

# Una prospettiva trascendentale. Sul concetto di “diafano” ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* di Xavier Zubiri

FRANCESCO MARRONE\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1425>

## ABSTRACT

Ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri elabora per la prima volta una interpretazione complessiva dell'ontologia aristotelica. Implicita nei suoi lavori giovanili (a partire da *Naturaleza, Historia, Dios* sino a *Sobre la esencia*), la problematica metafisica diviene in questo scritto l'oggetto di una indagine frontale che porta il filosofo spagnolo a circoscrivere il peculiare genere di conoscenza che la metafisica presuppone e a individuare il suo oggetto in ciò che egli definisce il “diafano”. Questa indagine permette di valorizzare a) il portato trascendentale dell'interpretazione zubiriana della metafisica; b) l'interpretazione del diafano come un principio essenzialmente noetico; c) la profonda influenza che la filosofia scolastica e la fenomenologia hanno esercitato, in maniera diversa eppure complementare, nella formazione del pensiero di Zubiri.

In *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri elaborates for the first time a comprehensive in-terpretation of Aristotle's ontology. Implicit in his early works (from *Naturaleza, Historia, Dios* to *Sobre la esencia*), the metaphysical problem becomes in this work the object of a direct investigation leading the Spanish philosopher to circumscribe the peculiar kind of knowledge that metaphysics presupposes and to identify the “diaphanous” as its ob-ject. This investigation allows us to put an emphasis on a) the transcendental nature of Zubiri's interpretation of met-aphysics; b) the interpretation of the “diaphanous” as an essentially noetic principle; c) the far-reaching influence that scholastic philosophy and phenomenology have exerted, in different yet complementary ways, in the development of Zubiri's thought.

---

\* Francesco Marrone è ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

Nel quadro della produzione di Xavier Zubiri – imponente, com'è noto, sia per mera quantità sia per profondità speculativa – un testo di primo rilievo è senza dubbio costituito da *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Elaborato nel quadro di un corso di lezioni tenuto tra il 1969 e il 1970 presso la Sociedad de Estudios y Publicaciones (che Zubiri fonda nel 1947, dopo aver lasciato l'Università di Barcellona), questo scritto è stato pubblicato postumo dalla Fondazione Zubiri nel 1994<sup>1</sup>. Si tratta per evidenti ragioni di uno dei testi della maturità del pensatore spagnolo – forse, addirittura, del testo in cui Zubiri espone con maggiore chiarezza, e soprattutto in forma sistematica, l'idea di metafisica che era venuto elaborando negli anni precedenti, a partire dalla riflessione condotta al principio degli anni Sessanta in *Sobre la esencia*.

D'altro canto, che l'interesse per la metafisica costituisse per Zubiri l'essenza dell'attività filosofica è poco più che un truismo<sup>2</sup>: l'intero corpus del filosofo spagnolo – da *Naturaleza, Historia, Dios* sino a *Inteligencia sentiente* – si presenta di fatto come il reiterato tentativo di chiarire la natura di quella “funzione trascendentale”<sup>3</sup> (o metafisica, appunto) che per il filosofo spagnolo è il cuore pulsante del discorso filosofico. Metafisica e trascendentalità, infatti, costituiscono ai suoi occhi l'autentica sfida del pensiero – il tema univoco al quale è possibile ricondurre, per una sorta di riferimento analogico, ogni altra problematica filosofica. È proprio a questi temi – metafisica e trascendentalità, concepiti ormai in endiadi – che Zubiri dedica *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Quel che egli intende fare (per la prima volta) con questo scritto è tematizzare frontalmente, nel quadro di un approccio sinottico, la tensione metafisica che caratterizza l'intero corpus dei suoi scritti.

---

<sup>1</sup> Sulla biografia di Zubiri, cfr., tra gli altri, J. L. Alvarado Pisani, *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, in *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. Seminario Zubiri-Ellacuría, Dirección de Cultura UCA, Managua 1993, pp. 117-128; C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*, Ediciones Edinford S.A., Málaga 1992; J. Corominas / J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.

<sup>2</sup> Sul rapporto tra filosofia e metafisica in Zubiri, cfr., tra gli altri, F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafísica in Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 77-80.

<sup>3</sup> Sulla “funzione trascendentale”, oltre ai principali contributi sul realismo zubiriano (su cui si veda *infra*, la nota n. 5), cfr. A. Del Campo, *La función transcendental de la filosofía de Zubiri*, in *Realitas I*, 1972-1973, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 141-157.

Quel che cambia con *Los problemas fundamentales* – ma lo stesso, per analogia, vale anche nel caso di *Estructura de la metafísica* – è il compito che Zubiri ora si attribuisce: egli non mira più semplicemente a mostrare in che modo la metafisica costituisca l'ossatura implicita e presupposta del suo realismo, come nel tentativo di individuarne il principio estrinseco, ma tenta di mettere a tema la stessa *essenza* della metafisica come nucleo fondante di *ogni* filosofia e di *ogni* realismo. È come se – dopo aver fornito una *descrizione* della funzione che la metafisica ha esercitato nel quadro dell'elaborazione del suo realismo critico<sup>4</sup>, Zubiri sentisse l'esigenza di mettere a tema quella istanza fondativa che il suo pensiero incessantemente chiamava in causa, ma di cui, tuttavia, egli non si era mai occupato in maniera sistematica e frontale. Per il filosofo spagnolo, in altri termini, non si tratta più di mostrare in che modo la metafisica dispensi al suo realismo una giustificazione epistemica, ma di interrogarsi piuttosto sull'essenza o natura della stessa scienza metafisica, a sua volta intesa come l'autentica “condizione di possibilità” di qualsivoglia intrapresa filosofica.

Il corso intitolato *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* risponde esattamente a questa nuova esigenza del pensiero zubiriano: esso propone per la prima volta in forma sistematica una riflessione dichiaratamente finalizzata alla definizione dello statuto e dell'essenza della metafisica. Ma cos'è, per Zubiri, la metafisica?<sup>5</sup> E in che senso essa costituisce il fonda-

---

<sup>4</sup> La letteratura sul realismo di Zubiri è consistente. Tra i contributi più rilevanti si possono consultare con profitto G. Gómez Cambres, *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991; A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993; A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007; R. Espinoza Lolas, *Realidad y ser en Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2013; D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017; P. Ponzio, *Cosa-sentido e cosa-realidad. Xavier Zubiri e la metafisica della realtà*, in «Quaestio», 18 (2018), pp. 325-342.

<sup>5</sup> Sul progetto metafisico di Zubiri si dovrebbe consultare la gran parte dei contributi sul concetto zubiriano di realtà e sul realismo. Per una introduzione alla questione si vedano, tra gli altri, A. Pintor-Ramos, *Zubiri: una Metafisica en la Edad Postmetafísica*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 71 (2015), pp. 307-326 e P. Ponzio, *La realtà come metafisica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 17-35. Sul concetto di metafisica così come è elaborato ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 73-77; J. Calderón Calderón, *La libertad como fun-*

mento implicito del realismo che il filosofo basco era venuto formulando nell'arco di un ventennio (a partire dai suoi primi scritti degli anni Quaranta)? A questi interrogativi Zubiri intende rispondere nel quadro di una indagine di ampio respiro, nella quale giungerà a elaborare quel concetto di *diafano* che è la chiave di volta della sua interpretazione della scienza prima, e che costituisce l'oggetto di cui la presente ricerca tenterà di occuparsi tematicamente.

Nondimeno, prima di affrontare la problematica del *diafano*, è forse opportuno richiamare le principali articolazioni dell'interpretazione zubiriana della metafisica. Conformemente alle diverse (ma non sempre immediatamente coerenti) indicazioni aristoteliche, la scienza metafisica è per Zubiri una scienza *prima, universale e fondativa*. Nessuna tensione o ambiguità, tuttavia, abita questa sua interpretazione: la metafisica è per lui "scienza prima" nella misura in cui costituisce il fondamento universale di ogni altra scienza reale. Il suo primato coincide di fatto con la sua universalità, che a sua volta si qualifica come il peculiare fondamento che giustifica ogni scienza particolare.

In quanto scienza universale, fondativa e prima, la metafisica è caratterizzata per Zubiri da quel che egli definisce la sua *ultimidad radical*<sup>6</sup>: la metafisica è ai suoi occhi la radice ultima, o ancora la condizione di possibilità di ogni scienza e di ogni sapere che si proponga di indagare il reale. Ogni conoscenza della realtà, se è autentica, termina infatti con un'apprensione *metafisica* delle cose, la quale ha la precisa funzione di far emergere la radice ultima della loro visibilità (dove, appunto, l'espressione *ultimidad radical*).

In che senso, però, la metafisica – pur qualificandosi per principio come scienza prima e fondamentale – è di fatto il termine *ultimo* dell'articolato processo che permette all'io di accedere alla realtà? Non è forse contraddittorio considerare la metafisica come una scienza prima e fondamentale, e poi con-

---

*damento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 25-26. In generale, sulla natura metafisica del pensiero di Zubiri, cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 15-18; A. Pintor-Ramos, *Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 36 (2009), pp. 321-368; P. Ponzio, *La realtà come metafisica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, cit., *passim*.

<sup>6</sup> Per questa espressione, cfr. il testo citato nella nota successiva. Su questa *ultimidad radical* della metafisica mi permetto di rinviare a F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit.

cedere, contestualmente, che la conoscenza che essa giustifica si produce all'esito di un processo di cui essa è in un certo senso il termine? Agli occhi di Zubiri non vi è a tal proposito alcuna contraddizione: la metafisica è per lui prima e fondamentale proprio in virtù della sua *ultimidad radical*. Anzi, essa può costituire la radice e il fondamento di ogni altra conoscenza della realtà nella misura in cui, nelle cose, essa costituisce appunto l'ultimo residuo della loro conoscibilità.

Una tale conciliazione chiama in causa l'interpretazione complessiva che Zubiri elabora della scienza prima. La metafisica consiste ai suoi occhi in un superamento dell'orizzonte del realismo ordinario nella direzione di un *allende* che costituisce ai suoi occhi il fondamento della realtà cosale (in quanto conoscibile)<sup>7</sup>. Elaborare una conoscenza metafisica della realtà significa per Zubiri *trascendere* l'ambito della cosalità ordinaria, che egli considera ovvia perché immediatamente nota<sup>8</sup>, al fine di attingere l'al-di-là delle cose, l'*allende* che costituisce la radice e l'origine della loro visibilità. Al pari della conoscenza ordinaria, dunque, la metafisica è anch'essa una "conoscenza di cose": delle cose, tuttavia, essa non pretende di conoscere i tratti propri e determinati, ma di circoscrivere, superando il limite della singolarità, la ragione che le rende conoscibili in quanto tali.

Così intesa, l'essenza della metafisica, per Zubiri, consiste nella *trascendenza*. La metafisica si attribuisce il compito di oltrepassare – di trascendere, appunto – la conoscenza ordinaria nella direzione del residuo che si nasconde

---

<sup>7</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, p. 17: "Por lo que se refiere a la primera parte de la palabra, *metá* significa que la metafísica apunta a algo que está 'allende'. Busca una ultimidad radical en el sentido de estar allende. Y, si se quiere emplear un vocablo, que naturalmente no voy a justificar ahora porque lo vamos a utilizar en un sentido más o menos corriente, diremos que 'metá' significa transcender, estar allende. Este allende es lo que busca la metafísica en lo que tiene de 'metá'; transcender. Entonces, hay obligación de decir en qué consiste este 'allende'". Sulla metafisica come oltrepassamento, nella direzione di un *allende*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y trascendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 75-76; R. Espinoza Lolas, *Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"*, in «The Xavier Zubiri Review», 5 (2003), pp. 53-57; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 60-61.

<sup>8</sup> Sul tema dell'ovvietà e il suo rapporto alla trascendenza mi sia permesso di rinviare a F. Marro-ne, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 84-91.

al di là delle determinazioni di cui ogni singola cosa è portatrice. La metafisica, definita a partire dal *transcensus* che pone in essere, è quindi conoscenza di ciò che costituisce l'*ultimidad radical* delle cose: l'ultima istanza e la radice della loro realtà. Per una sorta di paradossale inversione, la conoscenza che la metafisica rende possibile è a un tempo ultima e prima, derivata eppure originaria. La conoscenza metafisica è *ultima* (e "radicalmente ultima") nella misura in cui incarna quel livello del sapere al quale l'io accede *dopo* aver oltrepassato, dunque trasceso, le determinazioni individuali delle cose nelle quali si imbatte d'ordinario<sup>9</sup>. È invece fondativa e originaria nella misura in cui quella conoscenza *ultima* costituisce a sua volta la condizione preliminare e prima di ogni altra conoscenza, il "fondo di visibilità" che rende possibile qualsivoglia esperienza della realtà cosale e delle sue determinazioni.

In ragione di questa sua duplicità, la metafisica è per sua natura oltrepassamento e trascendenza<sup>10</sup>: la sua funzione è quella di superare le determinazioni della realtà cosale nella direzione del *fondo* che le rende intelligibili. Al tempo stesso, però, questo superamento che essa opera non comporta mai un abbandono della realtà: quel che la metafisica supera o trascende non è la realtà, ma la pluralità di determinazioni cosali che finisce per oscurare il reale (invece di renderlo pienamente intelligibile). La metafisica trascende dunque la "realtà cosale" per accedere al cuore del *reale* – per scoprire ciò che garantisce come dall'interno la sua intelligibilità e la sua visibilità.

L'oltrepassamento posto in atto dalla metafisica non è dunque una fuoriuscita dal realismo, ma un suo necessario approfondimento<sup>11</sup>.

Questa interpretazione *realistica* dell'essenza della metafisica chiede all'interprete uno sforzo ulteriore. Dopo aver individuato nel *transcensus* l'essenza del discorso metafisico, dopo aver compreso la necessità di oltrepassare l'ovvietà delle cose nella direzione del fondamento del loro essere e della

---

<sup>9</sup> Cfr. F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 82-84.

<sup>10</sup> A proposito del vincolo che tiene assieme l'istanza metafisica e la trascendenza, cfr. ad esempio X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: "La metafísica es un trascender: ir allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son".

<sup>11</sup> Su questo, cfr. ancora F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 88-91.

loro visibilità, si tratta infine di domandarsi in cosa consista effettivamente quel *diafano* che per Zubiri è a un tempo l'oggetto precipuo della metafisica e il fondo nel quale si radica l'essere di ciascuna cosa.

### *Il diafano e il trascendentale*

Questa preliminare caratterizzazione della metafisica richiede che si chiarisca in maniera più approfondita cosa sia il "diafano" e quale sia la funzione che Zubiri attribuisce a questo principio. Prima di affrontare questa nuova fase della riflessione di Zubiri sull'oggetto della metafisica conviene richiamare in estrema sintesi le due principali tesi sinora tematizzate.

In primo luogo, l'oggetto della metafisica è per Zubiri il diafano, vale a dire ciò che è per definizione immanente alle cose e che tuttavia l'io non conosce, al modo delle altre qualità, nel quadro della conoscenza ordinaria. Il diafano è nelle cose, non al di là di esse (come le conoscenze dispensate dalle scienze particolari<sup>12</sup>); eppure esso non esibisce all'io la medesima opacità che caratterizza gli oggetti nella conoscenza ordinaria<sup>13</sup>. In secondo luogo, posto che l'essenza della metafisica è di trascendere e oltrepassare la conoscenza ordinaria (come non manca di chiarire il suo etimo greco), si deve dire che essa pone in essere un *transcensus* del tutto peculiare. La metafisica non trascende le cose nella direzione di una realtà ulteriore, ma punta ad attingere – nella conoscenza della cosa e persistendo in essa – un contenuto che non è immediatamente dato nell'incontro dell'io con la realtà cosale<sup>14</sup>.

Da queste tesi emerge che la conoscenza metafisica si occupa di un intelligibile che, seppur inapparente, è tuttavia nelle cose – un dato che, nelle cose,

---

<sup>12</sup> Sul rapporto tra la metafisica e le scienze particolari cfr. ancora F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 87-88.

<sup>13</sup> X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 19: "Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo *diáfano* no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos".

<sup>14</sup> *Ibid.*: "Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo *diáfano*, a aquello que por su diafanidad está inserito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales".

definisce interamente la loro cosalità. Il diafano costituisce così una sorta di fondo comune che tiene assieme le differenti manifestazioni delle cose, i loro modi di apparire, nel quadro della conoscenza ordinaria. Ma se così è, come non manca di rilevare Zubiri, il diafano è trascendentale: esso è infatti ciò che trascende le cose e la loro conoscenza immediata senza tuttavia collocarsi al di fuori di esse<sup>15</sup>. Ciò che definisce l'oggetto della metafisica come un termine trascendentale, di conseguenza, è precisamente l'immanenza del diafano<sup>16</sup> – il fatto che la diafanità non si qualifica come un superamento o un oltrepasamento delle cose nella direzione di una qualche esteriorità, ma come l'approfondimento verticale della loro natura e della conoscenza che l'io ne consegue d'ordinario. A rigor di termini, l'*allende* preso di mira dalla metafisica non è “nulla di trascendente” in senso stretto: esso non rinvia ad una regione eminente della realtà cosale (o ad una cosa che ecceda ogni altra quanto a perfezione o compiutezza), ma designa unicamente quell'istanza che, seppur non percepita d'ordinario, è tuttavia essenziale nella costituzione delle singole cose e, in generale, della loro cosalità. In un certo senso e paradossalmente, quindi, quello che pone in essere la metafisica è un “*transcensus* senza trascendenza”.

Così posta, la questione acquista una profondità inedita. Non si tratta più di rintracciare, al di là delle cose, il termine oggettivo del processo di oltrepasamento posto in atto dalla metafisica, ma di comprendere che cosa – nelle cose stesse, e non fuori o al di là di esse – possa costituire l'oggetto proprio della

---

<sup>15</sup> *Ibid.*: “En este sentido decimos – lo explicaré inmediatamente – que lo diáfano es ‘*transcendental*’. Es lo transcendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias”.

<sup>16</sup> Al diafano come trascendentale fa riferimento A. Pintor-Ramos, *La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri*, in M. J. Vázquez (ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidad de Santiago de Compostela, Compostela 2007, p. 403. Sulla trascendentalità e i trascendentali in Zubiri – non, però, in riferimento a *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* – cfr. J. M. López García, *La transcendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri*, in «*Éndoxa*» (Series Filosóficas), 29 (2012), pp. 165-194. Sull'ordine trascendentale, invece, cfr. J. Arellano, *La idea del orden transcendental*, in «*Analecta Husserliana*», 29 (1990), pp. 275-284; B. Castilla de Cortázar, *El orden transcendental en Xavier Zubiri*, in «*Anales de la Real Academia de Doctores*», 6 (2002), pp. 19-46; J. A. Villa Sánchez, *El orden transcendental en Zubiri*, in «*Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*», 54 (2012) 158, pp. 19-52.

considerazione metafisica. Una volta individuato nel diafano l'oggetto metafisico per eccellenza, occorre infatti interrogarsi sulla sua natura, per comprendere infine in che senso e in che modo il diafano eserciti nella realtà cosale la funzione trascendentale che Zubiri gli attribuisce.

Che cos'è dunque il diafano? In primo luogo, per Zubiri, il diafano designa un'istanza di mediazione. Il diafano è ciò che permette di vedere, o che lascia vedere, allo stesso modo in cui un cristallo permette di vedere ciò che sta al di là di esso. Nella sua prima accezione, quella più ordinaria, il diafano indica ciò che Zubiri definisce l'*a través de*, vale a dire il processo per cui vi è qualcosa, nelle cose, che lascia trasparire ciò che le cose sono e i modi del loro essere. Il diafano, preso in questa accezione, "lascia vedere" – si limita cioè a non-occultare la cosa, in modo tale che l'io possa attingere la *sua* manifestazione propria. Così inteso, il diafano ha una funzione di semplice mediazione, caratterizzata da una trasparenza che, se è vero che non occulta la realtà cosale, è pur vero che neppure contribuisce attivamente a manifestarla. "Lasciar vedere" – è questo il senso dell'attraversamento suggerito dalla prima accezione del diafano<sup>17</sup>.

Il diafano non è però solo questo. La sua funzione, in realtà, non è di semplice e nuda mediazione. Secondo Zubiri, il diafano non semplicemente "lascia vedere", ma, in senso stretto, "fa vedere" la realtà delle cose. La sua natura prismatica contribuisce attivamente alla manifestazione delle cose, rendendola *a priori* possibile. Così inteso, il diafano si vede riconosciuta una funzione costitutiva: esso legittima e giustifica la manifestazione delle cose – è ciò che permette all'io di vedere le cose, di imbattersi in esse, e alle cose di andare incontro all'io emergendo da un fondo invisibile<sup>18</sup>. Se così è, però, è chiaro che la visibilità, per Zubiri, trova il suo ultimo fondamento non già nelle cose stesse, considerate quali oggetti della conoscenza ordinaria, ma in quel diafa-

---

<sup>17</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 19: "Diafanidad, por un lado, significa que es algo como un cristal a través del cual vemos el objeto que está al otro lado de lo diáfano. En este sentido, diáfano envuelve el momento de '*a través de*', transparente".

<sup>18</sup> Ivi, pp. 19-20: "Pero tiene un segundo momento; *a través de* no es simplemente que está a través, sino que en una o en otra forma, precisamente porque es diáfano, no solo *deja* ver, sino que *hace* ver lo que esta del otro lado. No se trata simplemente de una especie de transcurso sin obstáculos de un rayo de luz, sino de hacer efectivamente posible la vision de lo que esta del otro lado. Los cristales no solo no impiden ver lo que esta del otro lado, sino que, precisamente por su diafanidad, hacen ver lo que esta del otro lado".

no che – in esse, nella forma dell'immanenza – rende possibile la loro manifestazione. Nelle cose che l'io conosce d'ordinario vi è qualcosa che non si lascia ricondurre alla cosalità normalmente percepita – qualcosa che, insistendo nella realtà cosale, la rende visibile a un io che altrimenti non potrebbe veramente conoscerla.

La funzione trascendentale del diafano, in Zubiri, sta precisamente in questa priorità che il diafano conserva rispetto a qualsivoglia forma della manifestazione. Il diafano è per Zubiri la preconditione essenziale perché si dia una conoscenza ordinaria delle cose e, di conseguenza, una loro ordinaria manifestazione. Eppure, come suggerito in precedenza, il diafano non costituisce immediatamente l'oggetto di una conoscenza distinta. Esso opera quale preconditione di ogni conoscenza – come il fondo trascendentale che giustifica ogni apparizione di cosa – ma non è esso stesso 'cosa' accessibile nel quadro della conoscenza ordinaria. D'altro canto, tuttavia, pur nella sua qualità di preconditione trascendentale, il diafano non è destinato a restare ignoto.

In una terza accezione, infatti, il diafano diviene a suo modo l'oggetto di una conoscenza; ma è evidente che non si tratta mai né mai può trattarsi di quella conoscenza ordinaria in virtù della quale l'io si imbatte nel mondo e nelle cose che lo abitano. In tal senso, secondo Zubiri, il diafano non è soltanto un'istanza mediatrice che “lascia vedere” il mondo (e che nella sua trasparenza non impedisce che le cose si manifestino), non è soltanto ciò che “fa vedere” la realtà cosale (e che rende possibile la sua manifestazione dispensandole quel fondamento di visibilità di cui sarebbe altrimenti sprovvista) – il diafano è anche, a sua volta, un oggetto conoscibile<sup>19</sup>. Ignoto alla conoscenza ordinaria, che pretenderebbe di rappresentarlo in quanto tale, il diafano si offre nondimeno all'io nella forma immanente della “condizione di visibilità”.

Se le cose si manifestano e sono visibili è perché l'io, nelle cose, scorge la condizione della loro visibilità – il diafano, appunto. Per quanto paradossale possa apparire, questa tesi costituisce la chiave di volta del concetto di metafisica che Zubiri elabora in apertura de *Los problemas fundamentales de la me-*

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 20: “En un tercer momento, lo diáfano no solo es aquello a través de lo cual se ve, no solamente es lo que nos hace ver, sino que en una o en otra forma es lo que constituye lo visto. Esto, que puede parecer una paradoja, es la verdad”. Sul diafano come “visto” cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., p. 60.

*tafisica occidental*. La paradossalità di questa tesi è però solo apparente: evapora non appena si distingue, come fa evidentemente Zubiri, la conoscenza ordinaria delle cose e le conoscenze concomitanti che essa implica. Ignoto quale oggetto a sé stante, il diafano è quel contenuto oggettivo presupposto che accompagna ogni “rappresentazione di cosa”, che in ogni conoscenza è implicito e quindi sempre conosciuto<sup>20</sup>. In questo il diafano è veramente trascendentale: nel fatto che nessuna cosa può esser conosciuta se non nella misura in cui esso ne assicura la visibilità. Il diafano può dunque essere a un tempo, e senza contraddizione, inconoscibile e conosciuto: inconoscibile come “cosa distinta” nel quadro della conoscenza ordinaria, esso può esser conosciuto grazie a quella peculiare conoscenza, pur difficile e radicale, che dispensa la metafisica.

Questa impostazione non investe unicamente la noetica, ma ha almeno un’importante ricaduta ontologica. Il diafano – come rilevato in precedenza – non costituisce l’oggetto di una conoscenza a sé stante, numericamente distinta dalla conoscenza che l’io ha d’ordinario delle singole cose. Ma come non possiede una conoscibilità separata, allo stesso modo non è ontologicamente distinto dalle cose con le quali e nelle quali è conosciuto. La natura trascendentale che Zubiri attribuisce al diafano non riguarda dunque unicamente la *conoscenza* delle cose, ma anche l’*essere* di cui esse sono dotate *ad extra*. Il diafano designa nella realtà l’essere stesso delle cose in quanto sussiste in esse il fondamento della loro visibilità. Si comprende in tal modo cosa intenda Zubiri quando afferma che il diafano è un “momento della cosa”: come la conoscenza del diafano si dà, implicita, assieme alla conoscenza della cosa, allo stesso modo il diafano sussiste nella misura in cui vi sono al mondo delle cose – e in esse insiste come una loro proprietà metafisica, o, ancora, come una “fase” del loro essere<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafisica occidental*, cit., p. 20: “Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en videncia, no habria posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja”.

<sup>21</sup> *Ibid.*: “Constituye *lo visto* en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de las cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en videncia, no habria posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja”. Il diafano è dunque senz’altro qualcosa di implicito o sottinteso, ma la sua consistenza non è quella di un mero contenuto oggettivo. Il diafano è per Zubiri una componente ontologica

Questo rilievo è qui solo apparentemente accessorio. Il nesso tra noetica e ontologia è per Zubiri necessario e imprescindibile: se non sussistesse, il diafano sarebbe un mero principio noetico; e la metafisica, di conseguenza, perderebbe la propria specificità. Se così fosse, in altri termini, la visibilità delle cose dipenderebbe da altro, e le cose si troverebbero d'improvviso svuotate della realtà che invece appartiene loro intrinsecamente. Il diafano non si presenta dunque come un principio di intelligibilità estrinseco, una sorta di *a priori* noetico sopraggiunto dall'esterno al fine di garantire alle cose una visibilità allotria, ma si qualifica al contrario come un principio metafisico intrinseco, atto a rendere possibile, fondandola, la loro manifestazione.

Così intesa, la natura trascendentale del diafano si rivela strettamente vincolata alla sua duplice immanenza: il diafano è per Zubiri, dal punto di vista noetico e ontologico, l'al-di-là (*allende*) delle cose che sussiste e può sussistere unicamente in esse. Il diafano è trascendentale perché immanente.

### *L'evidenza, il diafano, il trascendentale*

Nelle pagine che precedono si è fatto ripetutamente cenno alla nozione di visibilità, all'evidenza che il diafano garantisce alle cose, alla necessità del diafano nel quadro di ogni possibile conoscenza del mondo. Non è stata però direttamente affrontata la problematica del rapporto che sussiste tra il diafano e l'evidenza. Si tratta di un punto centrale per Zubiri: quel che si spiega in ragione del diafano è ai suoi occhi proprio l'evidenza delle cose – il fatto che le cose emergano da un fondo di inconoscibilità rendendosi con ciò visibili.

La diafanità non coincide quindi con l'evidenza, ma rinvia precisamente al suo fondamento. L'evidente è ciò che si manifesta in piena luce – ciò che, conosciuto, non desta dubbi o perplessità. L'evidente è dunque *trasparente*, nella misura in cui

---

delle cose, un "momento intrinseco" che, nelle cose, rende possibile la loro apparizione percettiva: "Esto que es diáfano podría pensarse, con razón, que es algo que esta más o menos sobreentendido en todas ellas. Esto es verdad, pero no es suficiente. Esta sobreentendido no porque sea consabido, que es el sentido que tiene muchas veces la palabra sobreentendido. No se trata de esto; no es sobreentendido en el sentido de consabido. Porque aquí lo sobreentendido es un momento de las cosas mismás; son ellas las que efectivamente tienen este momento intrínseco de diafanidad que les pertenece" (Ivi, p. 24).

non occulta alcunché e si presenta perfettamente conforme alla ragione della visibilità. Questo accade ad esempio quando si ripercorre con la mente un teorema e la sua logica si presenta ferrea: si è allora indotti a ritenere che il suddetto teorema (ma l'esempio si estende a una casistica estremamente ampia di esperienze cognitive) sia appunto trasparente – dunque *evidente* e *diafano*<sup>22</sup>. Questo, tuttavia, è per Zubiri un uso metaforico del vocabolario della diafanità. Ai suoi occhi, contrariamente a quel che suggerisce l'uso ordinario del linguaggio, il diafano e l'evidente non si equivalgono. Tra essi sussiste un nesso di dipendenza univoca per cui l'evidente, lungi dal coincidere con il diafano, dipende da quest'ultimo come il principiato dipende dal proprio principio.

Così inteso, il diafano è per Zubiri la condizione di possibilità dell'evidenza: senza il diafano le cose non possono attingere alcuna forma di evidenza o visibilità. L'evidenza consiste dunque nel fatto che le cose mostrano alla potenza conoscitiva, dunque all'io, ciò che sono; ma la loro visibilità – il fatto, cioè, di poter transitare verso l'evidenza – è qualcosa che solo la diafanità rende possibile. L'evidenza, in altri termini, presuppone il diafano come il proprio peculiare fondamento<sup>23</sup>. E a nulla vale identificare il diafano con la *clarividencia* – vale a dire con la capacità di attingere una visione chiara, appunto evidente. Secondo Zubiri, il diafano si colloca non tanto e non soltanto al di là dell'evidenza e delle evidenze che l'io può attingere, ma anche e soprattutto al di là della stessa possibilità che le cose diventino oggetto di una percezione chiara da parte di un soggetto adeguatamente disposto.

Quello che qui è in gioco è dunque un principio metafisico – il diafano – che giustifica e fonda ogni evidenza (ciò che la cultura greca definiva *enarghes*) e, con essa, la capacità soggettiva di attingere evidenze e la stessa disposizione delle cose a costituire il loro contenuto. L'*evidencia* e la *clarividencia* sono così trascese nella direzione della loro condizione di possibilità. Nessuna evidenza è data, infatti, senza la mediazione del diafano: esso solo costituisce a monte, al di là delle cose e

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 21: “Tomando las precisiones que acabo de indicar, la palabra diáfano tiene un primer sentido: diáfano parecería inmediatamente lo que es ‘evidente’. Alguien que hace la demostración de un teorema de matemáticas que resulta ser muy sencilla, dirá que es diáfano, que es evidente”.

<sup>23</sup> *Ibid.*: “Ahora bien, la evidencia no es la diafanidad. La diafanidad está allende la evidencia, haciéndola posible. Evidencia es que las cosas nos hagan ver lo que son. Pero esto supone ya el momento de diafanidad”.

dell'io, il principio sorgivo o l'origine della chiarezza<sup>24</sup>.

Questo rilievo permette a Zubiri di chiarire una volta di più in cosa consista la radicalità dell'indagine metafisica. Essa non prende di mira, come pure ci si potrebbe attendere, una verità evidente, o ancora una serie determinata di evidenze, ma punta ad attingere una visione della stessa chiarezza, vale a dire del fondamento intelligibile che fa di ciascuna cosa un oggetto evidente o il termine di un atto di visione chiara. In questo senso, la metafisica è un sapere radicale, perché si occupa della radice e del fondamento della visibilità (*evidencia / videncia / claridad*). L'obiettivo di Zubiri non è dunque quello di fornire una giustificazione o legittimazione della metafisica indicando nella sua chiarezza il fondamento della sua certezza. La radicalità e il primato della metafisica non si basano ai suoi occhi sul nesso evidenza-certezza, ma sul fatto che l'oggetto di questa scienza è la stessa chiarezza quale fonte della visione chiara (*clarividencia*) e dell'evidenza (*evidencia/enarghes*)<sup>25</sup>. La metafisica è la scienza più radicale perché il suo oggetto è la condizione di possibilità di ogni scienza. In tal senso – si potrebbe sostenere – la metafisica è radicale perché dotata di uno statuto meta-scientifico: si costituisce in quanto scienza nella misura in cui rende a sua volta possibile ogni (altra) scienza.

Questa riflessione sulla radicalità della metafisica fornisce un argomento di più, ove ancora ve ne fosse bisogno, a dimostrazione della sua natura *trascendentale*. Se, infatti, la metafisica prende di mira ciò che rende possibile l'intera serie delle scienze, comprese la conoscenza ordinaria e le discipline scientifiche di secondo livello, è perché essa si occupa di qualcosa che è *fondamento* in ciascuna di esse.

La metafisica, nelle cose, giustifica la loro visibilità: non diversamente in ciascuna cosa, ma in tutte le cose allo stesso modo, vale a dire al modo di un

---

<sup>24</sup> *Ibid.*: “De ahí que la *evidencia* – vocablo inventado por Ciceron para traducir el griego ἐναργής – remite a algo más fundamental, que está más cerca de lo diáfano. Pensaría uno, entonces, que la diafanidad consiste por lo menos en *clarividencia como* fuente de la evidencia. Esto tampoco es completamente exacto”.

<sup>25</sup> *Ibid.*: “No es que no sea verdad que lo diáfano puede producir clarividencia y ser fuente de evidencias. Lo que no está dicho es que la metafísica sea algo clarividente, pues en efecto, no se trata de una clarividencia, no se trata de una visión clara, sino de algo mucho más difícil: de tener una visión de la claridad. No es la clarividencia, sino la videncia de la claridad. Esto es precisamente lo que constituye la dificultad de la metafísica: la videncia de la claridad misma. Es lo diáfano en este sentido algo constitutivo de las cosas; es la claridad misma que tienen las cosas”.

principio orizzontale, trasversale, appunto trascendentale. Un principio trascendentale che è tale, secondo Zubiri, in due sensi complementari eppure distinti. In primo luogo, come ciò che nelle cose si pone al di là dell'ovvio: non – come avanzato in precedenza – *oltre* le cose o *fuori* di esse, ma in quella profondità non-percepita delle cose che è principio e fondamento della loro manifestazione. In questa accezione il diafano è trascendentale perché è metafisico: perché si pone, conformemente al peculiare *transcensus* che compete alla metafisica, al di là di tutte le determinazioni individuali della cosa. Nelle cose il diafano è trascendentale perché è *allende*, al di là della loro ovvietà e della sua manifestazione nel quadro della conoscenza ordinaria. Il trascendentale condivide dunque con la metafisica il *transcensus*: entrambi puntano a un al-di-là (*metà/trans*) in sé non manifesto<sup>26</sup>.

In secondo luogo, il diafano è principio *trascendentale* perché evolve orizzontalmente, in maniera obliqua, attraversando la molteplicità delle cose e riconducendola all'unità. Il diafano non è soltanto e semplicemente l'al-di-là epistemico di una cosa determinata, della cosa individuale, ma è principio di visibilità valido a un tempo per la totalità delle cose. In quanto tale, il fondamento della visibilità delle cose non è in sé molteplice: fondamento della visibilità delle singole cose, il diafano è unico e unitario in tutte le cose. Esso è punto di origine e di unità per la realtà cosale in totalità.

Ma se il diafano è un principio unitario e univoco in tutte le cose, esso è anche un principio unitivo, poiché contiene o pre-contiene la manifestazione possibile di ogni cosa al modo di uno. Il diafano che è in ciascuna cosa è dunque, in ragione dell'unità che garantisce, il diafano di ogni altra cosa. Intesa a partire dal principio metafisico della diafanità, la realtà si presenta come un'unità olistica<sup>27</sup>. Il diafano è dunque il principio metafisico che, nella sua *communitas*, governa trasversalmente l'intera realtà cosale, mentre, nella sua particolarità, è fondamento della visibili-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*: “De este momento de claridad decimos que es transcendental. Transcendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a ‘otra cosa’, sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Es transcendental en esta dimensión”.

<sup>27</sup> *Ibid.*: “Pero hay una segunda dimensión. Porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y, por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve todas las demás. Es transcendental en esta segunda dimensión”.

tà di ciascuna cosa considerata singolarmente.

La trascendentalità del diafano si impone su un duplice livello: il diafano è trascendentale in primo luogo perché in ciascuna cosa si qualifica come ciò che sta al di là della sua cosalità ordinaria; in secondo luogo perché esso, pensato come principio unitario e comune a tutte le cose, si trova orizzontalmente in tutte le cose e a tutte può essere trasversalmente attribuito<sup>28</sup>.

### *Metafisica e violenza*

Al principio della sua introduzione a *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri aveva tematizzato il rapporto tra filosofia e metafisica postulando fra esse l'esistenza di un vincolo essenziale. Da un lato, affermava, la metafisica coincide materialmente con la filosofia: rigorosamente inteso, il discorso filosofico ha sempre e necessariamente una caratterizzazione metafisica. "Fare filosofia" significa "fare metafisica": di fatto e materialmente il discorso filosofico, se è autenticamente filosofico, si qualifica in termini metafisici. D'altra parte, tuttavia, tra filosofia e metafisica non vi è identità formale: ove, infatti, la filosofia pone il problema di una comprensione totale e radicale della realtà, la metafisica propone una risposta determinata e compiuta a questo problema<sup>29</sup>.

La metafisica costituisce dunque una *figura* della filosofia, e addirittura la sua figura più nobile. Essa, tuttavia, non è tale nella misura in cui ribadisce e promuove *ad libitum* l'interrogazione promossa dalla filosofia, ma nella misura in cui costituisce il compimento della filosofia e della domanda che la muove. Ma se "fare metafisica" significa mettere a tema il diafano, condizione e principio della visibilità delle cose, si dovrà concludere che la metafisica è un "esercizio di trascendentalità"<sup>30</sup>. Come non manca di rilevare Zubiri, la metafisica co-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*: "Tomadas a una, como transcendental dentro de cada cosa y como envolvente de toda ellas, lo diáfano es constitutivo y formalmente transcendental. Δία-φάνεια diafanidad es justamente transcendentalidad".

<sup>29</sup> Sul rapporto tra filosofia e metafisica qual è tematizzato ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, mi sia permesso di rinviare a F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 77-80.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 21-22: "Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es la metafísica. Deda que la metafísica es la

stituisce l'essenza della filosofia poiché è in metafisica che trova risposta ogni interrogazione autenticamente filosofica. Al tempo stesso, però, la trascendenza costituisce a sua volta l'essenza della metafisica: è solo in quanto indagine sul diafano che la metafisica può costituire una risposta compiuta e trasversale alla gamma di problemi evocati nell'interrogazione filosofica.

La metafisica è compimento della filosofia come la considerazione della trascendenza, nella figura del diafano, è a sua volta compimento della metafisica. Sembrerebbe, qui, che il diafano risolva in sé, come in un luogo apicale e sorgivo, ogni tensione implicita nell'interrogazione filosofica. Non è così per Zubiri, che non esita neppure un istante a denunciare l'inammissibilità di questa soluzione. Secondo il filosofo basco, l'individuazione del diafano quale oggetto della metafisica non soltanto non neutralizza la drammaticità dell'interrogazione filosofica, ma anzi la esaspera e (se possibile) la inasprisce. Così intesa, secondo Zubiri, la metafisica implica necessariamente una violenza<sup>31</sup>. La visione del diafano – dunque l'accesso alla metafisica come risposta determinata agli interrogativi della filosofia – è per Zubiri enormemente *violenta*<sup>32</sup>.

Qui Zubiri fa evidentemente riferimento alla radice etimologica del termine 'violenza': il tentativo di *vedere* il diafano (che costituisce l'essenza della metafisica) è una sorta di violazione e superamento dei limiti che la cosalità determinata impone alle cose. La visione del diafano è in altri termini un'irruzione al cuore delle cose per tentare di scorgere in esse ciò che d'ordinario non è visibile e manifesto. La metafisica – intesa come violazione del limite di visibilità delle cose – è dunque quanto di più difficile e faticoso possa presentarsi a chi intenda familiarizzare con la filosofia. Lungi dal semplificare l'accesso alla realtà, la metafisica lo rende dunque più arduo, complesso e quindi violento, come violento può essere qualsivoglia tentativo di ir-

---

definición de la filosofía. Ahora demos: la trascendentalidad es la definición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y trascendentalidad; cada uno define el anterior y lo apresa con todo rigor”.

<sup>31</sup> Al tema della 'violenza della metafisica' fa riferimento J. M. Castillo, *Realidad y trascendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 77-79.

<sup>32</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 22: “Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo trascendental es enormemente violenta. Es la violencia de la claridad, la violencia de la percepción y de lo diáfano. Ahora bien, ¿de qué violencia se trata?”.

rompere in un ambito di intelligibilità altrimenti precluso<sup>33</sup>.

Ma in cosa si radica la *violenza* che è propria della visione del diafano? In cosa si produce quella irruzione forzata che è poi la violenza (o la violazione) posta in essere dalla metafisica? E cosa, nella realtà, esige questa violenza? Nel tentativo di rispondere a questi interrogativi Zubiri riprende l'ontologia del diafano tematizzata nelle pagine precedenti. La violenza della metafisica è imposta in primo luogo dalla natura stessa dell'oggetto che la metafisica si propone di indagare. Dal momento che il diafano è per definizione al di là dell'ovvio – cioè trascendente rispetto a ciò che è immediatamente manifesto alla conoscenza ordinaria –, esso richiede che la metafisica violi le cose nella loro visibilità ordinaria per scandagliare il fondo ancora ignoto dal quale esse emergono. Si tratta dunque di accedere *forzosamente* alle cose per individuare ciò che le cose, tal quali sono, non fanno emergere nel quadro della conoscenza ordinaria. Il primo motivo che giustifica la violenza dell'accesso metafisico alle cose consiste dunque nel fatto che la metafisica indaga, nelle cose, ciò che non è ovvio e si colloca, come schermato, al di là di esso<sup>34</sup>.

Non è questo, tuttavia, l'unico motivo per cui, secondo Zubiri, la visione del diafano è essenzialmente violenta. Una seconda forma di violenza dipende dal fatto che la metafisica – che fa propria la prospettiva della visione del diafano – pretende di conoscere la chiarezza del diafano non già dall'esterno, facendone un oggetto intenzionale, ma permanendo e persistendo nella chiarezza. Così intesa, la violenza della metafisica esautora ogni prospettiva oggettivistica (che rischia di ridurre il diafano a cosa fra le cose) e apre uno spazio di intelligibilità non-oggettiva che ha la peculiarità di salvaguardare l'eccezionalità del diafano.

---

<sup>33</sup> In questo contesto problematico Zubiri insiste anche sulla difficoltà della conoscenza del diafano, e lo fa rinviando a un classico luogo aristotelico (*Metaph.* I, 983 b 9-11): X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 22: “Aparece aquí – como sucederá muchas veces a lo largo de este libro – una cierta ambivalencia. Porque la dificultad de ir a lo diáfano está en parte en nosotros, que vamos más a las cosas que a lo diáfano; pero está también en las cosas mismas, en la medida en que todas ellas envuelven esta dimensión de diafanidad. Ya Aristóteles nos decía que las dificultades del conocimiento están por una parte en las cosas y por otra parte en nosotros: ‘De la misma manera que se comportan los ojos del murciélago respecto a la luz del mediodía, se comporta también el intelecto de nuestra alma respecto de las cosas que son las más visibles del mundo’”.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 23: “Es una visión violenta, ciertamente. Pero ¿por qué? Porque, en primer lugar, [lo diáfano] no es una cosa obvia, sino algo que está en todas las cosas”.

La conoscenza metafisica del diafano, lungi dal ricondurre il diafano in un contesto di oggettività riduttiva, si limita dunque a individuare nelle cose, ma sempre a partire dalle cose, la radice della loro apparizione. Quel che si realizza nella conoscenza metafisica, di conseguenza, è per Zubiri un autentico processo di ritorzione. La metafisica conosce il diafano persistendo nell'*epistème* del diafano. La direzionalità della conoscenza metafisica è dunque “dal diafano al diafano”: nessuna esteriorità è possibile nel caso in cui si tratti, come qui, di conoscere il fondamento immanente della visibilità delle cose.

La metafisica, come non manca di rilevare Zubiri, non ha di conseguenza la pretesa o l'ambizione di posizionare l'io fuori dalle cose. Questo significherebbe ancora mancare sostanzialmente la conoscenza del diafano e ridurre la sua conoscenza a una conoscenza di tipo oggettivo-intenzionale. Tentare una conoscenza del diafano, per Zubiri, vuol dire esattamente il contrario: trattenerne l'io nelle cose affinché possa *vedere* il diafano nell'unica prospettiva, quella immanente e non-oggettiva, che è in grado di farlo emergere quale fondo e fondamento della cosalità. E che un tale processo di conversione noetica sia necessario è provato dal fatto che, secondo Zubiri, tutta la difficoltà che caratterizza la conoscenza del diafano si radica in ultima istanza nel fatto che il diafano è invisibile, al punto che – forzando il lessico – si potrebbe dire che esso, il diafano, è anche più ovvio dell'ovvio (delle cose)<sup>35</sup>.

L'attraversamento dell'ovvietà delle cose deve condurre a “vedere” ciò che la conoscenza ordinaria, oggettivante per definizione, qualifica come impercettibile o invisibile. Ma questo, come appare evidente, è possibile solo ab-

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 23-24: “Y, en segundo lugar, la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. Es una especie de retorsión sobre si misma. Y ahí es donde está la dificultad. La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retener nos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas. Pues bien; la metafísica como algo ‘meta’, como algo que esta allende lo obvio en el sentido que acabo de explicar, es el saber de lo diáfano. [...] La metafísica es radical y ultima vision de lo diáfano”. Alla difficoltà della metafisica e alla violenza che essa implica Zubiri fa riferimento anche in altri passi: cfr., ad esempio, Ivi, p. 20: “Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja. En esa complejidad estriba una de las dificultades radicales de todo pensamiento metafísico. La metafísica es la ciencia de lo más diáfano y, sin embargo, es una investigación difícil” e p. 19: “La dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la vision violenta de lo diáfano”.

bandonando la conoscenza ordinaria e i suoi fondamenti.

### *Il diafano e la talità*

Ma qual è nelle cose il rapporto tra la cosalità e il diafano? Quale articolazione si deve postulare, nella realtà cosale, tra le determinazioni che qualificano ogni cosa nella sua singolarità e quel principio unico di visibilità che tutte le governa? Chiarita la duplice natura che abita le cose, per Zubiri si tratta di chiarire quale ontologia presupponga la sua metafisica. Questa esigenza, del resto, non è da addebitare semplicemente alla curiosità dell'interprete. È lo stesso Zubiri a interrogarsi circa il rapporto tra la "sua" metafisica e quello che la tradizione ha codificato come la "problematica metafisica", introducendo un riferimento al tema dell'entità nel pensiero greco.

A tal proposito due nodi concettuali di prima importanza s'impongono all'attenzione di Zubiri: in primo luogo, in riferimento alla costituzione ontologica degli enti particolari, la coppia "proprio-comune"; in secondo luogo, sul piano della composizione metafisica, la classica alternativa "essenza-essere". Zubiri deve qui misurarsi con due problemi distinti eppure interconnessi: da un lato deve chiarire in che senso e in che modo il plesso "diafano-cosalità" riesca a giustificare la distinzione tra ciò che è comune a tutti gli enti e ciò che è proprio di ciascuno, vale a dire tra l'entità/visibilità dei singoli enti e le loro determinazioni individuali; dall'altro lato, deve pure spiegare quale differenza sussista, nelle cose, tra l'essenza e l'essere, chiarendo contestualmente cosa indichi, nella sua peculiare prospettiva, l'*essere* delle cose.

Zubiri, come detto, affronta questo problema a partire da una riflessione intorno a ciò che la tradizione ha trasmesso come il contenuto della metafisica. Dopo aver tematizzato, nei termini ora enunciati, la questione del diafano, Zubiri introduce la problematica tradizionale dell'ente in una prospettiva lessicale-etimologica. Non interessa a tal proposito verificare l'esattezza dell'analisi di Zubiri. Quel che è più urgente è mostrare in che modo egli riesca a legare la problematica dell'ontologia classica, diciamo aristotelica o di matrice aristotelica, alla sua interpretazione fenomenologica o critica della cosalità.

L'ente – osserva Zubiri – è participio neutro di *einai*. Esso indica semplicemente il "che è", l'esercizio dell'essere nella misura in cui è attribuito a un portatore indeterminato. A questo livello l'entità non è ancora qualificata in

termini di essenza o di esistenza: *to on* significa esclusivamente “che qualcosa è”, senza precisare la natura del suo essere<sup>36</sup>. Successivamente, nel mondo latino, il *to on* greco verrà tradotto con il termine *ens*, che assumerà via via, e in maniera sempre più accentuata, una funzione nominale (o “di sostantivo”, come si esprime Zubiri)<sup>37</sup>. In ragione di questa evoluzione il termine *ens* assumerà una caratterizzazione semantica del tutto nuova. Esso non designerà più il mero fatto d’essere, il “che è” (da non confondere, come detto, con l’esistenza), ma inizierà a rinviare al contenuto essenziale di ciascuna cosa, ratificando così il passaggio dall’essere esercitato collettivamente e in egual misura da tutto ciò che è alla determinazione particolare di ciascun ente.

Quel che si produce, nel passaggio dal *to on* all’*ens*, è dunque una transizione da ciò che è comune e indeterminato (il “che è”) alle determinazioni essenziali delle singole cose. Per utilizzare in maniera più aderente il vocabolario di Zubiri si dovrà dire che si è così prodotto un passaggio da una considerazione delle cose *in quanto* esse costituiscono, ciascuna per sé ma allo stesso titolo, un “che è”, ad una considerazione della loro *talidad*, del fatto cioè che ciascuna di esse è ciò che è. Per Zubiri, considerare le cose nella loro *talidad* significa considerare le cose “così come sono”, in relazione al loro contenuto essenziale particolare e agli accidenti concomitanti; considerare invece le cose nell’ottica della metafisica significa considerare le cose facendo unicamente riferimento al fatto che esse esprimono un “che è”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 24-25: “Pongamos un ejemplo. Aristóteles penso que la metafísica iba a tratar acerca del ente τὸ ὄν. Dejo de lado que la traducción sea deficiente. Porque, en toda su generalidad, ὄν es un participio neutro del εἶναι del verbo ‘ser’ y significa simplemente ‘que es’, no en sustantivo, *ente*, sino simplemente ‘que es’. Y el ‘que es’ se entiende en muchos sentidos, como veremos más adelante. Rigurosamente hablando, pues, τὸ ὄν no es el ente, sino simplemente el ‘que es’. Y en un sentido muy natural uno puede pensar que efectivamente lo diáfano de las cosas es ‘que son’; por consiguiente, que eso que todas las cosas son, a saber, ‘que son’ es lo que constituye la dificultad suprema de la metafísica”.

<sup>37</sup> Ivi, p. 25: “Esta palabra fue traducida al latín por la palabra *ens*, ente. Una palabra que no existe en latín corriente porque el verbo ser, el verbo *esse* en latín no tiene un participio presente, por lo menos en esta forma *ens*. El verbo *esse* no tiene participio presente y, si lo tuviera, habría que decir *essens*». Alla funzione nominale-sostantiva del termine *ens* Zubiri fa accidentalmente riferimento nel testo citato alla nota n. 34. Su trascendentalità e *talidad*, cfr. F. Alluntis Learreta, *Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendentalidad*, in «Letras de Deusto» 20 (1990), pp. 109-131.

<sup>38</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: “No todo lo que es diáfano es objeto de la metafísica. ¿Por qué? Porque la metafísica trata de una diafanidad

La metafisica prende dunque di mira l'entità che accomuna tutte le cose che sono – il fatto che tutte le cose, ciascuna a suo modo ma in maniera convergente, costituiscono altrettante istanze del “che è” (*to on*). La sua considerazione è trasversale e trascendentale proprio in ragione di questa opzione. Così intesa, evidentemente, la metafisica si distingue nettamente da tutte le scienze particolari, ma prima di tutto dalla filosofia naturale o dalla fisica<sup>39</sup>. Quest'ultima, a differenza della metafisica, considera infatti le “cose come sono”, con le loro determinazioni di natura essenziale o concomitanti: la fisica considera di conseguenza l'ente come contenuto essenziale, vale a dire come portatore reale di qualità e determinazioni, ove invece la metafisica si limita a prendere di mira il solo fatto che qualcosa sia visibile e si manifesti alla potenza conoscitiva. Se la fisica, e con essa tutte le scienze particolari, *vede* il mondo “così com'è”, come ente e come ente determinato (al modo in cui l'*ens / to on* è stato interpretato nel mondo latino), la metafisica considera invece soltanto il *diafano*, vale a dire il principio che giustifica la visibilità degli enti in quanto totalità – il “che è” che tutti li accomuna. In questa peculiare impostazione, “fare metafisica” significa tematizzare il *to on* in quanto tale; e, ancora, tematizzare il *to on* in quanto tale significa individuare nelle cose quel fondamento di trasparenza, il diafano, che le rende visibili e manifeste, dispensando in tal modo alla conoscenza l'*evidencia* e la *clarividencia* che essa reclama.

“Così come sono” / “che sono” – è questo il plesso oppositivo che secondo Zubiri descrive il rapporto sussistente tra la fisica e la metafisica. Per giustificare questa tesi, il filosofo basco procede per via negativa o ellittica, attribuendo alla metafisica quella conoscenza che *resta* allorché si abbandona il piano delle cose “così come sono” nel tentativo di attingere la loro pura e semplice entità (*to on* / “che è” / diafano)<sup>40</sup>. Quando si regredisce dal piano

---

‘ultima’. ¿En qué consiste la ultimidad de esa diafanidad? Esta es la cuestion. Dicho ahora un poco dogmaticamente, consiste en estar allende las cosas ‘tales como son’. El *tales* como *son* es el término que traduce – en su momento justificaré no la traducción, pero sí el concepto – la palabra ‘físico’: ‘las cosas tales como son’. Y, respecto de tales cosas como son, lo diafano, en el ejemplo anterior, es el ‘que son’. El ‘que sean’ es justamente aquello que constituye la metafísica. La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad”.

<sup>39</sup> Che la metafisica, considerando il mero “che è”, si distingue innanzitutto dalla fisica (ma, con essa, da tutte le scienze particolari) è una tesi che Zubiri enuncia nel testo citato alla nota precedente.

<sup>40</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: “Naturalmente puede uno preguntarse: si se elimina de su consideración todo lo que las cosas como tales son,

della conoscenza ordinaria all'ordine della metafisica, quel che residua è infatti la conoscenza del mero essere delle cose, a sua volta inteso come la condizione fondamentale della loro visibilità. Ma quel che più rileva a tal proposito, come non manca di rilevare Zubiri, è il fatto che l'abbandono della conoscenza ordinaria genera l'impressione che non resti nulla, che nulla di visibile emerga quando si astrae dalla considerazione delle cose "così come sono". E tuttavia non si deve sottovalutare il fatto che questa inapparenza – o l'apparente assenza di visibilità – non è qualcosa che si debba attribuire, come un limite o un'imperfezione, alla conoscenza del diafano; in verità è il contenuto stesso di questa conoscenza, il residuo diafano, che si presenta quasi inattingibile in ragione della sua trasparenza. Ecco dunque: la metafisica si qualifica come l'unico funtore conoscitivo che sia in grado di *vedere* l'invisibile, di rintracciare nell'ovvio delle cose la trasparenza del diafano – ciò che è possibile, secondo Zubiri, solo forzando le cose a una possibile manifestazione del fondamento della loro visibilità, ovvero operando quella peculiare forma di violenza che fa sì che il diafano non precipiti nel nulla dell'inapparenza<sup>41</sup>.

### *Zubiri e la tradizione della metafisica. Rilievi conclusivi*

La produzione di Zubiri – da *Naturaleza, Historia, Dios a Inteligencia sentiente*, dalle opere giovanili sino ai corsi dell'età matura<sup>42</sup> – fornisce una serie di fondamentali indicazioni circa il modo in cui il filosofo basco ha interpretato, nel corso della sua carriera, lo statuto e la funzione della metafisica. Un dato, a tal proposito, si impone con evidenza: l'approccio di Zubiri alla metafisica è a un tempo novatore e tradizionale. Da un lato, infatti, il filosofo basco eredita alcune

---

¿qué queda?, pues parece que no queda nada. Precisamente esa es la dificultad de la metafísica: parece que no queda nada precisamente porque lo que queda es diáfano”.

<sup>41</sup> *Ibid.*: “El hacer que no desaparezca es la violencia en que constitutivamente consiste la metafísica”.

<sup>42</sup> Sulla distinzione delle fasi del pensiero di Zubiri, vedi, tra gli altri, I. Ellacuría, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, in *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1976, pp. 49-137; A. Pintor-Ramos, *Presentación*, in X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., pp. I-V.; D. Gracia Guillen, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona 1986 e, in sintesi, P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 3-9.

acquisizioni riconducibili alla cosiddetta scuola austro-tedesca e una peculiare sensibilità all'interpretazione fenomenologica della metafisica; dall'altro, contestualmente, manifesta una significativa fedeltà ai principi dell'ontologia aristotelica e ad alcune fondamentali acquisizioni dell'aristotelismo medievale e scolastico.

Da queste due distinte e complementari tendenze trae origine un'elaborazione originale: il problema della visibilità incrocia i classici temi del *transcensus* metafisico e del rapporto sussistente tra la metafisica e le scienze particolari. A partire da queste motivazioni di fondo il concetto zubiriano di metafisica – in riferimento, qui, al corso del 1969-1970 – si presenta sufficientemente chiaro. La metafisica è per Zubiri una scienza trascendentale, che complica, nella sua trasversalità, l'elaborazione di un'ontologia e una riflessione di carattere noetico. Per il filosofo basco la metafisica fa interagire l'esigenza di circoscrivere l'entità della realtà cosale con la necessità di individuare i caratteri della conoscenza che l'io può conseguire.

Al tempo stesso, proprio in ragione di questa sua apertura ontologica e noetica, la metafisica assume anche i tratti di una scienza universale: la natura trascendentale della metafisica porta con sé l'universalità della considerazione. In questa vocazione universale la metafisica si occupa dell'intera realtà, mai di una sua parte, ma può occuparsene unicamente attagliandosi a ciò che la caratterizza in quanto tale. L'individuazione dell'oggetto della metafisica nel diafano risponde precisamente a questo requisito: il *diafano* è per Zubiri il fondamento che tiene assieme l'intera trama del reale e che garantisce di conseguenza all'intenzionalità metafisica quello sguardo unitario che la caratterizza.

Scienza trasversale, universale e obliqua, la metafisica ricopre l'intero dominio del conoscibile, che considera alla luce di un solo principio fondamentale – il *diafano*.

Questa trasversalità/universalità della metafisica pone però una condizione preliminare e inaggirabile: che si abbandoni la considerazione delle determinazioni proprie di ciascuna classe di enti, e in esse di ciascun singolo ente, per guadagnare la percezione della totalità attraverso l'intuizione del diafano che la governa. Sulla base di questo principio, la metafisica opera una prima transizione dall'ambito delle determinazioni particolari al trascendentale indeterminato. Sono infatti le scienze particolari, e la fisica prima fra tutte, che si occupano degli enti in quanto determinati, considerati nella loro *talidad*, mentre la metafisica, scienza prima e fondamentale, prende di mira ciò che in essi è unitario, indeterminato, dunque trasversale.

Accanto a questa prima transizione se ne dà immediatamente una seconda. In ogni singola cosa insiste per Zubiri un duplice principio: da un lato sta la cosa intesa come portatore delle sue determinazioni, mera funzione sostantiva e fondamento del suo essere “così com’è”; dall’altro, invece, sta il fondamento neutro di ogni forma di visibilità, ciò che in ogni cosa garantisce la sua apparizione. Nella realtà cosale, oltre allo scivolamento verso il trascendentale e l’indeterminato, si produce dunque una peculiare transizione, immanente a ogni singola cosa, che conduce l’intenzionalità del metafisico dalla *talidad* (la cosa “così com’è”) verso la condizione *diafana* della sua manifestazione (il “che è” della cosa)<sup>43</sup>.

Ancora. Al di là di queste due prime transizioni ve n’è una terza, che costituisce una declinazione ulteriore dello scivolamento che esse già implicano. Nel passaggio dalle cose al diafano, e nella singola cosa dal suo “esser così” al suo “che è”, si produce una transizione noetica che trasferisce la conoscenza dell’io dall’ovvietà delle cose al fondamento della loro visibilità, al quale si accede unicamente in ragione di un atto di violenza che squarcia la conoscenza ordinaria.

Questa transizione, però, si presenta a sua volta ambigua: da un lato, infatti, essa segna un passaggio dall’ovvietà delle cose al loro fondamento non immediatamente conoscibile; dall’altro lato, invece, essa conduce ad un sapere implicito, a suo modo ovvio, che ha per oggetto ciò che in ogni sapere è come presupposto. Il superamento delle cose in quanto apprese nel quadro della conoscenza ordinaria comporta quindi, per un paradosso agevolmente comprensibile, una transizione dall’ovvio all’ovvio: l’intelligibilità metafisica supera l’ovvietà delle determinazioni immediatamente intelligibili, proprie delle cose “così come sono”, introducendo l’io alla comprensione di un trascendentale, il *diafano*, che è ovvio perché implicitamente contenuto in ogni atto di conoscenza. Nella tematizzazione zubiriana del trascendentale si articolano così due modelli di ovvietà, ma questa articolazione non implica alcuna contraddizione: il superamento dell’ovvio – delle cose quali si presentano alla conoscenza ordinaria – conduce alla percezione di un’ovvietà di natura differente, che si radica in quel fondo di norma non avvertito, il *diafano*, che costituisce l’oggetto proprio della metafisica.

---

<sup>43</sup> Sulla metafisica come oltrepassamento, e come oltrepassamento della *talidad*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 75-76; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell’intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., p. 61.

Dal determinato al trasversale/trascendentale, dalla *talidad* al diafano, dall'ovvio alla sua 'ovvia' preconditione: in metafisica si tratta sempre di riconoscere la realizzazione di un *transcensus*. La metafisica è dunque pensata da Zubiri, conformemente alla tradizione greca e scolastica, come l'oltrepassamento, in direzione trascendente, del sapere ordinario. L'*allende* di cui parla Zubiri conserva infatti il significato che la storia dell'interpretazione ha in genere attribuito alla preposizione che compare nella denominazione della scienza prima (*metà-*).

Non è questo, tuttavia, nella sua scontata banalità, l'unico riferimento di Zubiri alla tradizione o alla storia della metafisica. Zubiri presenta infatti un concetto di metafisica che mette assieme ontologia e noetica. Questa peculiare articolazione non è però una sua invenzione: l'intera storia della metafisica scolastica, proprio in riferimento all'elaborazione della tradizione aristotelica, aveva reinterpretato la problematica ontologica su basi noetiche, declinando la questione dell'essere come una questione di concetti. Questa impostazione è del tutto evidente nella tradizione scotista, ma una sua anticipazione caratterizza l'intera evoluzione della problematica almeno a partire dal XIII secolo.

Come per gli scolastici, anche per Zubiri il problema dell'essere investe e mobilita la problematica noetica: la metafisica ha per lui la funzione di chiarire in che modo l'io transiti da una conoscenza dell'ovvio a una conoscenza del diafano. La metafisica è per lui il vettore di questa transizione: essa rende possibile il passaggio dalla conoscenza ordinaria (cioè dall'essere "tale" o determinato delle cose "così come sono") alla conoscenza del fondamento della cosalità ordinaria (cioè il diafano).

"Dalla conoscenza alla conoscenza" – la metafisica governa una transizione di natura essenzialmente noetica, che ha a che fare con l'approfondimento progressivo dei concetti che l'io formula o elabora a partire della realtà. Il focus della problematica metafisica è in tal senso l'intelligibilità dell'essere, vale a dire la possibilità di intenderlo e predicarlo al modo di un trascendentale. Ma questo assunto, come annunciato, era divenuto già moneta corrente a partire dalla svolta scotista: la problematica ontologica si era via via mutata in un chiarimento dei modi in cui l'intelletto (antenato a sua volta della *mens*) è in grado di concettualizzare o pensare l'essere. Come per Zubiri la metafisica ha principalmente a che fare con la legittimazione del passaggio da una conoscenza della *talidad* a una conoscenza del *diafano*, allo stesso modo l'ontologia scolastica aveva tentato di spiegare in che modo i concetti propri degli enti fossero compatibili con una concettualizzazione della loro entità comune e trascendentale. Nell'uno e nell'altro caso – nella scola-

stica come in Zubiri – si tratta sempre di tentare di rendere intelligibile il passaggio dal determinato all’indeterminato, dal proprio al trascendentale, dalla singola istanza individuale al suo fondamento concettuale e predicativo. In entrambi i casi, il cuore del problema è proprio quello di tenere assieme senza contraddizione la possibilità di una conoscenza dei singoli enti (o delle singole cose) con la possibilità di predicare l’essere trasversalmente, a prescindere e anzi astraendo dalle determinazioni particolari.

Ma c’è di più. In Zubiri persiste un’altra peculiarità che aveva caratterizzato la storia scolastica della metafisica: l’esigenza di individuare nell’entità un principio immanente e intrinseco, una nota ontologica appartenente di fatto alla natura del singolo ente. Come gli scolastici avevano a un tempo interpretato l’*ens* come l’oggetto di un concetto trascendentale e come un principio ontologico intrinseco, allo stesso modo, riprendendo uno schema analogo, Zubiri intende il *to on* da un lato come la rappresentazione unitaria e comune del diafano, del “che è” comune a ogni cosa, e dall’altro come un principio immanente a ogni singola cosa quale fondamento della sua entità. L’insistenza di Zubiri sull’immanenza del diafano (traduzione zubiriana del *to on*) ha precisamente questa radice: mostrare come e in che senso la possibilità della *communitas* non escluda affatto (e anzi necessariamente comporti) la sussistenza del diafano quale fondamento, nella cosa singolare, della sua intelligibilità. Quel che tuttavia differenzia l’approccio di Zubiri dall’ontologia scolastica – ferma restando, naturalmente, l’analogia ora rilevata – è il fatto che il filosofo basco legge l’intera problematica del diafano alla luce di un’ispirazione fenomenologica di fondo ancora (ovviamente) assente nell’interpretazione tradizionale e scolastica della metafisica.

Così intesa, la presenza del diafano al fondo di ciascuna cosa determina essenzialmente la definizione della metafisica fatta propria da Zubiri. La metafisica, concepita come scienza del diafano, si qualifica come una conoscenza dell’implicito per antonomasia: il diafano è contenuto in ogni conoscenza ordinaria senza essere necessariamente avvertito in forma esplicita. Ma la contingenza della sua appercezione non toglie che una conoscenza del diafano sia nondimeno necessaria, e anzi ancor più necessaria nella misura in cui nessuna conoscenza particolare sarebbe possibile se non vi fosse un principio atto a fondare la sua visibilità. La metafisica si dà dunque per oggetto lo ‘strato’ più profondo dell’intelligibilità, il fondamento implicito ma non meno essenziale di ogni ulteriore determinazione noetica e ontologica.

Così inteso, lo statuto del diafano si presenta in tutto simile allo statuto dell'*ens* nell'ontologia scolastica. Dopo la svolta avicenniana, e ancor più in ragione della sistemazione scotista, l'ente diviene la nozione trascendentale e implicita per eccellenza: non sempre avvertito esplicitamente, esso si qualifica come la condizione di possibilità di qualsivoglia concetto proprio. Nulla è pensabile se non *sub ratione entis*, diranno spesso gli eredi di questa "impostazione trascendentalista". L'essere, così, inizia a qualificarsi non più, esclusivamente, come il fondamento ontologico di ogni realtà particolare, ma come il "fondo noetico" che la rende intelligibile. Nessuna cosa sarebbe intelligibile se il suo concetto non si qualificasse come una determinazione di quella nozione prima che è il concetto di ente. Ma se così è, l'ente dell'ontologia scolastica post-avicenniana e post-scotista funziona come un principio di intelligibilità e visibilità, proprio come in Zubiri il diafano permette di conoscere le cose "così come sono".

Zubiri eredita dunque un dispositivo metafisico orientato in senso trascendentale che si era costituito nel corso di una secolare evoluzione. Lo dimostrano incidentalmente il rigore con cui riprende, elaborandoli, alcuni concetti fondamentali dell'ontologia medievale, e la conoscenza del pensiero scolastico che emerge, cristallina, nei suoi scritti. Zubiri, alla luce di questi rilievi, si presenta come un autore perfettamente integrato nella storia e nella tradizione della metafisica occidentale.

Ciò posto, si deve per questo ritenere che il suo contributo a questa storia sia solo formale? o che egli si limiti a codificare in un lessico nuovo un'impostazione *già* acquisita nella sua forma definitiva? La risposta a questo interrogativo non può che essere negativa. Il dialogo di Zubiri con la tradizione assume i toni e la caratterizzazione di un vero e proprio corpo a corpo che lo porta a far propria una serie di suggestioni. Questo, tuttavia, non gli impedisce di innovare profondamente, elaborando a sua volta un dispositivo originale. Dall'indagine sin qui condotta emerge che la rilettura dei concetti chiave dell'ontologia scolastica alla luce delle nozioni di visibilità, intelligibilità, diafano non si limitano meramente a sovrapporre una nuova concettualità e un nuovo lessico ad una struttura preesistente, ma promuove la costituzione di un modello teorico originale, che riesce a tenere assieme l'ontologia, la problematica

noetica che la governa e una certa ispirazione fenomenologica di fondo<sup>44</sup>. Legittimare ulteriormente questo giudizio significherebbe non soltanto seguire l'argomentazione di Zubiri lungo i capitoli de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* – che costituiscono, a dire dell'autore, una verifica di questo modello –, ma tentare anche una lettura trasversale degli scritti di Zubiri nel tentativo di valutare la compatibilità delle differenti tematizzazioni della nozione di metafisica promosse nell'arco di un cinquantennio. Come appare sin troppo evidente, tuttavia, questa indagine supererebbe di molto le ambizioni di questo studio e richiederebbe forse l'apertura di un dossier che era qui possibile solo circoscrivere nelle sue linee essenziali.

---

<sup>44</sup> Sull'influenza della fenomenologia e del pensiero di Husserl sulla filosofia di Zubiri, cfr. A. Pintor-Ramos, *Zubiri y la fenomenología*, in *Realitas-III-IV*, Madrid 1979, pp. 389-565; A. Pintor-Ramos, *Zubiri y los inicios de la fenomenología en España*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 285-295; J. Conill Sancho, *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La posmodernidad metafísica*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, cit., pp. 297-312; A. Pintor-Ramos, *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 21 (1994), pp. 245-284; V. M. Tirado, *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1994; J. Conill Sancho, *La fenomenología en Zubiri*, in «Pensamiento», 53 (1997), 206, pp. 177-190; V. M. Tirado San Juan, *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, in A. Serrano de Haro Martínez, *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid 1997, pp. 217-245; V. M. Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002; V. M. Tirado, *La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano*, in «Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 49 (2016), pp. 211-237.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLUNTIS LEARRETA F., *Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendentalidad*, in «*Letras de Deusto*» 20 (1990), pp. 109-131.
- ALVARADO PISANI J. L., *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, en *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. Seminario Zubiri-Ellacuría, Dirección de Cultura UCA, Managua 1993, pp. 117-128.
- ARELLANO J., *La idea del orden transcendental*, in «*Analecta Husserliana*», 29 (1990), pp. 275-284.
- CALDERÓN CALDERÓN J., *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.
- CASTILLA DE CORTÁZAR B., *El orden transcendental en Xavier Zubiri*, in «*Anales de la Real Academia de Doctores*», 6 (2002), pp. 19-46.
- CASTILLO J. M., *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- CASTRO DE ZUBIRI C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Ediciones Edinford S.A., Málaga 1992.
- CONILL SANCHO J., *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica*, in J. SAN MARTIN (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 297-312.
- CONILL SANCHO J., *La fenomenología en Zubiri*, en «*Pensamiento*», 53 (1997), 206, pp. 177-190.
- COROMINAS J. / VICENS J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.
- DEL CAMPO A., *La función transcendental de la filosofía de Zubiri*, in *Realitas I*, 1972-1973, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 141-157.
- ESPINOZA LOLAS R., *Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"*, in «*The Xavier Zubiri Review*», 5 (2003), pp. 27-68.
- ESPINOZA LOLAS R., *Realidad y ser en Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2013.
- GÓMEZ CAMBRES G., *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991.
- GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017.
- GRACIA GUILLEN D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona 1986.

- I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, in *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1976, pp. 49-137.
- LÓPEZ GARCIA J. M., *La trascendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri*, in «Éndoxa» (Series Filosóficas), 29 (2012), pp. 165-194.
- MARRONE F., *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 75-95.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri y la fenomenología*, in *Realitas-III-IV*, Madrid 1979, pp. 389-565.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri y Los inicios de la fenomenología en España*, in J. SAN MARTIN (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 285-295.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993.
- PINTOR-RAMOS A., *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 21 (1994), pp. 245-284.
- PINTOR-RAMOS A., *Presentación*, in X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, pp. I-V.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994.
- PINTOR-RAMOS A., *La trascendentalidad y los transcendentales en Zubiri*, in M. J. VÁZQUEZ (ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidad de Santiago de Compostela, Compostela 2007, pp. 401-416.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 36 (2009), pp. 321-368.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri: una Metafísica en la Edad Postmetafísica*, in «Revista Portuguesa de Filosofía», 71 (2015), pp. 307-326.
- PONZIO P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.
- PONZIO P., *La realtà come metafisica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 17-35.
- TIRADO SAN JUAN V. M., *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, in A. SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid 1997, pp. 217-245.
- TIRADO SAN JUAN V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*,

Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.

TIRADO V. M., *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1994.

TIRADO V. M., *La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano*, in «Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 49 (2016), pp. 211-237.

VILLA SÁNCHEZ J. A., *El orden trascendental en Zubiri*, in «Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu», 54 (2012) 158, pp. 19-52.

ZUBIRI X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.