 234)

Nella sua prima opera Ortega inizia a fondare la propria filosofia della vita dell'essere umano sulla base della circostanza che questi sta vivendo: “*El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias*” (Ortega y Gasset, 2004e, p. 754). La persona umana apprende la propria circostanza soltanto quando la sta vivendo come realtà radicale; vivere la circostanza è quindi interagire con essa, assumerla, incarnarla; insomma, salvarla.

Vivere la propria vita conferisce all'essere umano non la padronanza del mondo o la centralità in esso, ma la consapevolezza che egli nel proprio vivere sta dando un senso personale al mondo. Come afferma Ortega: “*La vida es suele repetir Ortega, faena poética. Yo tengo que inventar o imaginar antes el que voy a ser [...] en vista de esa circunstancia en que me ha tocado vivir*” (Marías, 1969b, p. 342). Per Ortega vivere è raccontare biograficamente il vissuto ma non solo, anche, è *pre-vivere* quello che non si sta vivendo ancora.

La vita umana, come afferma Ortega, è dinamica in quanto “*quehacer*” temporale: “*La vida no es una cosa estática que permanece y persiste: es una actividad que se consume a sí misma*” (Ortega y Gasset, 2004c, p. 628). Il consumarsi della vita umana non dev’essere visto come un evento tragico che interviene nella vita per spegnerla, bensì come un evento drammatico della vita stessa, una conseguenza della sua struttura corporea che si sviluppa nella temporalità. La vita umana si svolge drammaticamente poiché non conosce quello che le accadrà, ed è nel non conoscere il futuro che trova il proprio senso drammatico. Come dichiara Ortega: “*Esta [la vida]⁹¹ no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida*” (Ortega y Gasset, 2008b, p. 574). La vita umana è la possibilità che si potrebbe manifestare nel futuro; nell’utilizzo – non a caso – di questo tempo e del modo condizionale si trova la drammaticità della vita umana, nella possibilità d’essere ciò che non è ancora.

La concretezza della vita si trova nella sua temporalità, poiché è la temporalità stessa, secondo Carpintero, che si presenta alla vita come l’orizzonte che la limita “*El tiempo biográfico, por su parte, no es sin más homogéneo. El hombre dispone de una temporalidad en la forma concreta de «tener los días contados»*” (Carpintero, 1967, p. 211). La temporalità come struttura del vivere nell’essere umano fa della vita un consumarsi, e questa è alla fine la forma concreta della vita, un consumarsi in sé, però non per sé, poiché la vita dell’essere umano, infatti, non si capisce quando il suo fine ultimo è sé stessa e non la apertura all’alterità.

Un esempio concreto rintracciabile sia nella filosofia di Marías che in quella di Ortega è la figura di *Don Quijote* che consuma la vita in sé – accettando la propria circostanza – non per sé stesso ma per l’amore della sua *Dulcinea del Toboso*: questo è il paradigma della vita della persona umana; il vivere della persona umana, ossia la sua radicale installazione, si

⁹¹ Parentesi quadri miei

manifesta non nella realizzazione solitaria di sé, ma nella realizzazione con l'altro che è realtà. Infatti, come si vedrà in seguito, *Don Quijote* alla fine realizza la sua vita con Sancho, la realtà dello scudiero si manifesta al Cavaliere come quella realtà dinamica, e pertanto drammatica, che è l'alterità. Come sottolinea Marías: “*El personaje principal del «Quijote» no es Don Quijote: es la pareja, es Don Quijote y Sancho, personaje dual, esencial amistad desnivelada y por eso, dinámica*” (Marías, 1969, p. 8). Infatti, quando si parla dello scudiero si deve per forza fare riferimento al cavaliere e viceversa, le loro realtà sono la circostanza l'una dell'altra, poiché è dalla realtà di ciascuno di loro che parte il loro progetto.

Quando si parla di dualità in entrambi non si intende la simbiosi con realtà dell'altro. Marías, infatti, evidenzia come le differenze tra le persone non vengano assorbite dalla presenza dell'altro, bensì rispettate. Nella relazione personale, la circostanza, in quanto realtà di ambedue, si salva soltanto salvando le differenze che emergono nella loro personale circostanza. L'uno è sempre lo scudiero con una visione “normale” della realtà, l'altro è il cavaliere che nel vivere il proprio mondo – che alla fine diventa anche il mondo di Sancho – assorbe il proprio destino. Come sottolinea Marías: “*Don Quijote y su escudero tienen circunstancias distintas, porque uno está loco y el otro está cuerdo, pero son «comunicantes»; es decir, uno y otro «conviven» en sentido estricto, no solo coexisten en el mismo ambiente físico*” (Marías, 1969, p. 9). Sancho non assorbe la circostanza personalissima di *Don Quijote*, piuttosto accetta la persona e la presenza del cavaliere. Lo scudiero accetta la “pazzia” del suo signore, poiché essa è la sua circostanza e il suo destino in quanto lo sta vivendo come realtà presente e che, soprattutto, sta progettando come futuro. Accettando tale circostanza lo scudiero, quindi, salva non solo la circostanza del cavaliere ma soprattutto la propria realtà personale. Come afferma Esteban:

“*En Meditaciones del Quijote, la dureza de la vida la supera Ortega con la ironía y el humor o si se prefiere con la metafísica, que es un modo concreto para alzarse de la vida y apartarse de ella; es decir superarla*”. (De Llera Esteban, 2016, p. 10)

VI.I. Sancho Panza. Un esempio d'installazione personale.

L'analisi della figura di Sancho Panza si può interpretare come un metafisico esempio di installazione personale partendo dalla realtà vissuta per riconoscere la realtà progettata. Infatti, come vedremo, è grazie all'incontro personale con *Don Quijote* che *Sancho* inizia a progettare la propria vita verso un futuro che non solo non gli appartiene, poiché lo scudiero si progetta verso un futuro che non c'è, ma soprattutto che non aveva progettato.

Sancho si incontra con *Don Quijote* e col suo progetto di “*caballero andante*”. Lo scudiero dopo un lungo processo entra nell'agitata anima del “cavaliere della triste figura” (cfr. Alonso, 1984, p. 314); poiché questi fa ormai parte non soltanto del suo presente ma anche del suo progetto, *Sancho* accetta il cavaliere e anche il suo mondo, la sua circostanza, ed è in questo accettare – l'alterità e la diversità dell'altro – che *Sancho* inizia a essere parte della circostanza “*chisciotésca*” e *Don Quijote* parte della vita di *Sancho*:

“*Quizá ningún otro ejemplo muestra con mayor claridad la significación de la tesis orteghiana «yo soy yo y mi circunstancia». El «yo» de Don Quijote incluye su circunstancia, su mundo irreal, demencial, en que es posible su caballería. Al aceptar a Don Quijote, Sancho recibe con él esa circunstancia en la que se resiste a entrar*” (Marías, 1969, p. 10).

Non è obiettivo di questo studio proporre un'analisi letteraria della figura dello scudiero, né fare uno studio storico-critico su di lui; piuttosto, osservare come *Sancho Panza* si installi in una circostanza che non è la propria e come riesca a progettare la propria realtà vitale partendo da una circostanza che non era la propria e che purtuttavia riesce ad assumere, e pertanto a salvare la propria circostanza, il mondo, insomma la sua realtà vitale. Per arrivare a questo obiettivo, si analizzerà il dialogo tra *Sancho* e *Don Quijote* nell'ultimo capitolo dell'opera. Questo dialogo avviene in una realtà non progettata da *Sancho* e pertanto drammatica, il letto di morte del coraggioso cavaliere, dove egli giace a causa di una grave malattia:

“Y, volviéndose a Sancho, le dijo:– Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo.

– Ay! – respondió Sancho llorando – No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locoura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir así sin más, sin más, sin que nadie le mateni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire no sea perezoso, sino levántese de esa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertados: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada, que no haya más que ver. Si es que se muere de pesar de verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber yo cinchado mal a Rocinante le derribaron.

– Señores – dijo don Quijote –, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la mancha y soy ahora, como he dicho Alfonso Quijano el Bueno”. (Cervantes Saavedra, 2004, pp. 1002-1003)

È in questa inimmaginabile e drammatica circostanza della vita del cavaliere che si scrive una delle pagine più belle della letteratura spagnola, poiché è nella libera accettazione della propria morte come realtà circostanziale che nasce e si manifesta l'amicizia tra *Don Quijote* e Sancho. Credo sia interessante osservare subito che il dialogo inizia con una richiesta di perdono da parte del cavaliere, passando poi quasi ad una richiesta di immortalità da parte di Sancho verso il suo padrone, e paragona la sua agonia alla pigrizia.

Per cercare di trattenerlo e allontanarlo dalla morte Sancho ricorda a *Don Quijote* il suo scopo, ovvero il suo progetto e il suo orizzonte, l'amore verso Dulcinea. Sembra che la posizione di Sancho di fronte alla morte sia di incredulità, di non accettazione, di desiderio d'immortalità, laddove l'attitudine di *Don Quijote*, è di accettazione e di libertà verso il limite dell'orizzonte della propria vita.

Quest'ultimo dialogo tra Don Quijote e Sancho inizia col riconoscimento di Sancho come amico; lo scudiero non lo capisce, o meglio non si accorge di tale riconoscimento, poiché è preso dalla paura di diventare nessuno. Il “*caballero de la triste figura*” – come lo chiama *Sancho* – fa un salto di qualità nei confronti di *Sancho*, il quale fino a quel momento era soltanto lo scudiero, e lo riconosce come colui con cui ha condiviso il proprio progetto, lo identifica come un «tu».

In Zubiri -come si è visto- la personalità è un qualcosa che si costruisce “*mientras se está viviendo*”, e questo si rende evidente nella figura di *Sancho Panza*: la sua personalità si faceva ogni volta che decideva di continuare a vivere il progetto del suo signore *Don Quijote*. Il progetto vitale di Sancho non si limitava soltanto alla sua vita, esso *co-implicava* la vita della sua famiglia e specialmente della sua figlia *Sanchica*, la quale voleva vedere vestita da contessa (Cfr. Cervantes Saavedra, 2004, p. 584). Per questo motivo egli accetta la generosa offerta di governare la propria isola “*Barataria*”⁹², promessa da *Don Quijote* in cambio dei suoi servizi di scudiero.

Sancho, che è un contadino, intravede l’opportunità di progettare una vita migliore, però questo progetto non parte dalla realtà personale dalla sua immaginazione, ma dal progetto del suo padrone. Sancho costruisce il proprio personaggio partendo da un progetto che non gli appartiene, progetto che piano piano egli incomincia a fare suo nella misura in cui avanza il racconto: infatti, nel prosieguo delle vicende, *Sancho* non è più il contadino, ma inizia a diventare lo scudiero *Sancho Panza*, incarna una nuova circostanza, si installa in essa col solo obiettivo d’essere egli stesso governatore, la sua moglie signora e la sua figlia contessa.

Sancho si installa personalmente nella forma di scudiero nel progetto del Cavaliere *Don Quijote*. Essere installati comporta, nell’essere umano, la costruzione di un orizzonte dal

⁹² Nel dialogo tra *Don Quijote* e *Sancho*, viene promessa un’isola chiamata “*Barataria*”, che significa ‘inganno’. Ed ecco uno dei punti crudeli dell’opera, all’umile scudiere gli viene promessa un’isola che non esiste, ed egli inizia a progettare la propria vita – per mezzo del suo servizio – a partire da una menzogna o meglio da una pazzia, come accenna *Don Quijote* (cfr. cap. LXXIV).

presente che si sta vivendo, e cambiare l'installazione personale significa anche cambiare le certezze, l'orizzonte e anche il progetto.

La circostanza vitale nella quale è installato *Sancho* – progettata dall'incontro col cavaliere Don Quijote –, e con la quale ha a che fare, si localizza nell'orizzonte vitale della “pazzia” del cavaliere. Non è che Sancho sia pazzo, ma semplicemente ha assorbito la circostanza del suo amico, ha creduto in tale realtà, e da quella circostanza vitale, che non è altro che la vita di *Don Quijote*, egli ha iniziato a progettare la propria vita.

Nel momento della morte di *Don Quijote* avviene in *Sancho Panza* un capovolgimento della realtà, non solo della realtà che sta vivendo – quella della morte del suo padrone – ma anche e soprattutto di quella realtà che egli stesso “*esta siendo*” (Cfr. Socrate, 1998, p. 62). Sancho non è più un contadino, questa circostanza non gli appartiene; la circostanza che potrebbe annientarsi è ora quella di scudiero, poiché essa non dipende soltanto da lui, ma anche della realtà vitale di *Don Quijote*, dal momento che è con lui che convive nella propria realtà di scudiero, realtà nella quale si è installato e che adesso non vuole lasciare.

La realtà, in Marías e in Ortega, –nella misura in cui viene accettata – è “il destino dell'uomo”, come abbiamo visto. Il destino dell'uomo è la realtà con la quale egli si sta facendo e, nell'accettare il proprio destino, la persona umana sta riassorbendo la propria realtà, quella realtà che è dinamica e progettante. Questa è la realtà cui si fa riferimento quando si parla della vita di *Sancho*; la dinamicità della realtà si manifesta a *Sancho* – ancora una volta – quando si trova di fronte non più a *Don Quijote*, ma *Alfonso Quijano el Bueno*, che è l'opposto della figura del valoroso, famoso, cavaliere. (cfr. Guillén, 1984, p. 304)

Sancho ha costruito il proprio orizzonte vitale su quello del suo cavaliere, che dichiara nel suo letto di morte, dove è ormai rinsavito, di essere stato “pazzo”. Unamuno vede in questa ultima scena, tra l'ex-cavaliere e lo scudiero, il punto più alto della fede di Sancho nei confronti delle avventure e della vita di *Don Quijote* (Unamuno, 1988, p. 511). La fede di

Sancho è riposta nella figura di *Don Quijote*, nella sua vita, e nel progetto che assieme hanno costruito,

Lo scudiero ha bisogno della circostanza vitale del suo cavaliere per poter continuare a progettare la sua vita; egli è *Sancho Panza* perché assieme a *Don Quijote* ha progettato la propria vita. Rispetto al lamento di *Sancho* Unamuno commenta:

“¡ay!, amigo Sancho, que tu amo no puede ya volver en sí, sino que ha de volver al seno de la tierra todoparidora, que a todos nos da a luz y a todos nos recoge en sombras. ¡Pobre Sancho, que te quedas solo con tu fe, con la fe que te dio tu amo!” (Unamuno, 1988, p. 511).

Dobbiamo ricordare che per Unamuno la ragione non ha nulla a che fare con la vita, la quale non può essere spiegata dalla ragione ma solo dalla vita stessa, ed è qui che si colloca la figura di *Sancho*; sul piano della esperienza vitale piuttosto che sul piano razionale. Lo scudiero non ha più la razionalità della quale si vantava, egli sta vivendo nella realtà che *Don Quijote* adesso ha lasciato.

Per questo motivo, *Sancho* ha bisogno della circostanza di *Don Quijote*, dell’immaginazione e della “pazzia” dell’amico: vuole salvare la circostanza “*quijotesca*” per salvare in essa anche sé stesso. Questo è il massimo esempio della seconda parte della famosa frase di Ortega “*si no salvo ella, no me salvo yo*”. È nella drammatica esperienza dell’altro che *Sancho* si è scoperto come «tu», per l’«io» del cavaliere egli è il «tu» poiché viene riconosciuto dal *Quijote* come tale. Dal momento che sta installato nell’orizzonte *quijotesco*, *Sancho* è parte fondamentale della circostanza del suo amico che progetta la propria vita al fianco del suo scudiero; e il cavaliere, a sua volta, fa parte della vita e del progetto dell’orizzonte *sanchesco*.

Unamuno vede in *Sancho* una fede che lo può salvare dell’oblio, la fede nella vita del *Quijote*. La sua circostanza che, pur costruita dalla sua immaginazione, è una circostanza

che è stata vissuta e che pertanto può essere raccontata nella vita di ognuno. Questa fede eroica – come la chiama Unamuno – permette a *Sancho* di salvarsi non nella figura di *Don Quijote*, piuttosto nella figura che gli è propria di scudiero, nella quale sta installato, non solo immaginariamente ma anche personalmente.

“[...] tal fué la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo el caballero Don Quijote de la Mancha [...] una fe a base de incertidumbre, de duda. Y es que Sancho Panza era hombre, hombre entero y verdadero, y no era estúpido [...] Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón”. (De Unamuno, 1958, p. 248)

Il desiderio di Sancho era di essere riconosciuto come scudiero, la sua paura invece, della quale parlava all’inizio, è dovuta al fatto che con la morte del suo padrone lui avrebbe passato il resto della sua vita senza orizzonte, senza essere nessuno, senza essere il «chi» che si è costruito, *Sancho Panza*, lo scudiero di *Don Quijote*. Il suo riconoscimento arriva da parte di *Alfonso Quijano el Bueno*, non più da parte di *Don Quijote*. Infatti, *Alfonso Quijano* rappresenta quella realtà “razionalista” alla quale apparteneva Sancho (Cfr. Hamling, 2003, p. 96); per lui la realtà che conta è quella del cavaliere, è quella dell’essere scudiero.

Hipólito Romero mostra come in Sancho accada una “*quijotización*”, che va coinvolgendo progressivamente la realtà circostanziale dello scudiere (cfr. Romero Flores, 1951, p. 185). Il riconoscimento di Sancho fa di lui stesso un «tu» per l’altro, non soltanto per *Don Quijote*, ma per tutta la società che tutt’oggi lo coglie nella lettura. *Don Quijote*, già in senno, riconosce in Sancho non soltanto lo scudiero saggio; riconosce soprattutto il valore della fedeltà e della lealtà e pertanto riconosce in lui il valore più elevato e puro che può esistere tra di loro, il valore dell’amicizia, e pertanto vede in lui l’amico.

Sancho da *Don Quijote*, nella persona di *Alfonso Quijano*, è riconosciuto come l'amico fedele che ha accompagnato il suo signore in tutte le pazzie; *Sancho* non è più soltanto lo scudiero, ma soprattutto l'amico; il capovolgimento della realtà circostanziale di entrambi accade di nuovo, *Sancho* si installa nella sproppria circostanza di scudiero *quijotizado*, il suo signore, alla fine della vita, si installa in quella ragione vitale dalla quale può raccontare biograficamente la propria vita:

“Es Sancho, es tu fiel Sancho, es Sancho el bueno, el que enloqueció cuando tu curabas de tu locura en tu lecho de muerte, es Sancho el que ha de asentar para siempre el quijotismo sobre la tierra de los hombres” (Unamuno, 1988, p. 516)

Il dialogo, che è principio relazionale, instaura nei due protagonisti un'apertura non solo all'altro, ma anche e soprattutto alla sua realtà. Come afferma Carpintero: *“Gracias a que el caballero habla con Sancho, y éste penetra en el mundo quijotesco, se logra comunicar los mundos de los dos aventureros, formando al cabo un mundo común en que se integran los particulares de cada uno”* (Carpintero Capell, 2005, p. 511). Infatti tra di loro non ci sono più due progetti, bensì un progetto unico che i due attuano nella loro circostanza vitale. L'apertura all'altro e al suo mondo permette una conoscenza olistica dell'alterità, facendo sì che ognuno possa penetrare l'intimità dell'altro e conoscerlo esperienzialmente. Continua Carpintero:

“En la novela, Sancho llega a penetrar hondamente en la personalidad de su amo, Para la mirada simple e ingenua, el loco sólo ve y hace locuras sin sentido; en cambio para Sancho, las locuras de su amo son parte de la «vida» de éste, y entiende aquéllas porque llega a entender lo que significa ser un caballero andante. Y porque entiende «quién» es Don Quijote, por eso le anima en la hora final a que no se muera y a que siga emprendiendo aventuras”. (Carpintero Capell, 2005, p. 513)

Comprendendo e soprattutto apprendendo la realtà dell'amico, *Sancho* può vedere sempre nel viso del cavaliere il «chi» che progetta non solo le proprie fantasie, ma soprattutto le

proprie vite nella realtà circostanziale, che si possono raccontare soltanto biograficamente in quanto esperienze vissute nella propria realtà vitale. (cfr. Marías, 1969c, p. 546)

Marías intende per narrazione, specialmente in Cervantes, il momento in cui si vede la vita umana – in quanto le si sta accanto – costruire temporalmente la propria personalità (cfr. Marías, 1969c, p. 547). Noi lettori del *Quijote de la Mancha* assistiamo alla costruzione temporale della personalità di Sancho come scudiero, che arriva alla sua pienezza appunto nel momento in cui sta assistendo alla morte del suo padrone, del suo cavaliere, del suo amico. Come mostra Unamuno:

“Es Sancho, es tu fiel Sancho, es Sancho el bueno, el que enloqueció cuando tu curabas de tu locura en tu lecho de muerte, es Sancho el que ha de asentar para siempre el qui-jotismo sobre la tierra de los hombres”. (Unamuno, 1988, p. 516)

Nel *Quijote*, però, e soprattutto nella figura di Sancho, si può osservare un chiaro esempio di costruzione della personalità nel tempo in cui il personaggio si installa nella circostanza vitale che sta vivendo. Il *Quijote* – afferma Marías – è *“una realidad que exige una multitud de interpretaciones, cada una de las cuales lo descubre en un escorzo determinado, sin agotarlo, dejando más allá otras posibles, que vendrán a alumbrar otros aspectos”.* (Marías, 1966, p. 608). Si potrebbe dire che Sancho sia un interprete della realtà del cavaliere: ad esempio, egli interpreta i mulini non come giganti, bensì come quello che in realtà erano; ora che assiste alla morte del suo amico, la realtà, la sua interpretazione, cambia, giacché vede la morte non come tale, ma come pigrizia per non vivere, e magari adesso i mulini non son più mulini, ma veramente giganti.

Sancho è lo scudiero, egli sta installato nel mondo creato e progettato dal *Quijote* ed è da quel mondo che egli progetta la propria circostanza. Per questo motivo il suo signore non può lasciarsi morire, poiché, morendo lui, muore anche il personaggio del suo scudiero. Muore il personaggio, ma non la sua realtà, non la sua personalità costruita in una realtà

specifica, “*En un lugar de la Mancha*”, e assorbita nel progetto personale dalla coppia immortale del cavaliere e dello scudiero:

“Sancho, que no ha muerto, es el heredero de tu espíritu, buen hidalgo, y esperamos tus fieles en que Sancho sienta un día que se le hincha de quijotismo el alma, que le florecen los viejos recuerdos de su vida escuderil, y vaya a tu casa y se revista de tus armaduras, que hará se las arregle a su cuerpo y talla el herrero del lugar, y saque a Rocinante de su cuadra y monte en él, y embrace lanza, la lanza con que diste libertad a los galeotes y derribaste al Caballero de los Espejos, y sin hacer caso de las voces de tu sobrina, salga al campo y vuelva a la vida de aventuras, convertido de escudero en caballero andante. Y entonces. Don Quijote mío, entonces es cuando tu espíritu se asentará en la tierra”.

(Unamuno, 1988, p. 515-516)

A questo punto Alfonso Quijano sa di poter vivere senza Sancho, poiché egli non è il suo signore *Don Quijote*, ma *Sancho* non può vivere senza suo padrone *Don Quijote*, giacché è nella sua persona che lo scudiere ha costruito il suo progetto e ha messo la sua fede (cfr. Romero Flores, 1951, p. 147). Egli, lo scudiero, ha lasciato la propria realtà, e adesso è soltanto lo scudiero di qualcuno che non c'è più. La sua radicale installazione lo porta a inventarsi il proprio nuovo orizzonte, lo porta a guardare oltre la morte del suo amico, lo porta a vivere non più come scudiero bensì come Sancho, l'amico fedele, realtà che adesso deve costruire nella propria vita, quella vita che conosce la morte, e che però principalmente sa di vivere.

Sancho infatti deve immaginare come sua autentica vita quella di scudiero, poiché quella di contadino non c'è più (cfr. Willis, 1984, p. 337). La vita di Sancho è questa, non ve n'è nessun'altra; lui ha costruito questa vita, e da questa vita, che è la sua realtà radicale, egli ora si deve progettare come il fedele scudiero che adesso sta vivendo la propria “*quijotesca*” vita nella sua realtà sanchesca.

Conclusiones.

Este trabajo se ha iniciado con el objetivo de profundizar el tema de la vida de la persona humana en la filosofía española del siglo XX desde la perspectiva de Ortega y Gasset, Zubiri y Marías en cuanto filósofos de la Escuela de Madrid. Para introducir el pensamiento español del '900 se ha tenido que dar un paso atrás y comenzar desde la figura del escritor español Miguel de Unamuno, como el precursor de una filosofía que pone como centro de su pensamiento el tema de la vida humana y del ser humano.

Miguel de Unamuno, se ha afirmado, es la llave que abre el pensamiento español del novecientos hacia una filosofía que se centrará en la vida del ser humano que busca la trascendencia en la vida perdurable. Esta orientación filosófica se da principalmente por la influencia del vitalismo filosófico de Kierkegaard y además de los protestantes liberales como ha mostrado Orringer. El pensamiento agónico unamuniano trae consigo una fuerte fe hacia Dios –sentido vertical– pero también hacia los hombres –sentido horizontal–, encontrando en ella el deseo del no morir y la vida perdurable.

Ángel Alcalá evidencia como el deseo de inmortalidad en el pensamiento unamuniano sea debido a dos razones: la primera es el miedo personal que tiene Unamuno a verse o imaginarse muerto, el segundo es una raíz claramente existencial, en la cual se presenta la no existencia como un volverse nada, y este es –según Alcalá– el miedo mas profundo que Unamuno puede experimentar (Alcalá, 1969, p. 70). El miedo por la muerte que aniquila el ser se convierte para Unamuno una categoría filosófica universal que conlleva una lucha sin sentido contra la muerte. Aquí se evidencia en manera clara la influencia de la filosofía existencial de Kierkegaard sobre la figura de Unamuno.

En la filosofía unamuniana no se habla de una muerte en general, sino, de la muerte que acontece a un *quién* de carne y hueso, por tanto la muerte es afrontada en manera personal. Como afirma Alicia Ezcurra: “*el hecho que le preocupaba era el de la muerte individual del hombre de carne y hueso, cuestión que se convierte en problema central, en la medida en la*

que la propia esencia de nuestro ser consiste en querer persistir” (Ezcurra, 2007, p. 242).

El *quién* en cuanto –alguien concreto de carne y hueso– será sin lugar a duda un punto propicio para los pensadores españoles de la Escuela de Madrid que desarrollarán el tema de la vida humana –en manera personal– como un punto central en sus investigaciones.

Es necesario recordar que uno de los temas principales en Unamuno –pero no el único– es el tema de la muerte, ya que como se ha observado anteriormente, ello es parte de la totalidad el ser humano, es parte de lo más común de la persona, lo humano. (cfr. Unamuno, 1916, p. 18). Se puede afirmar que el tema del ser humano, el ser de carne y hueso que es el «yo», es el hilo conductor de la obra unamuniana, porque es desde la humanidad de alguien concreto que se desprenden los temas de la muerte, la agonía, el vivir humano, la vida, el pervivir, que son parte de la experiencia vital del ser humano.

La muerte es analizada por Unamuno desde la perspectiva de la vida, porque es en ella que se quiere pervivir. De hecho, por medio del tema de la pervivencia Unamuno trata de darle sentido a la vida que se está viviendo de frente a la posibilidad de la muerte. Esta búsqueda de sentido y de perduración llega incluso al deseo de aniquilar la muerte misma, quitarla del horizonte vital y humano de la persona, porque la búsqueda del horizonte en la obra unamuniana significa esa pervivencia que tanto desea trágicamente, ese deseo de inmortalidad. Como evidencian Viteri y Posada: “*La filosofía de Unamuno pone como centro de su reflexión al hombre que lucha encarnizadamente por no morir, asumiendo el reto de buscar la pervivencia de una manera total desde esta lucha*”. (Viteri Bazante & Posada Gómez, 2018, p. 1091)

En el ser humano el deseo de inmortalidad es consecuencia de la consciencia de la inevitabilidad de la muerte en la realidad vital humana, por ello dicho deseo se presenta como secundario al momento radical del vivir aquí y ahora. Por medio de la experiencia del vivir el ser humano llega a la experiencia de la muerte, que, en el caso de Unamuno, significa límite y aniquilación no solo de la vida en sí sino del ser mismo que la está viviendo.

El ser humano –como se ha visto– es comprendido por el escritor español como alguien específico, o sea, como un *quién* que está muriéndose mientras está viviendo, porque su vida se desenvuelve agónicamente, entre el deseo de pervivir y la fatalidad inevitable de la muerte del *quién* específico. Unamuno posee una visión de totalidad del ser humano, observarlo “por partes” sería, como él mismo declara, deshumanizarlo (cfr. Unamuno, 1916, p. 16).

El intento de ver la muerte como una experiencia externa a la vida humana, es para Unamuno un problema que tiene que ver, como afirma Nelson Orringer, con el problema de la escatología y la salvación del hombre desde un punto de vista protestante y existencial: “*La resurrección del cuerpo y la inmortalidad del alma, pues, forman para Unamuno la aspiración de todo hombre de carne y hueso*” (Orringer, 1985, p. 61). El literato español desea salvar su circunstancia individual, dando un sentido y horizonte a la vida que le toca vivir, pero evadiendo el hecho inevitable de la muerte, observándolo por lo tanto como una experiencia externa al proceso vital del ser humano.

Para los filósofos de la Escuela de Madrid, de Unamuno en adelante, la filosofía la muerte no va a significar una ruptura de lo humano, sino que se observará como parte de la experiencia de la vida humana, porque el ser “*moriturus*” es parte fundamental de la vida de la persona humana.

Es oportuno recordar que Unamuno trata de desacreditar la realidad científico-filosófica y el continuo progresismo europeo con la cultura y el espíritu español, alejando por lo tanto el pensamiento español de toda influencia exterior. Por otra parte se encuentra Ortega y Gasset y su anhelo de llevar a España a un nivel cultural superior, a un nivel Europeo, con el fin de españolizar Europa. En suma, lo que Ortega pretendía era construir las bases del pensamiento filosófico español del siglo XX. Como afirma Marías:

“Ortega quería «la interpretación española del mundo», hacía «experimentos de nueva España», pero todo ello desde el nivel de Europa. España era el problema y Europa la

solución; pero a su vez España aparecía como una posibilidad europea, como una versión nueva de Europa, destinada a integrarse con otras no a repetirlas o imitarlas. Es decir, se trata de ser verdaderamente circunstancial, lo cual significa atenerse a las circunstancias tal como es: España en Europa”. (Marías, 1974, p. 182)

En filosofía de la razón vital de Ortega lo que se ha analizado es el fundamento no de la vida en sí, sino de la persona humana como *quehacer* de la vida circunstancial. La realidad del ser humano para el maestro de la filosofía española no es un problema de sustancia, de esencia, o de existencia, sino más bien es un problema de *quehacer*, o sea de “*faciendum*” en la circunstancia concreta que está viviendo.

En el problema del *quehacer* en cuanto dinamicidad de la vida humana está la raíz de la vida humana, porque ella es *quehacer* pero no para sí misma, sino que es la manifestación del hacerse de la circunstancia en la vida de la persona que la está viviendo. Esta co-implicación de la realidad vital con la realidad circunstancial acontece en la vida que el «yo» está haciendo, porque la vida y el «yo», en cuanto razón de la vida, no son separados como sucedía en Unamuno. La vida es el ser de la razón vital, o la creencia en la cual el «yo» está radicado circunstancialmente. Para decirlo con palabras de Ortega, en la vida es donde se encuentra la creencia en la cual el ser humano está instalado.

El hombre es presentado por Ortega en manera general como el verdadero problema de la vida (cfr. Ortega y Gasset, 2004f, p. 65), este problema es el que Ortega y Gasset analiza desde diversas perspectivas, principalmente desde el panorama que es la vida. El panorama que descubre el maestro español es la vida como realidad radical en la cual se instala el «yo» y el punto de vista es el ser humano. El punto de vista y el panorama son el «yo» y la circunstancia que Ortega hipotiza ya *Adán en el París*. Por ello el destino del hombre –para el filósofo español– es salvar la propia vida, y esto lo logra viviendo, integrando y absorbiendo en su vida, su circunstancia como su destino.

La realidad del hombre no es su circunstancia o solo su vida, sino la unión de ambas en la realidad de la persona que está siendo mientras está en al inexorable actividad del vivir⁹³. Ser persona humana en Ortega es tener la perspectiva completa del panorama que es la propia vida, es por ello que se entiende la persona solo desde el panorama que está viviendo, porque es ahí donde se encuentra el sentido que está dando a ello; porque para el maestro español persona no solo es el hombre, sino que es el hombre con las cosas, con el mundo, con su circunstancia que está siendo.

La vida en cuanto *quehacer* en el ser humano –desde la perspectiva de la persona que desarrolla Julián Marías– acontece a un «yo» corpóreo que está siendo en una corporeidad específica, que encarna un cuerpo, una carne y que con ella encarna una circunstancia. Es esta especificidad y profundidad en la búsqueda de la radicalidad que parece faltar en la filosofía de Ortega. La radicalidad de Ortega se queda en la universalidad de la vida humana misma, y por lo tanto no “baja” al hecho que esa vida esté encarnada por un yo específico, no solo por un «yo» circunstancial:

“Los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos puramente biológicos, se pierden siempre, y aún no han logrado una definición que se tenga en pie. Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico. La vida de una cosa es su ser”. (Ortega y Gasset, 2004g, pp. 65-66)

En este trabajo se ha observado como la filosofía orteguiana, de frente a la filosofía alemana idealista y especialmente respecto a la filosofía de Heidegger, presenta el mundo o la circunstancia como fundamento del ser, de frente al *Dasein* de Heidegger que es ya, como se ha visto para Ortega y Marías una interpretación de la realidad, o sea es algo que está no

⁹³ Como se ha observado en Ortega (cfr. Cap II.I.I) el ser no es solo *Dasein* sino que el ser se hace en el estar viviendo, porque es en el estar viviendo que el ser está siendo en la realidad, y por tanto en Ortega no se habla de ser sino del «yo» como aquel que da sentido y a la realidad del ser que es la vida misma.

fundado en sí mismo sino que en cuanto que esta-en-el-mundo se funda precisamente en el mundo que está.

Ortega diversamente del filósofo alemán propone como fundamento de la realidad del ser humano no el ser-en-sí sino la vida humana misma, la vida es aquella realidad que da sentido y fundamento al ser, y que se manifiesta en la persona humana mientras está siendo con el mundo. El ser humano para el filósofo español es aquella realidad –vital– que se está haciendo con el mundo y por lo tanto siendo en el mundo (cfr. Ortega y Gasset, 2008a, pp. 443-444). El mundo no solo es el lugar en el que se está viviendo, sino que es aquel lugar en el cual se está pre-viviendo lo que todavía no se es.

De hecho un punto importante en las obras de Ortega y que luego su discípulo Marías profundizará con mayor rigor, es el tema de la futurición de la vida del ser humano. Como afirman Malishev y Herrera:

“Según Ortega, el futuro es el horizonte del presente en que todo es problemático, incierto y preñado de presentimientos indefinidos; mientras que el pasado es una base sólida, un camino seguro y cotejando con él su ruta, el hombre se mueve hacia adelante”.(Malishev & Herrera, 2010 p. 232)

El ser futurizo como parte de la realidad de la persona humana se profundiza con mayor insistencia en la filosofía de Marías, pero se debe recordar que es un tema que viene desde Unamuno hasta Marías, o sea, que atraviesa todo el pensamiento español del ‘900. Es cierto que el futuro se presenta al ser humano como un problema existencial, porque el ser humano respecto al futuro no sabe a que atenerse, pero sobre todo –como muestra Ortega– es un problema que pertenece a la experiencia vital: *“Porque vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir”.* (Ortega y Gasset, 2005b, 456-457)

En Ortega como en Marías el vivir es una acción que se hace hacia delante, o sea, hacia el futuro. Se ha visto como el ser humano para Ortega no sea solo un pasado sino también y sobre todo un futuro que todavía no es, pero que está siendo en la circunstancia que está viviendo y no en la circunstancia que ha sido. Si el ser humano se quedase con el haber sido, o sea con su historia, no se podría decir “yo soy yo y mi circunstancia...” sino yo he sido con la circunstancia, y esa no sería más su circunstancia, porque el ser humano pasaría a ser parte interpretativa –y no interpretante– de la circunstancia misma, y por tanto historia de la circunstancia.

Vivir lo que todavía no es, desear o anhelar aquello que “todavía no soy”, es lo que Ortega llama futurición. Esta cualidad vital de la persona humana se construye desde la imaginación, la cual proyecta el deseo del ser futuro en el ser humano, que se manifiesta en el presente que el ser humano está siendo:

“Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera [...] En un buen orden psicológico, pues, lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que anhelamos ser: el apetito, el afán, la ilusión, el deseo. Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo”. (Ortega y Gasset, 2008a, p. 371)

Éste es el carácter de la vida que hace que ella se ejecute, y se planteé siempre hacia delante desde el presente que se está siendo. La vida en cuanto actividad, afirma Ortega, es primeramente lo que todavía no es, desde ella el pasado y el futuro se descubren como la presencia de la realidad humana, desde cual se está proyectando aquello que será: *“la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro.”* (Ortega y Gasset, 2008a, 358)⁹⁴. El proyecto futuro,

⁹⁴ En la edición de “*Obras completas*” 1964 Revista de Occidente, el texto apenas citado se concluye en manera diversa “[...]La vida es futurición, es lo que aún no es” (Ortega y Gasset, 1964a, p.420). Esto es importante porque sucesivamente Marías, como se ha visto, afirma que la vida es “*futurición*”, recordando sin ninguna duda las teorías del maestro Ortega.

como se ha especificado, no se entiende si no se hace referencia al pasado y al presente desde el cual se proyecta el futuro que se quiere ser. El futuro es aquello que se construye en el ahora que se está viviendo, y es desde este «ahora» que el futuro se hace posible dentro de la realidad de la posibilidad que es vida humana:

“Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad, y todo ello dentro del «ahora»; porque ese futuro no es uno cualquiera, sino el posible «ahora», y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años” (Ortega y Gasset, 2008a, 371)

La realidad del ser humano, en Ortega y Gasset se puede afirmar que de una parte es el yo y la circunstancia, pero es el proyecto irreal en el cual el ser humano no solo proyecta su «yo» sino que proyecta además su mundo y su circunstancia en una realidad que todavía no es, pero que desde «ahora» está siendo.

El modo gerundio en español como se ha tratado de observar es importante no solo para la gramática, sino para el planteamiento filosófico de la persona humana en cuanto proyecto y realidad. Esto se demuestra con el hecho que para Ortega y no solo, la realidad humana es un *faciendum* y no un *factum*, en suma es un *quehacer* que acontece en un tiempo que pertenece a alguien y que por tanto es un tiempo personal.

La realidad humana como *quehacer* este es un tema que no se debe dejar pasar por alto, porque es un punto fundamental en la construcción de la filosofía de la vida y de la realidad humana como una realidad que tiene que hacerse siempre, porque es una realidad no hecha sino que se está haciendo. Y es acá donde se encuentra el la gran diferencia entre la realidad de la cosa “que simplemente es” y la realidad persona humana que es una realidad en proyecto que “está siendo”, es en este punto principalmente donde las filosofías de Ortega y

Para una mayor profundización del tema y la selección de los editores de la edición Taurus (cfr. Ortega y Gasset, 2008, pp. 697-701)

su discípulo Marías se alejan de la filosofía de Zubiri, para los primeros la vida y la persona humana son el sentido y la realidad radical de la realidad, por ello se puede hablar de una antropología vital, para el filósofo vasco es la realidad en cuanto tal fundamento de todas las cosas.

Esto se puede observar desde dos puntos de vista diversos, desde el punto de vista de la vida humana del «yo» como realidad radical y desde el punto de vista de la realidad en sí como fundamento de la persona humana. El primer punto de vista abre la realidad de la persona humana y su circunstancia hacia la realidad de los otros en cuanto es una realidad que se da en convivencia. La realidad del ser humano no se hace sola, sino que es en con-vivencia con los otros que se proyectan como realidad hacia el «yo» en tanto que realidad “mundanal” diría Julián Marías. El segundo punto de vista de la realidad como fundamento de la persona como realidad en sí, es el punto que desarrolla más ampliamente Xavier Zubiri en su filosofía sobre la realidad de la persona humana.

Para Zubiri la realidad es aquello en lo cual la cosa queda o permanece, la realidad es analizada por el filósofo vasco desde la instalación en que se está en la realidad, o como se ha dicho, desde la realidad que el objeto-cosa está siendo. En español, la actualidad de una cosa se describe –como se ha dicho– con un gerundio y para afirmar que la cosa es real y se da en la actualidad el gerundio va acompañado del verbo “estar” que afirma su instalación, y por tanto su actualidad en la realidad, por ejemplo: “la cosa está siendo”. Para el metafísico Zubiri es importante no solo “el siendo” sino aquello que le es previo, “el estar”, porque se es primeramente aquello en que se está, de hecho la forma en que está la cosa se hace presente y se manifiesta en su actualidad.

La actualidad se manifiesta en la instalación en que está, y dicha realidad es aprehendida por parte de la persona humana como aquello que es esencial a la cosa que se le presenta, a su actualidad que se manifiesta en la realidad. Gracias a la actualidad de la cosa, ella es aprehendida sentientemente por el ser humano en cuanto realidad y no en cuanto cosa, es

aquí donde Zubiri de aleja del idealismo alemán, la cosa en su talidad no muestra su “cosidad” sino que ella manifiesta la realidad en la cual está. El ser humano por la instalación de la cosa en la realidad la aprehende no en cuanto estímulo externo a su realidad, sino en cuanto tal realidad, o sea en su “*talidad*” en la cual está presente.

Como se ha tratado de mostrar en esta investigación, la filosofía zubiriana es una filosofía de la realidad en la cual la realidad metafísico-antropológica de la persona humana tiene un espacio fundamental. Como afirma Ellacuría:

“El punto esencial de la Antropología filosófica de Zubiri es el de la conexión de la realidad del hombre con el ser del hombre. Es, en toda su generalidad, uno de los temas centrales de la metafísica zubiriana [...] el problema del hombre es inicial y radicalmente el problema de su realidad”. (Ellacuría, 1976, p. 93)

Se ha visto que de frente a la actualidad de la realidad, Zubiri presenta al ser humano como “*el viviente*” que está siempre en movimiento, porque su vida consiste en auto-poseer o aprehender la realidad. Una de las definiciones que el filósofo vasco da del ser humano es el de “animal de realidades”, y esto por su carácter personal que lo lleva a enfrentarse y relacionarse con la realidad y las cosas que están en ellas: “*Por su carácter personal, el hombre no es en sentido estricto un animal racional [...] sino un animal de realidades: el ser vivo que puede y tiene que enfrentarse radicalmente a las cosas como «realidades»*” (Pintor Ramos, 1996, p. 47). En cuanto realidad que está siendo, el ser humano puede realizarse en la realidad, en cuanto “*suidad*”, o sea en cuanto persona humana que debe (como tarea moral) confrontarse con las cosas, interpretarlas y vivirlas.

Es importante aclarar que la realidad es el lugar en el cual el ser humano en cuanto “*realitas in essendo*”, se realiza con la realidad misma. La sustantividad de la persona humana hace que ella busque en el otro –no en lo otro– en cuanto sustantividad en realidad abierta la propia realización: “*La realidad en tanto que común, es justamente el aspecto trascendental de la realidad qua tale*” (Zubiri, 1995, p. 257). Por qué es esta realidad común, que es la

realidad personal, donde se encuentra el lugar en el cual se realiza y se proyecta al ser humano como “*suidad*”, en cuanto persona. Como afirma Pintor-Ramos:

“En tanto que «esencia», es el sistema de aquellas notas constitutivas que determinan su suficiencia estructural y su clausura cíclica por lo que son de suyo. Pero ese sistema, al serlo de notas reales, queda en una situación en la cual, cada realidad dada en cada contenido excede siempre del contenido en que está dada y abre a esa esencia concreta a un ámbito de realidad que la excede. Por ello, su esencia es «abierta»; pero ¿abierta a qué? Ante todo, a la propia realidad que es su esencia y que debe hacerla suya, por lo que la esencia abierta que, como toda esencia, es suficiente de suyo, tiene también que ser «suya» y esto se hace inexorablemente en la realidad que queda como alteridad excedente, lo cual permite y exige una apropiación de esa alteridad” (Pintor-Ramos, 1993, p. 57)

Éste buscar el otro en cuanto realidad abierta es el dinamismo de la unidad en la realidad, que es personalizada en la manifestación de la presencialidad:

“La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personalizándose, es decir, dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización” (Zubiri, 1995, p. 225)

La persona humana, en su instalación en la realidad, hace la propia personalidad personalizando la realidad, y esto acontece por su ser una esencia –o realidad– abierta, que se manifiesta en el propio “dar de sí” (cfr. Zubiri, 1995, pp. 308-309). Esto hace que el ser humano no sea una esencia para sí sino para los otros. La *personidad* no se queda para Zubiri en sólo una teoría, sino que se muestra como un “*faciendum*” donde la persona humana personaliza la realidad con realidades iguales a ella.

El hacerse el ser humano manifiesta su presencia como un haciéndose, más bien que como un hecho, superando así cualquier naturalismo (cfr. Conill-Sancho, 2012, p. 187). El ser una realidad finita o realizada es una característica que no pertenece a la realidad de la persona

humana porque ella es siempre un “siendo”. Como explica Ellacuría: “*Como la realidad del hombre solo es realidad realizándose, el ser del hombre solo es siendo. Este gerundio expresa no sólo la efectividad actual del participio presente, sino una actualidad abierta; el ser del hombre es gerundialmente abierto*”. (Ellacuría, 1976, p. 128)

El carácter de gerundio de la realidad de la persona humana muestra como ella sea una realidad abierta a la realización, al hacerse, y no al hecho. En el querer realizarse, la persona humana debe abrirse a la realidad de la alteridad que es también sustantiva y sustantivante, proyectando así ambas realidades hacia múltiples –por no decir infinitas– posibilidades de realización. Se podría afirmar entonces que Zubiri pretende mejorar la analítica existencial de Heidegger no sólo introduciendo la noción de persona, sino también hasta cierto punto modificándola presentando otros planos sustantivos como por ejemplo aquel de la “*personeidad*”.

Para Jesús Conill en esta realidad que es la “*personeidad*” se encuentra un importantísimo carácter que pertenece a la persona humana en cuanto “*suidad*”: aquel de la intimidad. Este es un carácter esencial en la persona humana misma, respecto a las cosas o a los animales que poseen sólo su naturaleza. La intimidad en cuanto realidad personal se distingue de la naturaleza de las cosas, que acontece –afirma Conill– en el «quién» de la realidad sustantiva de la persona:

“De gran relieve es la aportación de Zubiri, al radicalizar la concepción corporal de la intimidad, añadiendo en su carácter personal «No todo lo real posee intimidad; esto sólo se da [...] en las realidades humanas. Las cosas materiales carecen de intimidad, pero poseen interioridad». Por tanto en el pensamiento zubiriano la intimidad sirve para distinguir entre naturaleza (lo que una cosa es) y persona (en qué consiste y «quién»), de quién es aquello que la cosa es” (Conill, 2019, p. 77)

Es cierto, como se ha afirmado, que la trilogía sobre la Inteligencia Sentiente es el punto “más elevado” de la filosofía zubiriana; pero en el análisis de la totalidad de la obra se puede

notar como el tema del ser humano y de su realidad sean temas que recorren toda la obra del filósofo vasco, ocupando gran sistematicidad y profundidad en muchas de sus páginas.

En este punto se puede observar una ligera “continuación” entre la filosofía de Zubiri y la de su discípulo Julián Marías con su filosofía antropológico-vitalista sobre la realidad personal del ser humano. Como se ha observado la filosofía de Marías ha encontrado en la filosofía de sus maestros, pero sobre todo en Ortega y Gasset un espacio seguro para poder desarrollar su propia filosofía. Esto no quiere decir que su filosofía sea solo una filosofía en la cual convergen otras filosofías, porque en Marías se puede encontrar –como se ha analizado– un verdadero y original pensamiento filosófico, en el cuál ciertamente hay un momento de recepción o conservación, pero a su vez hay un momento de superación del maestro y de los precedentes pensamiento filosóficos.

Marías reconoce que la vocación de la metafísica es la investigación de la realidad en cuanto tal, como se vio con Zubiri, o sea, de la realidad como fundamento de las demás realidades, pero ello no quiere decir que el joven filósofo forme parte del punto de vista de zubiriano. De frente a la metafísica como estudio de la realidad en cuanto tal, Marías da un paso adelante y funda una antropología metafísica, iniciando desde la realidad corpórea del ser humano, la presencia de la realidad personal.

En la construcción de su propia filosofía, Marías supera el historicismo orteguiano con su teoría de la estructura empírica de la vida humana. Dicha teoría se basa no en el carácter universal de la realidad, de la vida, o del ser humano, sino que más bien mira lo más particular que es la vida de cada uno, o sea «mi» vida que es referida a la cuál están referidas las demás realidades.

Este es el punto que separa la filosofía de Marías de sus maestros, porque él observa la realidad siempre referida a un «quién» queda sentido a la realidad. Una teoría analítica como la existencial no explica la esencia de la realidad del ser humano, por ello es necesario para Marías construir una metafísica que inicie no en un teoría abstracta del ser, sino en la realidad de un «quién» que está siendo alguien. La realidad personal y por tanto corpórea en la

filosofía maríasiana es el lugar, el «donde», se manifiesta la realidad de la personal y es a ella en cuanto realidad que están referidas las demás realidades.

Esta realidad personal en Marías no es fruto de una teoría general sino de la realidad que está encarnada en la corporeidad del «yo», en la cual el «yo» está instalado en ella como el momento más íntimo de su realidad, porque es por medio de su realidad corpórea que él es identificado no solo como un «quién» sino sobre todo como un «tu».

El ser humano esta-siendo-en-el-mundo gracias a su realidad que se manifiesta como corporeidad, sexualidad, temporalidad y mortalidad. Es por ello que la persona no solo puede estar-en-el-mundo, ella por su dinamicidad temporal está siendo con el mundo, por ello es que Marías habla de mundanidad o carácter mundanal de la persona humana, porque es en la realidad corpórea que identifica al «yo» como un «tu» el lugar privilegiado donde se manifiesta la realidad personal como un proyecto que es “*futurizo*”.

Precedentemente se ha analizado en la teoría agónica de Unamuno al ser humano con el anhelo del no querer morir, y en la filosofía de Ortega se ha observado al ser humano como aquello que todavía no es. Con Marías se da un paso mas adelante en la teoría de la vida humana porque es en el «quién» que es corpóreo, o sea en el «yo» que es presencia, que el hombre de carne y hueso unamuniano y el «yo» circunstancial orteguiano encuentran su punto más alto, porque para hablar de vida humana en Marías se debe hacer referencia sobre todo a un «quién» que está viviendo dramáticamente la propia vida que a su vez es dramática, por el hecho de no saber que esperar de ella, o sea del futuro hacia el cual tiende y se proyecta el ser humano. De hecho en la filosofía maríasiana la vida del ser humano es identificada con un vector que va siempre hacia adelante, porque la vida se hace siempre hacia delante (cfr. Marías, 1982, p. 81), o sea, la vida de la persona humana se está haciendo siempre, desde el pasado, que ahora es presente pero que se está proyectando siempre hacia el futuro.

La presencialidad en esta investigación es analizada como la manifestación de la presencia personal en el presente, entendiendo esta –la presencialidad– como la manifestación de la

temporalidad de la persona humana en su totalidad de pasado-presente-futuro, o sea, como aquello que ha sido, aquello que está siendo y aquello que será. Esta se puede decir es una visión de totalidad de la realidad biográfica de la persona humana. Se debe prestar atención a no confundirla con la presencialidad desarrollada por Heidegger que es asociada a la “*Temporalität*” del ente el cual es visto como un tiempo que es solo presente “*L’ente è concepito nel suo essere come «presenzialità», cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente*” (Heidegger, 1976, p. 39). Para el filósofo alemán la presencialidad es la manifestación de la sustancia del “*Dasein*”, o sea, esa es su realidad que permanece y se desarrolla en el presente en el cual está.

Esta visión de la temporalidad humana manifiesta –como se observa en la teoría de Marías – la realidad de la persona humana desde una visión de totalidad, no solo desde lo que es (como si fuese un fenómeno), tampoco solo desde lo que ha sido (como si fuese un hecho histórico terminado en el pasado), o como si fuese solo un proyecto ideal (como aquello que será). Es por ello que la vida de la persona humana para el joven discípulo de Ortega no puede ser analizada en segmentos, porque es en ella que la realidad de la totalidad de la persona humana se hace presente en su presencialidad como manifestación de la realidad biográfica que está siendo.

Teniendo en cuenta que la persona humana debe ser analizada desde una visión de totalidad, a ella no se le puede observar como si fuese solo presente, como si fuese solo un periodo de tiempo. El ser humano no puede ser solo presente, ni tampoco es presente, porque él, mas bien está en el presente siendo presencia. Esta es una importante distinción que hace la lengua española entre los verbos «ser» y «estar». La persona está instalada en el presente, o sea, aprehende la realidad en la cual está siendo como suya y la hace parte de su circunstancia, pero la persona no es presente porque su realidad radical no se puede entender sin su pasado y sobre todo sin su futuro. El pasado en cierta manera en la persona no existe más y el futuro no existe todavía, pero existen en la realidad biográfica de la persona humana, o sea en su memoria y en su imaginación. Estos dos puntos temporales –pasado y futuro– se

hacen presente en la presencialidad de la persona cuando ella narra biográficamente aquello que ha sido y sobre aquello que quiere ser, desde *quien* está siendo, o sea, desde su ser presencia.

De acuerdo con el recorrido que se ha hecho de la filosofía española del '900, se puede afirmar que el carácter de la presencialidad de la persona humana sea uno de los aportes más importantes de la Escuela de Madrid. Esta conclusión se fundamenta en las teorías filosóficas de los tres autores que se han analizado en este estudio. La realidad del ser humano es una realidad corpórea que se manifiesta en el presente gracias a la presencia que está siendo el ser humano en cuanto que ser corpóreo. En la presencia por tanto, se puede observar el carácter personal del ser humano que se hace presente en la presencialidad que está siendo en el aquí y ahora, o sea, en la realidad circunstancial que el «yo» como ser personal está viviendo.

Cuando en Zubiri y Ortega se habla de realidad, lo que podrían tener en común es que los dos miran a una realidad externa al ser humano, o sea a una realidad que fundamenta el “estar viviendo” de la persona que está siendo. Con Marías se habla que es el «yo» corpóreo por medio de su presencialidad quien da sentido a la realidad que el mismo está siendo, porque para que haya una realidad, un circunstancia o un mundo, se ha afirmado precedentemente, esa debe estar referida a un «yo» que está presente, pero que a su vez no es el presente, sino presencia.

Es a partir de la presencia de un «*quién*» que es corpóreo, que el «yo» se convierte en un «tu» para el otro. La alteridad que es un «tu» en cuanto que es un «*quien*» corpóreo es reconocido como un «tu» biográfico que está en el presente siendo presencia. En la persona humana, la presencia es precedida por la realidad corpórea que ella encarna, pero sobre todo por su rostro que es –como afirma Marías– el «donde» acontece o se manifiesta el proyecto futurizo de la persona misma:

“La cara es una estructura dramática, que «viene» hacia mí, que avanza hacia adelante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futurición. Por eso, la cara no está nunca «dada», sino que, a lo sumo, se está dando”. (Marías, 1982, p. 124-125)

El rostro es «donde» se manifiesta la realidad futuriza de la persona; Marías hace casi una fenomenología del rostro, el cual no solo es el “órgano” donde se «encuentra» el «quién» que está presente sino sobre todo el «quién» futurizo que todavía no es:

“Solo en el rostro se nos muestra la persona como tal. El carácter «viniente» de esta corresponde, como hemos visto, a la función delantera y proyectiva de la cara, en la cual se contrae y concentra todo el cuerpo como abreviatura de la realidad personal. En la cara se expresa la persona, la biografía entera” (Marías, 1982, p. 163)

El evento futuro o el proyecto –aquello que la persona todavía no es– acaece en su rostro; esto hace que la persona se presente como la realidad temporal en la cual su presencia es un *faciendum* del futuro en el presente, en la forma de la presencialidad personal. El ser futurizo del ser humano hace que él mismo proyecte su vida hacia el futuro, hacia un horizonte que se debe construir desde el presente el cual está viviendo. En la construcción de dicho horizonte se encuentra un punto que des-orienta la realidad proyectante del ser humano, la muerte. La temporalidad del ser humano se manifiesta en dos momentos el primero es aquel que delimita el ser gerundio del ser humano, o sea la vida, y el segundo es aquel limita su ser temporal la muerte.

El ser humano por su carácter “*moriturus*” sabe que tiene que morir y por ello su ser temporal contempla la muerte, no como fin, sino como momento de la realidad radical del ser humano que es mortal. El *ser-para-la-muerte* de Heidegger en la filosofía de Marías no subsiste, porque la teoría de la realidad vital del ser humano en el filósofo español, contempla la muerte como parte de la vida misma, y no como fin o aniquilamiento del ser personal.

La teoría maríasiana del horizonte vital y de la muerte en la persona humana se debe observar desde la vida misma. Como se ha dicho, el ser humano vive en un radical desorientamiento, y la muerte en cuanto que ingrediente de la vida, está dentro de la vida de la persona humana, es parte de la totalidad de la vida, no es su horizonte ni tampoco su límite, ella está más allá del límite vital, porque el límite de la persona humana es la vida misma por su carácter temporal que implica que el ser humano sea mortal. La muerte en el proyecto de la persona es un punto fijo en el horizonte de la vida del ser humano, es por ello que la mortalidad de la persona humana se entiende desde la vida misma porque es la vida humana la realidad en la cual la persona está instalada, en la cual la persona se proyecta y en la cual la persona muere.

Estar-a-la-muerte en la antropología vital de Marías significa considerar la mortalidad del ser humano como parte de la totalidad de la vida, significa re-conocer que el hombre no solo debe morir sino que tiene que morir, en suma, que la persona reconozca la propia mortalidad significa que está salvando la circunstancia que está viviendo. La muerte es el momento en el cual la presencia de la persona humana no *está* más, porque la presencia de la persona humana es la manifestación de su realidad vital en cuanto narración biográfica de su pasado que no está y de su futuro que todavía no es, la presencia de la persona humana es narración, es por ello que cuando la persona muere no puede narrar más, porque ahora ella está presente solo en la muerte.

Como se ha dicho varias veces Marías tiene presente sobre todo la filosofía orteguiana de la circunstancia del ser humano como gerundio o "*faciendum*", de frente al *Dasein* heideggeriano el cuál está en el mundo no siendo sino como algo que «ha sido», o sea, como una realidad finita. Por ello Marías de frente al *ser-para-la-muerte* del filósofo alemán afirma –como se ha visto– el *estar-a-la-muerte*, como aquella acción constante del estar proyectando la propia vida hacia un futuro sin saber cuando sucederá. Es por ello que respecto a la muerte –que en la realidad humana se presenta como un evento que acontecerá

en el futuro– el ser humano desde el estar viviendo el aquí y el ahora, debe –como si fuese un imperativo– proyectar quien todavía no es, incluso de frente a la realidad de la muerte.

Se puede decir entonces que de frente a la realidad de la muerte la persona humana no puede ser ni reducida al presente ni al pasado, sino que ella es un proyecto futuro, el cual se proyecta desde el presente que está siendo. La presencia de la persona es por lo tanto la manifestación en la temporalidad de la totalidad de la propia vida, que tiene un inicio concreto con el nacimiento, y un final con la muerte.

La condición personal del ser humano es presente pero llega a su realización en el futuro, que se manifiesta en la presencia del ser humano, por ello en la filosofía antropológico-vital de Marías se pueda hablar de presencia, como el lugar, o el «donde» la realidad personal del ser humano acontece, porque la presencia de la persona humana –como se ha dicho– no se limita al momento presente y ni siquiera al tiempo presente, la persona humana por medio de la presencialidad narra biográficamente la totalidad de quién ha sido y de quien será, sobre todo desde quien está siendo.

Hasta aquí se ha indagado sobre la realidad de la persona humana desde el ámbito específico de la Escuela de Madrid. Ahora se tratará de dar una respuesta a al menos a dos preguntas que pueden nacer de esta investigación:

¿Existe una continuidad filosófica con el pensamiento español del ‘900?

Este trabajo de investigación se ha desarrollado en diversas instituciones y con personas que mantienen vivo el pensamiento de los autores que han ocupado nuestra atención en este recorrido, como lo son la Fundación Xavier Zubiri, Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Es interesante observar como en estas instituciones la línea de investigación sea referida estrictamente a la teoría filosófica del autor que en ella se investiga y que por tanto defiende, dejando de lado el continuo diálogo filosófico con sus contemporáneos. Por este motivo, creo que hoy en España no se pueda hablar estrictamente de una continuidad de

pensamiento con respecto a la filosofía del '900, ni mucho menos de una continuidad con el pensamiento de la Escuela de Madrid.

Si bien es cierto, hay que aceptar y agradecer los esfuerzos por mantener la filosofía de los diversos autores profundizados en este estudio, pero a su vez se debe decir que dichos esfuerzos se realizan en manera individual y desligada entre ellos. En un sentido de continuidad se puede afirmar que –por ahora– no hay un esfuerzo objetivo de conjunto con el cual se pueda hablar de una continuidad o renovación filosófica en la filosofía de la España contemporánea. El actual director de la Fundación Xavier Zubiri, Dr. Diego Gracia⁹⁵, afirma, que no se puede hablar ni de una continuidad con la filosofía precedente, ni de continuidad con la Escuela de Madrid, y además –comenta– que no se puede hablar de una filosofía española actual, porque el pensamiento estrictamente español, afirma el estudioso zubiriano, se ha detenido en repetir las teorías del pasado y no en proseguirlas o innovarlas.

A esto se puede añadir la dificultad en el poner a dialogar estos tres pensadores tan diversos entre ellos y con distintos puntos de vista, como lo manifiestan sus teorías filosóficas. Pero a su vez, es paradójico que ellos en su difícil circunstancia histórica, social y política –como se ha evidenciado en este trabajo–, hayan podido llevar el pensamiento filosófico español a niveles tan elevados con tan pocos recursos.

¿Tiene sentido hablar sobre la persona humana hoy desde una perspectiva integral?

Como se ha observado en este trabajo, el tema de la realidad de la persona en la filosofía del '900 ha sido un tema central para la construcción del pensamiento español contemporáneo. Dicha problemática hizo que se formara una escuela de pensamiento que llevó pensar la realidad humana entorno a su circunstancia, como realidad personal radicada en una realidad precedente a ella misma y como una realidad personal que da sentido a las demás realidades.

⁹⁵ Entrevista personal (4 de marzo 2020)

En la sociedad actual de frente a la presencia de la persona humana, que se presenta como una realidad corpórea concreta de varón y mujer que es a su vez una realidad disyuntiva, hablar solo de estas dos realidades corpóreas es problemático, sea por divergencias ideológicas, políticas, culturales, económicas y éticas; este último tema es el que interesa en manera directa nuestro trabajo.

Los últimos textos de Marías respecto a la realidad de la persona humana han sido escritos hace más de quince años, y su texto *Antropología Metafísica* –texto más reconocido– fue escrito hace más de cincuenta años. Desde mi punto de vista creo que es en Marías donde el término persona encuentra hoy un concepto diverso, porque para Marías –como se ha dicho– la persona humana es alguien corpóreo que está en un cuerpo concreto de varón y mujer, y hoy, el concepto de persona es más extenso y no se encierra solo a la realidad corpórea y sexuada de varón y mujer. Por lo tanto creo que el tema de la corporeidad y la condición sexuada –desde la filosofía de la persona humana de Marías– debe ser actualizado.

Se ha dicho que la realidad humana para Marías se manifiesta en la corporeidad de manera disyuntiva en dos formas: varón y mujer, como manifestaciones exclusivas de la realidad de la persona humana. El problema de la realidad de la persona humana –si se quiere observar de esta manera–, se re-presenta como un realidad que no está ni terminada, ni hecha, sino que se está haciendo. La exclusividad de la corporeidad en varón y mujer en la realidad contemporánea, puede ser vista como un motivo de exclusión de otras realidades humanas que no han sido tomadas en cuenta por parte del filósofo español, como por ejemplo la realidad de las personas homosexuales. Es necesario recordar y tener claro que el término disyunción –como analizado en nuestra investigación– no significa exclusión sino la inclusión de la realidad corpórea que es opuesta a la realidad en la cual la persona humana está instalada, realidad que está determinada por una realidad biológica.

Respecto a la vida de la persona humana como realidad primaria, la filosofía actual debe dar, en la medida de lo posible, una respuesta con una perspectiva que mire la totalidad de la

persona misma y no solo a una parte de su realidad que pueda ser: biológica, sexual, psicológica, espiritual, política o social.

En esta investigación se ha analizado la realidad de la persona humana desde un perspectiva de la totalidad, y se ha afirmado que el ser humano en cuanto *faciendum*, o sea, en cuanto *realitas in essendo*, es una realidad personal que está siempre haciéndose sobre la base de la *personidad*, que es –como se ha visto– aquella realidad primaria de la persona. Esto significa que la realidad del ser humano en cuanto persona es una realidad que se está haciendo, o sea, es una una realidad que es en proyecto, una realidad futura

Pero, ¿y qué del salvar la circunstancia que el «yo» está viviendo? ¿y qué de la realización de la realidad de la persona en cuanto realidad que es dada pero no dada hecha ni terminada? ¿Qué se puede decir de la realidad sexuada de la persona humana?

La realidad de la persona humana es una realidad que se hace pero no en manera aislada de las demás realidades, por tanto en ese hacerse influye la relación con su circunstancia particular, con su mundo; y es en esa relación con lo otro y sobre todo con el otro –en cuanto experiencia del estar viviendo humanamente– que se da la construcción de la personalidad de la persona. El ser humano de hecho, en cuanto realidad “*gerundial*” está haciendo no solo su personalidad, sino que sobre todo está haciendo y proyectando la propia realidad en la cual está presente, y de la cual es presencia.

El presente de la persona humana es en acto la presencia de lo que ha sido y de lo que quiere ser; dicha presencia no es solo fruto de un acto circunstancial, sino que sobre todo es un acto personal en el cual construye la propia personalidad. Para la construcción de la personalidad es necesaria la presencia del ser humano, que es a su vez una presencia personal y por lo tanto lo que se construye a partir de dicha presencia no es otra cosa que un acto personal de la persona humana. El acto personal procede de la persona humana que es presencia y dicho acto tiene como fin formar la personalidad la cual se manifiesta en el presente de la presencia personal.

La persona en cuanto realidad se manifiesta en su presencia desde la cual narra biográficamente quién es. La presencia de la persona no es algo que se ha construido, sino que es la manifestación de un «yo» que está siendo presencia en la realidad para un «tu». En este sentido la presencia es manifestación no solo de la personalidad en cuanto construcción de la experiencia del ser humano, sino de la biografía de la persona. Se puede decir entonces que lo que la persona construye en su estar viviendo no es su persona, ni su presencia sino aquello de lo cual la presencia es manifestación, su personalidad.

La construcción de la personalidad que se hace en el estar viviendo no afecta la esencia que es la persona misma, porque es la persona que construye su personalidad, y esa –desde el punto de vista de Marías– no puede ser desligada de la totalidad de su esencia personal. Es por ello que para Marías la persona humana en cuanto que es alguien corpóreo, es también una corporeidad sexuada que se manifiesta en la condición disyuntiva de varón y mujer.

La realidad sexuada⁹⁶ de la persona humana así como la realidad personal es un *estarse haciendo*; ciertamente la persona humana en esta realidad específica es parte de una realidad físico-biológica determinada, porque se encuentra instalada –como se ha dicho– en un cuerpo sexuado. La realidad de la sexualidad y de la corporalidad no están separadas, sino que –como hemos visto– están íntimamente unidas por su carácter proyectivo que acontece, como afirma Marías, en la realidad personal:

“La condición sexuada entre varón y mujer, es la interpretación de la propia corporeidad en cuanto el ser humano está instalado gracias a ello en el mundo. La sexualidad es una de las formas de proyección de una persona hacia la otra. Asumida biográficamente,

⁹⁶ La sexualidad es solo un aspecto del ser humano –como afirma Marías–, y por tanto es un aspecto de su ser sexuado. El ser sexuado en Marías es aquello que viene dado al ser humano, o sea, es el «lugar» donde se instala la persona humana: *“Hace muchos años vengo utilizando una distinción lingüística del español, que me parece preciosa: los dos adjetivos «sexual» y «sexuado». La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones”*. (Marías, 1982, pp. 113-114)

ligada a las demás dimensiones de la vida personal, se convierte en uno de los elementos del argumento del amor. Lejos de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico, la sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal; es la forma en que acontece dramáticamente, en la forma real que impone la estructura empírica de la vida humana, el enamoramiento de dos personas cuya manera de existir es la corporeidad”.

(Marías, 1982, p. 164)

En la disyunción entre varón y mujer se encuentra la plena realización de la persona humana, por el carácter proyectivo y no solo reproductivo del cual habla Marías (cfr. Marías, 1982, p. 114), pero ello no debe pensar las otras realidades personales como “estados intersexuales” sino como realidades biográficas que son personales. Respecto a esto que hemos determinado como problema en Marías, se debe decir el que el filósofo no es claro, por ejemplo: profundizando sobre el *Amor y enamoramiento*, afirma que la persona humana –varón y mujer– no se enamora de un cuerpo sino principal y primariamente de alguien que ciertamente es corpóreo:

“El hombre y la mujer se enamoran corporalmente, porque viven corporalmente, porque es el cuerpo aquello en que la persona se muestra y hace presente, allí donde la encontramos. Pero sería un error creer que los cuerpos se enamoran; ni siquiera, lo que parecería más plausible, que nos enamoramos de un cuerpo. Nos enamoramos de una persona, la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos su cuerpo, precisamente en cuanto suyo, porque es suyo”. (Marías, 1982, p. 163)

Marías, parece hacer una exclusión de las otras realidades humanas, pero luego presenta el cuerpo de la persona como algo secundario a ella –aunque ello hemos visto no es así–, afirmando que de la persona se enamora de otra persona y no de su cuerpo, solo luego el cuerpo del otro se termina amando porque el otro es una realidad corpórea.

Hasta aquí se ha visto que las definiciones medievales sobre la persona no satisfacen la visión de nuestros filósofos españoles contemporáneos, porque ellas no describen la totalidad de la

realidad de la persona, sino una parte de ella, por lo tanto, la definición (o una de las definiciones que da Marías sobre la persona) tampoco debería satisfacer nuestra investigación porque parece ser una definición en la cual se agota la realidad personal “encerrándola” en aquello que es circunstancial a su realidad, su corporeidad “*yo me encuentro con mi cuerpo, que no he elegido, que me complace o no, que me plantea problemas, que es parte de mi circunstancia, al cual en modo alguno me reduzco*” (Marías, 1982a, p. 106). Pero por otra parte Marías afirma: “*hemos descubierto una analogía, que afecta a la categoría misma de persona: es común a ambas formas de vida, pero ese fundamento se da en dos formas distintas: se es persona como varón y mujer*” (Marías, 1996, p. 102)⁹⁷ Esta definición se presenta como un problema, porque se podría interpretar en manera radical, afirmando que todo aquella realidad humana que no sea varón o mujer no es persona. Creo –desde un punto de vista personal– que este sea un punto débil, en el cual la teoría mariasiana tiene poca argumentación.

Se en este trabajo se ha visto que el pensamiento filosófico de Marías es un pensamiento fuertemente cristiano y por tanto algunas de sus definiciones sobre la persona, encuentran sus raíces en la doctrina cristiana. Ahora, una teoría vitalístico-antropológica que tenga como base la doctrina cristiana, no podría afirmar que, solo son personas, los seres humanos que realizan su vida en la realidad corpórea de varón y mujer; porque a la raíz de la doctrina cristiana el ser humano es persona porque es *Imago Dei*⁹⁸. Es por ello que el momento del

⁹⁷ En otra obra Marías afirma: “*La vida humana se realiza en dos formas bien distintas: varón y mujer*”. (Marías, 2010, p. 27). Es interesante observar como Marías hablando de la condición masculina y femenina tenga presente la teoría de Ortega, que se admite grados en dichas condiciones afirmado que se puede ser más o menos hombre o mujer, haciendo depender esto del carácter biográfico (cfr. Marías, 1982, p. 129).

⁹⁸ La iglesia Católica –en su doctrina actual– promueve la reflexión y anima a los estudiosos de las ciencias humanas a exponer e indagar en manera adecuada el problema de la homosexualidad en la persona humana: “*Il contributo fornito dalle scienze umane, assieme alla riflessione di teologi e moralisti, sarà indispensabile per un’adeguata esposizione della problematica, solo abbozzata in questo Documento. Inoltre, sarà richiesta un’attenzione pastorale, in particolare nei confronti delle singole persone, per attuare quel servizio di bene che la Chiesa ha da assumere nella sua missione per gli uomini*”(Pontificia Commissione Biblica, 2019, p. 170). Es claro que el problema de la realidad de la homosexualidad no se puede ver separado de la realidad de la

encuentro con el otro –que acontece en la relación personal– no acaece con un cuerpo, sino sobre todo con una persona que corpórea, como afirma Marías: “*yo siento inmediatamente al prójimo como un tú, no como un cuerpo, del mismo modo que me siento a mí (que me encuentro)*”. (Marías, 1982a, pp. 94-95)

Este tema es un problema evidente en la lectura antropológica de la obra de Marías, porque puede observarse la realidad homosexual como una realidad excluida de la realidad de la persona humana y por tanto una realidad no personal⁹⁹. Es por ello que se debe pensar una filosofía de la persona humana desde una nueva perspectiva para este tipo de realidades personales; porque si la vida de cada uno –como se ha dicho– es *quehacer* la manifestación de esa realidad radical se debe a la presencia no solo que el «yo» proyecta, sino también la presencia que el otro individua y percibe.

La construcción de la personalidad de la persona se realiza en la relación con el otro, y en cuanto el otro la reconoce como un «quién», o sea, como un «tu», su presencia no puede ser ignorada, porque es gracias al re-conocimiento de la presencia que es el «yo» para el «tu» que el ser humano construye su realidad personal que es narración biográfica.

Con esta observación no se quiere relativizar el carácter biológico –no totalizante– de la realidad humana y su realidad sexuada, sino lo que se ha tratado es analizar como en la teoría de Marías haya todavía espacio para observar desde otros puntos de vista la realidad del ser humano como una realidad personal.

La corporeidad y la sexualidad –para Marías– en cuanto realidad pueden ser sujetos a interpretación, pero dicha interpretación no se debe separar de su realidad biológica, o sea, de aquello que los determina en su raíz:

persona, es por ello que dicha problemática debe ser afrontada por los estudiosos desde una adecuada reflexión integral sobre la persona humana.

⁹⁹ Marías respecto a la realidad homosexual se refiere no como una realidad ni mucho menos como una realidad personal, sino como un estado intersexual. (cfr. Marías, 1982, pp. 166-167)

“Por ser una realidad de esta índole [una realidad interpretativa]¹⁰⁰, el cuerpo significa y es diversas cosas, según se lo mire, y puede haber usos del cuerpo, de carácter histórico, y es posible una espiritualidad del cuerpo y hasta podría escribirse una historia del cuerpo.

Las estructuras dimanantes de la condición sexual son interpretadas de la condición sexuada son interpretadas igualmente, y el coeficiente interpretativo que las afecta es inseparable de su sustrato biológico, que no las agota en modo alguno” (Marías, 1970d, p.

615)

El cuerpo en cuanto personal y biográfico no se puede agotar en una razón biológica –biologicismo–, porque su biología es parte de la totalidad de la vida de la persona (cfr. Russo, 2012, p. 143). La vida del ser humano que es realidad personal, es interpretación de la persona misma, ella interpreta su ser corpóreo, pero además se manifiesta como interpretación en su cuerpo como realidad biográfica:

“Mi vida sólo es posible en virtud de una teoría intrínseca de ella, en la cual me interpreto a mí mismo y la proyecto como tal vida. Por lo pronto, claro es, como tal vida. Por lo pronto, claro es, como tal «vida humana»; pero además, y ello necesariamente, como mi vida personal e intransferible. Cada hombre se interpreta a sí mismo, y esa interpretación se trasluce en su cuerpo, en la expresión de su rostro” (Marías, 1970d, p. 618)

Interpretar la propia vida, no es otra cosa que interpretar la propia realidad y manifestarla en la propia presencia como manifestación de la realidad personal. La vida humana es totalidad y el ser sexuado es parte de la totalidad de la persona que se debe interpretar. El carácter biológico en la realidad humana tiene su primado –si me es permitido usar este término–, pero dicho carácter no agota la realidad personal del ser humano. Aquello que la realidad biológica muestra en la realidad personal del ser humano, podría ser el como el modo “mas perfecto” de realización humana, pero ello no elimina la interpretación personal que el ser humano puede dar a la propia vida.

¹⁰⁰ Paréntesis míos.

Se ha dicho que no todo lo humano es personal, pero que todo lo personal es humano. Esta aprehensión de lo humano por parte de lo personal, por un lado acontece gracias a la absorción de la circunstancia en la propia vida como el propio destino por parte del «yo», y por otro lado, aceptar el destino humano y convertirlo en destino personal es salvar la propia circunstancia. Por lo tanto el re-conocimiento de la realidad de la propia presencia personal en la propia humanidad que es copórea no es otra cosa que ser «yo con mi circunstancia».

Este trabajo ha pretendido profundizar en una antropología vital y metafísica de la realidad de la persona humana, desde una filosofía que todavía se debe descubrir, como lo es la filosofía española del '900. Desde la perspectiva de esta filosofía se ha querido observar por el ser humano como una realidad personal que responde a la pregunta ¿Quién soy yo? Esta realidad de la persona humana en cuanto *quehacer* y por tanto como realidad biográfica, se manifiesta en la presencia personal, que en cuanto principio relacional es presencia para alteridad.

En esta investigación, además ha tratado de ver la filosofía española como una posibilidad no solo para la Europa del novecientos, sino para el pensamiento europeo actual. La filosofía española es todavía un pensamiento por descubrir sobre todo para el pueblo español. Baste analizar los programas de estudios de la educación superior en filosofía y se podrá observar el poco espacio que se ofrece para el re-descubrimiento y la actualización de esta filosofía.

Redescubrir la filosofía española de la Escuela de Madrid y abrir el pensamiento español actual a Europa no es solo españolizar Europa y europeizar España, significa sobre todo pensar con Europa y pensar con España desde la circunstancia específica que la persona humana está viviendo.

Bibliografía generale.

I riferimenti bibliografici che riguardano le opere degli autori studiati in questo studio – Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri e Marías– sono riportati in ordine cronologico.

Bibliografía di Miguel de Unamuno.

Unamuno, M. de. (1916). La dignidad humana. In *Ensayos* (Vol. III). Madrid: Residencia de estudiantes.

Unamuno, M. de. (1918). Sobre la Europeización (Arbitrariedades). In *Ensayos* (Vol. VII). Madrid: Residencia de estudiantes.

Unamuno, M. de. (1958a). Almas Jóvenes. In *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958b). Del sentimiento trágico de la vida. In *Obras Completas* (Vol. XVI). Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958c). Discurso en el homenaje a Darwin en la Universidad de Valencia 1909. In *Obras Completas* (Vol. VII). Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958d). El Cristo de Velázquez. In *Obras completas* (Vol. XIII). Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958e). La agonía del cristianismo. In *Obras Completas* (Vol. XVI). Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958f). La locura del doctor Montarco. In *Obras Completas* (Vol. III). Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1958g). *Obras completas, Vol. XVI*. Madrid: Afrodisio Aguado.

Unamuno, M. de. (1988). *Vida de Don Quijote y Sancho*. (A. Navarro, Ed.). Madrid: Cátedra.

Bibliografía di José Ortega y Gasset.

- Ortega y Gasset, José. (1964). ¿Qué es Filosofía? In *Obras completas* (2nd ed., Vol. VII). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José. (1966). Meditaciones del Quijote. In *Obras Completas* (7th ed., Vol. I). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José. (1970a). *Unas lecciones de metafísica* (3rd ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, José. (1970b). Unas lecciones de metafísica. In *Nota preliminar de Paulino Garagorri* (3. ed.). Madrid: Madrid : Alianza.
- Ortega y Gasset, José. (2004a). El espectador II. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004b). El espectador V. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004c). El espectador VI. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004d). España como posibilidad. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004e). Meditaciones del Quijote. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004f). Personas, obras, cosas. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004). Pidiendo una biblioteca. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2004g). Vieja y nueva política. In Fundación José Ortega y Gasset.

- Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2005a). El tema de nuestro tiempo. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2005b). España invertebrada. – Bosquejos de algunos pensamientos históricos. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2005c). Ni vitalismo ni racionalismo. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006a). [Prospectos de unas lecciones sobre «el hombre y la gente»]. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006b). En la muerte de Unamuno. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006c). En torno a Galileo. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. VI). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006d). Ensimismamiento y alteración. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006e). Goethe desde dentro. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006f). Historia como sistema y del Imperio Romano. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras Completas* (Vol. VI). Madrid: Taurus.

- Ortega y Gasset, José. (2006g). Misión del bibliotecario. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas*. (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006h). Para el «Archivo de la palabra». In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2006i). Prólogo a una edición de sus obras. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas* (Vol. V). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2008a). ¿Qué es filosofía? In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. VIII). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2008). *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. VIII). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2008b). Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. VIII). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2009). Sobre una nueva interpretación De la historia universal Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: a study of history. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. IX). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2010). Discurso para el primer congreso de la Unión de Naciones Latinas. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. X). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José. (2010). El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]. In Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos (Ed.), *Obras completas. Obra póstuma* (Vol. X). Madrid: Taurus.

Bibliografía di Xavier Zubiri.

- Zubiri, X. (1963a). El hombre, realidad personal. *Archivo Xavier Zubiri. Fundación Xavier Zubiri*, 1–33.
- Zubiri, X. (1963b). *Naturaleza, historia, Dios* (5th ed.). Madrid: Editora nacional.
- Zubiri, X. (1963c). Prólogo a la traducción norteamericana. In *Naturaleza, Historia, Dios* (5th ed.). Madrid: Editora nacional.
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. In *Trabajos del seminario Xavier Zubiri. Realitas III-IV* (Vol. IV, pp. 13–43). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones Madrid.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Madrid.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Madrid.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad* (2nd ed.). Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza.

Bibliografía di Julián Marías.

Marías, J. (1949). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1960). Miguel de Unamuno. In *Obras* (7th ed., Vol. V). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1962a). Idea de la metafísica. In *Obras* (Vol. II). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1962b). Introducción a la Filosofía. In *Obras* (2nd ed., Vol. II). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1962c). La estructura de la vida humana. In *Introducción a la filosofía* (Vol. II). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1966). El tiempo que ni vuelve ni tropieza. In *Obras* (3rd ed., Vol. VII). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1967a). Historia de la Filosofía. In *Obras* (4th ed., Vol. I). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1967b). Reflexión sobre un libro propio (Prólogo a la traducción inglesa). In *Historia de la filosofía* (4th ed., Vol. I, pp. XXXIII–XXXVIII). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969a). Ensayos de teoría. In *Obras* (4th ed., Vol. IV). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969b). La Escuela de Madrid. In *Obras* (3rd ed., Vol. V). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969c). La imagen de la vida humana. In *Obras* (3rd ed., Vol. V). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969d). *Obras completas, Vol. I*. Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969e). *Obras completas, Vol. IX*. Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1969f). Prólogo. In *Biografía de Sancho Panza, filósofo de la sensatez*.

Barcelona: Aedos.

Marías, J. (1970a). Análisis de los Estados Unidos. In *Obras* (2nd ed., Vol. VIII). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1970b). *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (1970c). Aparición del hombre. *Homenaje a Xavier Zubiri.*, II, 333–341.

Marías, J. (1970d). Nuevos ensayos de Filosofía. In *Obras* (Vol. VIII). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1974). La retracción a España del europeo Ortega. *Revista de Occidente*, (140), 181–195.

Marías, J. (1982a). Antropología Metafísica. In *Obras* (3rd ed., Vol. X). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1982b). Ortega. Circunstancia y vocación. In *Obras* (Vol. IX). Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1983). Prólogo. In *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Universidad.

Marías, J. (1989a). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (1989b). *Una vida presente. Memorias (1914-1951)* (1a ed., 1a, Vol. I). Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (1989c). *Una vida presente . Memorias (1951-1975)* (Vol. II). Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (2005). *La fuerza de la razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (2010). *Mapa del mundo personal* (5th ed.). Madrid: Alianza.

Bibliografía secundaria.

- Abellán, José Luis. (1972). Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española. *Universidad de Salamanca*, 15, 11–18.
- Abellán, José Luis. (1979). *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro. El siglo XVI* (Vol. II). Madrid: Espasa-Calpe.
- Abellán, José Luis. (1989). *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea. II, De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)* (Vol. V). Madrid: Espasa-Calpe, Madrid.
- Abellán, José Luis. (1991). *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea. III, De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)* (Vol. V). Madrid: Espasa-Calpe.
- Abellán, José Luis, & Mallo, T. (1991). *La Escuela de Madrid. Un Ensayo de Filosofía*. Madrid: Asamblea de Madrid.
- Abreu Abreu, P. M. (1985). José Ortega y Gasset: un madrileño en el mundo y para el mundo.
- Alcalá, Á. (1969). El Unamuno agónico y el sentido de la vida. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 77, 267–301.
- Alonso Fernández, M. (2020). “El hombre no tiene naturaleza”. Un examen de la metafísica orteguiana. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 45(1), 69–85.
- Antúnez Cid, J. (2006). *La intersubjetividad en Xabier Zubiri*. Editorial Pontificia Università Gregoriana. Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Araújo, A. M. (2009). La instalación sexuada: la disyunción varón-mujer. In J. L. Cañas & J. M. Burgos (Eds.), *El vuelo del alción: el pensamiento de Julián Marías* (pp. 177–194). Madrid: Páginas de Espuma.
- Araújo Castro, A. M. (2017). Proyecto vital o de la felicidad en el pensamiento de Julián Marías. *Colección Maestros*, 139–155.

- Arévalo Benito, H. (2016). El joven Rof Carballo y la Escuela de Madrid (Ortega, Morente y Gaos). In *Psicosomática, Medicina y Filosofía. Estudios de Humanidades Médicas en torno al pensamiento de Juan Rof Carballo* (Antonio Pi, pp. 211–236). Colección Humanidades Filosofía y Teología.
- Azorín, Aranguren, Laín Entralgo, Marías, & M. P. (1960). *Experiencia de la vida*. Madrid: Tribuna de la Revista de Occidente.
- Balcárcel, J. L. (2006). Julián Marías in memoriam. Extinción final de la famosa Escuela de Madrid. *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, 14(53).
- Barreiro Gordillo, C. (2015). La recepción del pensamiento de Ortega en la prensa española (años 20). *RIHC: Revista Internacional de Historia de La Comunicación*, 1(5), 143-163.
- Benítez, J. (1984). Reflexiones sobre Julián Marías. *Homenaje a Julián Marías*, 113–117.
- Bueno, M. (1962). Manuel Granell, Ortega y su filosofía. *Revista de Filosofía DIÁNOIA*, 8(8), 318–323.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2016). Vida humana, hombre y persona en Julián Marías: Análisis de una translación conceptual y de sus resultados. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, 4, 27–46.
- Caballero Bono, J. L. (2009). Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable. In J. L. Cañas & J. M. Burgos (Eds.), *El Vuelo Del Alción: El Pensamiento de Julián Marías* (pp. 405–418). Madrid: Páginas de Espuma.
- Calleja Salado, M. (2001). Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 3, 101–119.
- Cañas Fernández, J. L. (2018). *Ciencias de la persona : antropología personalista aplicada*. Madrid: Dykinson.

- Cañas López, S. A. (2005). Vida y obra filosófica de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (106), 537–561.
- Carpintero Capell, H. (1967). *Cinco aventuras españolas: (Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Carpintero Capell, H. (2005). Cervantes y "El Quijote" en la visión de Julián Marías. In *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (pp. 503–528). Madrid: Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Carpintero Capell, H. (2006). Ortega, Cervantes y las meditaciones del Quijote. *Escritos*, 14(33), 390–429.
- Carpintero, H. (2006). Ortega y El "Quijote". Los primeros apuntes. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 23(SE-Estudios), 233–247.
- Castilla Cortázar, B. (2015). La persona, esa "gran realidad". Zubiri y el Personalismo. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, (1), 75–95.
- Castilla Cortázar, B., & López Quintás, A. (1994). *Noción de persona en Xavier Zubiri : una aproximación al género*.
- Chumillas-Zurilla, P. (2017). La vida biográfica de la persona en Julián Marías. *Cuadernos Doctorales de La Facultad Eclesiástica de Filosofía*, 27, 293–371.
- Conill-Sancho, J. (2012). La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *Isegoría*, (46), 167–192.
- Conill, Jesús. (1988). *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Conill, Jesús. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- Conill Sancho, J. (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, 491–513.
- Correa, F. (2008). El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo"

- En torno al problema de Dios": Influencia heideggeriana y camino propio. *Teología y Vida*, XLIX(3), 353–370.
- Cuevas, P. C. G. (2006). Ortega y Gasset ante las derechas españolas. *Revista de Estudios Políticos*, (133), 59–116.
- de la Corte, L. (2006). Empirical structure and personal condition of human life and subjectivity. Remembering Julián Marías. *Estudios de Psicología*, 27(1), 3–8.
<https://doi.org/10.1174/021093906776173135>
- De Llera Esteban, L. R. (2016). Ortega y las Meditaciones del Quijote. *Arbor*, 192(782), 2–13.
- de Nigris, F. (2005). *Libertad y método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- de Nigris, F. (2012). La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger / J. Ortega y Gasset's Vital Reason and M. Heidegger's Existential Analytic. *Ideas Y Valores*, 61(148).
- de Nigris, F. (2016). La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías. *SCIO: Revista de Filosofía*, 12, 77–96.
- de Nigris, F. (2018). Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 35(1 SE-Estudios), 205–232.
- De Nigris, F. (2012). El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 29(2), 625–648.
- del Agua, J. (1984). Introducción: Julián Marías o la continuación de una gran empresa intelectual. *Homenaje a Julián Marías*, 13–20.
- Díaz Díaz, G. (1995). *Hombres y documentos de la filosofía española* (Vol. V. M-N-Ñ). Madrid: Editorial CSIC-CSIC Press.

- Díaz Díaz, G. (2003). *Hombres y documentos de la filosofía española* (Vol. VII. S-Z). Madrid: Editorial CSIC-CSIC Press.
- Díaz, J. A. (2015). Julián Marías y la voluntad. *Discusiones Filosóficas*, 16(27), 163–174. <https://doi.org/10.17151/difil.2015.16.27.10>
- Duque, M. J. M. (2003). La veta mística en el "Cancionero" unamuniano. In A. Chaguaceda (Ed.), *Miguel de Unamuno estudio sobre su obra I: actas de las IV Jornadas unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 18-20 de octubre de 2001* (pp. 81–94). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ellacuría, I. (1976). Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri. *Realitas II, 1974-1975*, 49–137.
- Espinoza Lolas, R. A. (2004). Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?". La crítica de Zubiri a "Sein und zeit." *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 31, 201–249.
- Espinoza Lolas, R. A., Soto García, P., & Durán Allimant, R. (2017). Noología y técnica en Zubiri. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 66(163), 243–260.
- Evans, J. E. (2008). La metáfora de la llaga en Søren Kierkegaard y Miguel de Unamuno: la importancia del sufrimiento en la existencia auténtica. *Cuadernos de La Cátedra Miguel de Unamuno*, 46(1), 13–25.
- Ezcurra, A. V. (2007). Muerte y pervivencia en Unamuno. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 12.
- Fernández, Ó. B. (2009). El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (48), 117–135.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía, Vol I*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía, Vol II*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1973). *Ortega y Gasset : etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix y Barral.

- Fioraso, N. (2018). Españolizar/Europeizar Un panorama sobre la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset. *Otrosiglo*, 2(2), 28–40.
- Fioraso, N. (2020). Un panorama sobre el problema de la «españolización» y la «europeización». *Anuari de La Societat Catalana de Filosofia*, XXX–XXXI(30–31), 103–113.
- Fonck, B. (2010). Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las Obras Completas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (20), 7–19.
- Fourmont Giustiniani, E. (2014). L'École de Madrid et son devenir après la Guerre Civile La Escuela de Madrid y su evolución después de la Guerra Civil. *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, 12.
- Frailé, G. (1972). *Historia de la Filosofía española. Desde la Ilustración*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fueyo, S. A. (1949). Existencialismo español. Ortega y Gasset, Unamuno y Xavier Zubiri. *Saitabi*, 7(31–32), 3–11.
- Garagorri, P. (1958). *Ortega: Una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Garagorri, P. (1968). *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud.
- Garagorri, P. (1970). *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garagorri, P. (1985). *La Filosofía Española En El Siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza.
- García Morente, M. (1945). *Ensayos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gómez Álvarez, N. (2017). *Julián Marías. Metafísico de la persona*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Gómez Álvarez, N. (2019). Julián Marías: metafísico español. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, (17), 105–137.
- Gómez Nogales, S. (1970). Problemas metafísicos de la personalidad. *Homenaje a Xavier*

Zubiri., 1, 713–729.

- Gonçalves, A. F., & Siviero, J. M. (2009). Ética E Pessoa humana segundo O raciovitalismo hispânico: Contribuições da filosofia de Julián marías. *Ideas Y Valores*, 58(140), 53–71.
- González, A. (1997). El problema de la alteridad en Ortega. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (58), 373–394.
- González, A. (2015). Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(266 Extra), 353–367.
- González de Cardenal, O. (1996). Laudatio académica. Dr. Julián Marías Aguilera. In *Doctorado Honoris Causa, Dr. Pedro Laín Entralgo. Dr. Julián Marías Aguilera*. (pp. 35–67). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Labor.
- Gracia, D. (2013). El puesto del hombre en la realidad. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 611–643.
- Gracia Guillén, D. (2004). *Fundamentación y enseñanza de la bioética* (2nd ed.). Bogotá: El Búho.
- Gracia Guillén, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Gutiérrez-Pozo, A. (2012). La Vida a humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset. *Trans/Form/Acao*, 35(3), 81–96.
<https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000300005>
- Gutiérrez Pozo, A. (2012). Filosofía y poesía en sentido postrágico: Ortega, Heidegger y Adorno. *Kriterion: Revista de Filosofía*, 53(125), 231–250.
- Guy, A. (1983). *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos.
- Hamling, A. (2003). Tolstoi, Unamuno y el existencialismo cristiano. *Cuadernos de La Cátedra Miguel de Unamuno*, (38), 91–105.
- Henares, D. (1991). *Hombre y sociedad en Julián Marías*. Albacete: Universidad de

Murcia.

- Herranz Pérez, M. (2004). Ortega y los retos de la filosofía española. In *Concordantia ortegiana : concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia / Javier Fresnillo Núñez*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Laín Entralgo, P. (1953). Zubiri, en el pensamiento español. *Homenaje a Xavier Zubiri*, 139–152.
- Laín Entralgo, P. (1986). El estilo literario de Zubiri. *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, (11–16).
- Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid). Espasa-Calpe.
- Lázaro Quintero, M. A. (2020). La educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías. Una reflexión en el contexto colombiano. *Perseitas*, 8, 51-74 |.
<https://doi.org/https://doi.org/10.21501/23461780.3501>
- Lolas, R. E., Costa, P. A., & Abarzúa, E. V. (2013). Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo. *Arbor*, 189(760), 17.
- López Quintás, A. (1970). *Filosofía española contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- López Quintás, A. (1974). La metafísica de Zubiri y su proyección al futuro. *Realitas I, Trabajos 1972-1973*, 457–456.
- López Quintás, A. (1976). La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación. *Realitas II, 1974-1975*, 447–542.
- López Quintás, A. (1979). La racionalidad propia del arte. Creatividad y acceso a lo real. *Realitas III-IV, 1976-1979*, 151–235.
- Malishev, M. L., & Herrera, J. (2010). José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida. *Eidos. Revista De Filosofía De La Universidad Del Norte, México*, (12), 214–235.
- Marquínez Argote, G. (2004). Actualidad de Zubiri en América Latina. *Cuadernos de*

Filosofía Latinoamericana, 25(91), 4.

Molina García, D. (2006). Realidad y ser: Una lectura comparada de Zubiri y Heidegger.

Thémata, 36, 153–170.

Nicol, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos.

Nigris, F. de. (2020). El estilo de Adán, primer artista y primera obra de arte. Metafísica y

estética en el nacimiento de la razón vital de Ortega. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75(286 Extra SE-Artículos), 1079–1112.

<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.004>

Ochoa de Michelena, F. J. (2007). La europeización de España desde la cultura y las categorías del juicio. Reflexiones en torno a Ganivet, Unamuno y Ortega.

BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales, (8), 193–213.

Olaizola, J. L. (1995). Prólogo de Julián Marías. In *Las bienaventuranzas hoy*. Barcelona:

Planeta.

Orringer, N. (2001). Don Pedro Lain Entralgo: In Memoriam. *The Xavier Zubiri Review*, 3,

5–6.

Orringer, N. R. (1985). *Unamuno y Los Protestantes Liberales (1912)*. Madrid: Gredos.

Parente, L. M. G. (2016). Premessa. In L. M. G. Parente (Ed.), *La scuola di Madrid. La filosofia spagnola del XX secolo*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.

Pastor, A. G. (2019). La persona como ser en relación en el pensamiento de Julián Marías.

Quién: Revista de Filosofía Personalista, 10, 204–209.

Pellicani, L. (1971). *Antropología ed etica di Ortega y Gasset*. Napoli: Guida.

Pérez Duarte, J. (2016). La imaginación en el pensamiento de Julián Marías. *SCIO: Revista*

de Filosofía, 12, 125–143.

Pintor-Ramos, A. (1983). El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri.

Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 10, 55–78.

Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*.

- Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (1994a). En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21, 245–284.
- Pintor-Ramos, A. (1994b). *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (2002). *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pintor-Ramos, A. (2009). La concepción zubiriana de la filosofía. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36, 427–496.
- Pintor Ramos, A. (1982). Ni intelectualismo ni sensismo. inteligencia sentiente. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 9, 201–218.
- Pintor Ramos, A. (1983). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (2nd ed.). Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca.
- Pintor Ramos, A. (1996). *Xavier Zubiri : (1898-1983)* ([1a. ed.]). Madrid: Ediciones del Orto.
- Ponzio, P. (2015). La experiencia como paradigma del nexo entre el hombre y Dios. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(266), 413–424.
- Ponzio, P. (2020). Re-legazione e volontà di verità: lo spazio della libertà di fronte al «potere del reale» nel pensiero di X. Zubiri. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75(286 Extra SE-Artículos), 1169–1187.
<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.008>
- Pose Varela, C. A. (2001). El problema de la libertad en X. Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21, 191–192.
- Reñón, L. V. (2003). La suerte de la lógica en la “Escuela de Madrid”: notas sobre una desgracia. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 28(1), 33–58.
- Riaza, M. (1984). La «Historia de la filosofía» como fundamento. *Homenaje a Julián*

- Marías*, 589–599.
- Russo, Maria Teresa. (2003). La riflessione antropologica nella filosofia spagnola della seconda metà del novecento. *Paradigmi*, 21(63), 603–633.
- Russo, Maria Teresa. (2012). *Corporeità e relazione: temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Editore.
- Russo, Maria Teresa. (2016). *Alla ricerca del bene e del meglio: Etica ed educazione morale in Julián Marías*. Roma: Armando Editore.
- Russo, María Teresa. (2009). Antropología de la técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento italiano. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65(1/4), 619–628.
- Sáez Cruz, J. (1992). Distinción entre mundaneidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, 19, 313–362.
- Salmerón Jiménez, M. A. (1998). Unamuno, precursor del existencialismo. *La Palabra Y El Hombre*, (106), 105–120.
- San Baldomero Úcar, J. M. (1999). El significado de la vida y la filosofía de Xabier Zubiri (1898-1983) In memoriam en el centenario de su nacimiento. *Príncipe de Viana*, 60(218), 705–756.
- Sánchez, J. L. (2016). Las categorías antropológicas de Julián Marías. *SCIO: Revista de Filosofía*, 12, 159–176.
- Sánchez Muñoz, R., & Chávez Báez, Román Alejandro. García Pérez, S. (2018). Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset. *Elementos*, (109), 13–18.
- Savignano, A. (1996). *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma-Bari: Laterza.
- Savignano, A. (2005). *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Genova-Milano: Marietti.
- Savignano, A. (2010). Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX. *Servicio de Publicaciones de La Universidad de Navarra*, (39), 1–143.

- Savignano, A. (2016). *Storia della filosofia spagnola del XX secolo*. Brescia: Morcelliana.
- Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. RIL editores.
- Soler Planas, J. (1971). ¿Es original el pensamiento filosófico de Julián Marías? *Mayurqa*, 5, 57–74.
- Soler Planas, J. (1973). *El pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Revista de Occidente.
- Soto García, P., & Espinoza Lolas, R. (1970). Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(266), 435–457.
- Tejero, J. M. C. (2014). El acceso del hombre a Dios en la obra de José Ortega y Gasset y Alphonse Graty según Julián Marías. *Salmanticensis*, 61(2), 249–272.
- Terricabras, J.-M. (2012). Introduction. In *Three Spanish Philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora* (pp. 1–8). New York: SUNY Press.
- Ullán, A. S. (2003). El "Cristo de Velázquez" como única vía de acceso a Dios. In A. Chaguaceda (Ed.), *Miguel de Unamuno estudio sobre su obra I: actas de las IV Jornadas unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 18-20 de octubre de 2001* (pp. 37–49). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Vargas Abarzúa, E. (2018). El "realismo científico" a la luz de Xavier Zubiri. *Ideas y Valores*, 67(167), 177–198.
- Vayá Menéndez, J. (1966). Unamuno, filósofo existencial. *Convivium*, (21), 287–298.
- Villa Sánchez, J. A. (2008). La actualidad de lo real en Zubiri. *La Lámpara de Diógenes: Revista Semestral de Filosofía*, 9(16), 61–80.
- Villacorta, C. E. (2000). Unas lecciones de metafísica de Ortega y Gasset. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (73), 75–94.
- Viteri Bazante, F. B., & Posada Gómez, E. A. (2018). Miguel de Unamuno: una comprensión de su pensamiento en torno a la agonía y la muerte. *Pensamiento*.

Revista de Investigación e Información Filosófica, 73(278 SE-Artículos), 1091–1114.

Willis, R. (1984). Sancho Panza: Prototipo para la novela moderna. In G. Haley (Ed.), *El Quijote de Cervantes* (pp. 320–338). Madrid: Taurus.

Altre opere consultate.

Aristotele. *Metafisica*.

Agostino, S. (1987). *La trinità* (2nd ed.). Roma: Città Nuova.

Agostino, S. (1994). *Le confessioni* (5th ed.). Milano: BUR.

Alonso, D. (1984). Sancho-Quijote: Quijote-Sancho. In G. Haley (Ed.), *El Quijote de Cervantes* (pp. 313–319). Madrid: Taurus.

Barrio, J. F. (1989). Kierkegaard en español. *Azafea: Revista de Filosofía*, (2), 211–234.

Berti, E. (2006). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele. 10 lezioni*. (I. Yarza, Ed.). Roma: Edusc.

Berti, E. (2017). *Introduzione alla metafisica* (13th ed.). Torino: UTET.

Boethi, A. M. T. S. (1570). De duabus naturis et una persona Christi. Adversus Eutychen & Nestorium Liber quartus um commentariis Gilberti Porretae. In *Anitii Manlii Severini Boethi. Philosophorum et theologorum principis opera*. (pp. 1203–1219). Basileae: Henricpetrina.

Cervantes Saavedra, M. de. (2004). *Don Quijote de la Mancha* (Ed. del IV). Madrid: Alfaguara.

D'Aquino, T. (2017). *L'ente e l'essenza*. Milano: Bompiani.

de Avila, T. (1967). Poesias. In *Obras completas de Santa Teresa*. (2nd ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Fabris, A. (2000). *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.

Guillén, J. (1984). Vida y muerte de Alfonso Quijano. In G. Haley (Ed.), *El Quijote de Cervantes* (pp. 303–312). Madrid: Taurus.

- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo* (11th ed.). Milano: Longanesi.
- López Quintás, A. (1993). *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC.
- Pontificia Commissione Biblica. (2019). *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. (Pontificia Commissione Biblica, Ed.). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Reale, G. (1997). *Aristotele. Metafisica*. Milano: Rusconi.
- Reale, G. (2004). *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*. Milano: Bompiani.
- Romero Flores, H. R. (1951). *Biografía de Sancho Panza : filósofo de la sensatez*. Barcelona: Aedos.
- Savignano, A. (2017). *Vita di Don Chisciotte e Sancio, e altri scritti sul Chisciotte*. Milano: Bompiani.
- Severino, E. (1994). *Heidegger e la metafisica*. Milano: Adelphi.
- Severino, E. (2011). *Gli abitatori del tempo*. Milano: BUR.
- Socrate, M. (1998). *Il riso maggiore di Cervantes : le opere e i tempi*. Firenze: La nuova Italia.