

Essenza formale dell'atto e del termine della fede, secondo il pensiero di Xavier Zubiri

Francisco-Javier Sotil Baylos

Presbítero de la Archidiócesis de Barcelona

Barcelona, España

Abstract

This article schematically expounds—with some explanatory digressions—Zubiri's contribution to the problem of the determination of the formal essence of faith as a human phenomenon. This problem comprises the formal nature both of the act of faith and of the terminus of said act. According to Zubiri, faith is formally *surrender (=personal, firm, and non-required adherence) to a personal reality qua true*. In order to bring this about, therefore, the formal nature of the act of faith must be *surrender* (Part I); the terminus of the act of faith must be formally *a personal reality qua true* (Part II), and faith, *qua* act of surrender, must be formally characterized by a *personal, firm, and non-required adherence* (Part III).

Resumen

Este artículo expone esquemáticamente —con algunos *excursus* explicativos— la contribución de Xavier Zubiri a la solución del problema constituido por la determinación de la esencia formal de la fe como fenómeno humano, es decir, de la índole formal tanto del acto de fe como del término de dicho acto. Según Zubiri, fe es formalmente *entrega (= adhesión personal, firme y opcional) a una realidad personal en cuanto verdadera*. Para él, por tanto, la índole formal del acto de fe es *entrega* (ver I); el término del acto de fe es formalmente una *realidad personal en cuanto verdadera* (ver II); y la fe, en cuanto acto de entrega, se caracteriza formalmente por ser una *adhesión personal, firme y opcional* (ver III).

Prefazione

L'ora di “passare al Padre” è arrivata al filosofo spagnolo Xavier ZUBIRI [San Sebastián 1898 - Madrid 1983], mentre preparava per la stampa il suo libro *El hombre y Dios*¹, che fu pubblicato quattro mesi dopo a cura del suo discepolo, anche lui ormai nel seno di Dio, P. Ignacio Ellacuría, sj.

Quest'opera di Zubiri è dedicata all'“analisi della realtà umana in quanto costitutivamente coinvolgente la ‘versione’ [...] alla realtà divina”². Si tratta dunque di un problema “teologale” fondamentale³. Dentro la sua analisi dell'accesso dell'uomo a Dio e dell'uomo come esperienza di Dio (capitoli 4-7), Zubiri studia concretamente il tema della “fede” —radice

formale o forma radicale, secondo lui, dell'accesso dell'uomo a Dio— in diversi aspetti: cosa sia formalmente la fede; intelligenza e fede; concrezione della fede, ecc.

Intendiamo dedicare questo articolo a esporre il contributo di Zubiri a una soluzione del problema costituito dalla determinazione dell'essenza formale della fede come fenomeno umano, cioè dalla determinazione dell'indole formale sia dell'atto di fede sia del termine dell'atto di fede. Ci sembra che il pensiero di Zubiri sul tema sia un originale ed importante contributo fatto dalla metafisica zubiriana della realtà alla teologia fondamentale.

Il nostro studio si restringe ai limiti stretti della risposta di Zubiri a questa domanda: cos'è formalmente la fede?⁴,

cioè in che consiste primariamente e radicalmente la fede? Sistemere la sua esposizione a modo nostro, introducendone *excursus* spiegativi —tratti dal pensiero di Zubiri ed esposti da lui altrove— laddove ci sembri necessario per facilitarne la comprensione. Molte affermazioni di Zubiri rimarranno oscure. E' inevitabile che così sia. La metafisica della realtà di Zubiri è costitutivamente "sistemica". Ogni concetto ha un significato preciso originale nel pensiero di Zubiri e pende strutturalmente da altri. E' assolutamente impossibile nei limiti di questo lavoro chiarire la portata esatta di ogni concetto, giacché le sue radici si stendono su tutta l'opera di Zubiri. Ci contenteremo di poter almeno far intravedere qualcosa.

Incominciamo dalla risposta finale alla quale arriva Zubiri. Secondo lui, fede è formalmente *consegna* (= *adesione personale, ferma, opzionale*) ad una realtà personale in quanto vera⁵.

In questa specie di definizione, Zubiri identifica l'indole formale sia dell'atto di fede (*consegna*) [cfr. I], sia del termine dell'atto di fede (una realtà personale in quanto vera) [cfr. II], sia dei tre caratteri della fede in quanto atto di *consegna* (*adesione personale, ferma, opzionale*) [cfr. III]. Cercheremo dunque di sviluppare i tre momenti della definizione spiegando la portata precisa di ogni loro concetto. A modo di introduzione al tema, esporremo la critica di Zubiri ad una consueta concezione della fede.

Anzitutto bisogna chiarire che Zubiri cerca di definire "formalmente" la fede in radice, cioè di definire in che cosa consista primariamente e radicalmente la fede come fenomeno umano "in tutta la sua ampiezza" (credere in qualcuno, sia un uomo, sia Dio, ecc.). Ovviamente quello che ci interessa soprattutto —come al proprio Zubiri— è la fede in Dio. Perciò il riferimento al concreto credere in Dio sarà continuo e immediato. Fermo restando che la fede in Dio è soltanto una "modalità" —suprema certamente— di ciò che è formalmente la fede *simpliciter*.

Introduzione: Insufficienza di una consueta concezione della fede

Spesso la fede viene concepita come "assentimento ad un giudizio fondato nella testimonianza di un altro". Nel caso concreto del credere in Dio, il termine della fede sarebbe una serie di affermazioni circa Dio, e l'indole formale dell'atto di fede sarebbe l'assentimento alla verità di esse per la testimonianza (autorità) di Dio. In questa concezione, risultano chiaramente tre cose: 1) la fede è una conoscenza intellettuale; 2) l'oggetto della fede è la verità di un giudizio; 3) l'indole formale dell'atto di credere è assentimento per una testimonianza.

Zubiri ammette come plausibile che in ogni atto di fede tutto ciò sia presente "in qualche maniera". Ma ci dice che stiamo cercando non elementi che "solo in qualche maniera" sono presenti nella fede, ma la "struttura primaria e formale" di ogni fede. Perciò considera radicalmente insufficiente questa concezione della fede, sia per quanto riguarda l'indole formale dell'atto di credere, sia per quanto riguarda il suo termine proprio.

1. Insufficienza riguardo l'indole dell'atto formale di credere.

Scriva Zubiri:

La fede non radica nella connessione della testimonianza con il testimoniato ma nell'ammissione della testimonianza in quanto testimonianza da parte del credente. Ma allora il primario e decisivo della fede si trova appunto non nell'assentimento ma nell'ammissione. Orbene, l'ammissione è un fenomeno che trasborda i limiti dell'assentimento intellettuale. Bisogna domandarsi allora giustamente cosa sia ammettere⁶.

Con questo paragrafo così denso, Zubiri dichiara l'insufficienza della concezione dell'atto formale della fede come assentimento. Sviluppando il suo pensiero, cerchiamo di capire bene quello che vuole dire.

Nella concezione della fede come “assentimento ad un giudizio fondato nella testimonianza di un altro” possiamo scoprire due elementi espliciti: (1) l’assentimento al giudizio (2) la connessione di fondazione fra questo assentimento al giudizio e l’ammissione della testimonianza; ed un elemento implicito: (3) l’ammissione della testimonianza in quanto tale. Orbene, (1) è fondato in (2); ma (2) è fondato in (3). Infatti, chi crede dà il suo assentimento al giudizio (1) non per il giudizio in se stesso ma perché questo giudizio è connesso con la testimonianza (2); e, se assente al giudizio perché connesso con la testimonianza, lo fa perché ammette la testimonianza in quanto tale (3). Ma allora alla base di tutto l’atto di fede c’è appunto il momento in cui colui che crede ammette la testimonianza in quanto testimonianza. Se ciò che cerchiamo è l’indole formale dell’atto di fede, cerchiamo il primario e decisivo dell’atto di fede; ed è ovvio che tutto l’atto di fede è fondato propriamente non nell’assentimento ma nella ammissione, da parte del credente, della testimonianza “in quanto testimonianza”. L’atto di fede quindi è formalmente “ammissione” è non “assentimento”, perché questo è fondato in quella. Di conseguenza, neppure il fenomeno della fede si riduce ad un fenomeno di conoscenza intellettuale, perché il fenomeno dell’ammissione va oltre i limiti del semplice assentimento intellettuale. Allora, per trovare l’indole formale dell’atto di fede la domanda precisa che ci dovremmo fare è in quale tipo di “ammissione” consista formalmente la fede.

2. Insufficienza riguardo il termine proprio dell’atto formale di credere

Risulta chiaro quindi che il termine proprio dell’atto formale di fede non è il giudizio, cioè il contenuto della testimonianza. Lo sarebbe se l’indole formale dell’atto di fede fosse semplicemente assentimento. Abbiamo visto però che non è assentimento ma ammissione. Il termine proprio dell’atto formale di fede in quanto ammissione è dunque la testimonianza in

quanto testimonianza.

E’ certo invece che l’atto di fede ricade su qualcosa di “vero”, su qualche dimensione di “verità”. Ma ciò non vuol dire che si tratti della verità del giudizio. Fede non è assentire alla verità di un giudizio. Infatti questa non è in nessuna maniera la forma radicale e primaria di verità. Si tratta in ogni caso della verità della testimonianza in quanto testimonianza. Fede è ammettere il “vero” della testimonianza in quanto testimonianza. Allora per scoprire l’oggetto proprio dell’atto formale di fede dovremmo domandarci cosa sia questa verità della testimonianza.

I. INDOLE FORMALE DELL’ATTO DE FEDE: CONSEGNA

Ammissione, secondo Zubiri, è un modo di ciò che lui chiama “consegna”⁷. Cosa sia “consegna” lo ha già spiegato qualche pagina prima⁸. Ora si limita a riassumerlo così:

*La consegna, secondo quanto abbiamo visto, è un andare da noi stessi verso un’altra persona donandoci ad essa. L’uomo si consegna a Dio accettando il proprio Io, il proprio essere personale, in funzione della realtà personale di Dio. La fede quindi è primariamente e radicalmente consegna della mia persona ad una realtà personale, ad altra persona.*⁹

Facciamo dunque un riassunto¹⁰ dei passi della spiegazione alla quale ci rimanda Zubiri.

I.1. Donazione di Dio all’uomo: accesso “incoato” dell’uomo a Dio¹¹

I.1.1. Dio è costitutivamente accessibile dall’indole della sua propria realtà.

Zubiri ha spiegato previamente che Dio non è una realtà¹² in se stessa inaccessibile. Dio non è per niente una realtà che sta al di là di tutto il reale come il grande assente e straniero. Al contrario, Dio è presente formalmente nelle cose reali senza essere identico ad esse. Questa presenza è “formale” perché le cose reali

sono reali “in” Dio senza essere Dio. Dio non è trascendente “le” cose ma “nelle” cose. Trascendenza non è una categoria di assenza ma di presenza. La presenza di Dio nelle cose è la sua trascendenza “fontanale” nelle cose reali come loro fondamento “ultimo, possibilitante ed impellente”¹³. Dio è presente personalmente nelle cose reali costituendo formalmente la loro realtà. Per questo Dio è costitutivamente accessibile “nelle” cose reali stesse.

I.1.2. Accessibilità di Dio nella sua donazione all'uomo.

Questa accessibilità personale di Dio nelle cose ha vari modi secondo l'indole diversa delle cose reali. Nel caso della realtà personale che è l'uomo (essenza aperta)¹⁴, la trascendenza (presenza) fontanale di Dio nella realtà dello spirito umano è una “trascendenza inter-personale”, è tensione dinamica inter-personale. In questa tensione inter-personale, Dio manifesta all'uomo, in “notizia” e “nuda presenza”, la ricchezza, fermezza ed effettività della sua realtà assolutamente assoluta, donando da Sé all'uomo il fondamento del suo essere persona, costituendo il suo Io come realtà relativamente assoluta. In virtù di questa tensione inter-personale, tutti gli uomini —lo sappiano o meno— sono “pre-tensivamente” portati da Dio in “travolgimento” “trascendentificante” verso di Lui. Questa donazione pre-tensiva, travolgente e trascendentificante da parte di Dio all'uomo è già “accesso incoato dell'uomo a Dio”.

I.2. Consegna dell'uomo a Dio: accesso “plenario” dell'uomo a Dio¹⁵

I.2.1 Sviluppo dell'accesso incoato dell'uomo a Dio in accesso plenario.

Ogni uomo [...] è in accesso incoato a Dio. Ma quest'accesso incoato (dell'uomo a Dio) non si sviluppa in accesso plenario in ogni uomo. Perché così sia bisogna che l'uomo conosca formalmente che Dio esiste come realtà assolutamente assoluta in tutta la sua

assoluta concrezione. Orbene, questa conoscenza è quella che abbiamo giustificato nel capitolo anteriore.¹⁶

Quando l'uomo ha conoscenza formale di Dio, si trova nella situazione di avere accesso plenario a Lui, corrispondendo alla “tensione in donazione” da parte di Dio mediante la “tensione in consegna” a Lui da parte sua. La consegna dell'uomo a Dio non può esistere se non iscritta nel seno della donazione di Dio all'uomo nella quale Egli lo porta a Sé. Secondo Sant'Agostino, Dio direbbe all'uomo: “Non Mi avresti cercato se Io non ti avessi trovato”. Zubiri si permette di trasformare così la frase: “Non ti consegneresti a Me se Io non ti avessi portato a Me”.

I.2.2. Consegna non è “abbandono”

Anzitutto bisogna dire negativamente che consegna non è affatto quello che tante volte si è pensato: abbandono, cioè che consegnarsi sia abbandonarsi. Abbandonarsi è fuggire da sé stessi. Se si tratta dell'abbandono in Dio questo consisterebbe, nel migliore dei casi, nel confidare che Dio faccia le cose per Sé stesso senza alcun intervento da parte di colui che si abbandona. Dice Zubiri: “Questo sarebbe un gigantesco atto di comodità o di disperazione”¹⁷. Consegna è proprio il contrario.

I.2.3. Consegna è azione positiva e attiva

Consegna è una azione positiva e attiva attraverso la quale l'uomo risponde all'azione in cui Dio gli dona fontanalmente la sua realtà personale. In questa azione di risposta, l'uomo “accetta” in modo attivo e positivo da se stesso di essere portato da Dio. Così “va” verso Dio. Questo andare verso Dio è l'accettazione positiva da parte dell'uomo dell'essere portato da Dio verso di Lui:

Essendo portato da Dio l'uomo non va alla deriva della corrente, ma va vogando nella realtà verso Dio. L'uomo fa il suo Io, il suo essere relativamente assoluto, consegnandosi alla realtà assolutamente assoluta, a Dio.¹⁸

I.2.4. *Consegna è azione personale.*

La consegna dell'uomo a Dio non è solo azione attiva e positiva; è anche "personale". Dio è realtà personale, perciò la sua donazione all'uomo è donazione personale. Ma anche l'uomo è realtà personale. Di conseguenza, la consegna dell'uomo a Dio è anche consegna "personale":

Alla donazione personale che è la presenza fondante di Dio nelle cose e nell'uomo, risponde la persona umana con questa forma speciale di donazione che è la consegna di se stesso.¹⁹

I.2.5. *Momenti della "consegna"*

Dio è il "fondamento" della realtà umana secondo tre dimensioni precise: è insieme l'"ultimità radicale" della realtà personale dell'uomo, la "possibilità di tutte le sue possibilità" (possibilitanza) di vita e la "destinazione che impelle" il suo essere relativamente assoluto. Ultimità, possibilitanza ed impellenza²⁰ sono tre caratteri di Dio in quanto Dio. In virtù di questi tre caratteri, la consegna dell'uomo a Dio ha tre momenti determinati.

I.2.5.1. Riverenza.²¹ In primo luogo l'uomo si consegna a Dio, va a Dio, come realtà assolutamente *ultima*. Sotto quest'aspetto la consegna riveste il carattere di "*riverenza*". Potrebbe pensarsi che riverire sia primariamente obbedire. Non è vero. L'obbedienza è qualcosa di derivato riguardo alla riverenza:

Il primario della riverenza è quella specie di riconoscenza della mia indole relativa di fronte alla persona assolutamente assoluta che è Dio. E' come uno sparire davanti a Dio.²²

La riverenza personale è l'essenza di ciò che esprime il verbo greco "*latreúo*" (adorare), cioè riverire la pienezza insondabile della realtà ultima che è Dio. Questa riverenza coinvolge tante altre dimensioni morali, ma alla radice di tutte c'è la "riverenza in adorazione personale" da parte dell'uomo al Dio che dona se stesso a lui in trascendenza personale.

I.2.5.2. Supplica. In secondo luogo l'uomo si consegna a Dio come *possibilitanza* suprema. L'aspetto proprio di questa dimensione della consegna è "*supplica*". L'uomo si consegna in supplica al Dio donante di tutte le sue possibilità di vita. E' l'essenza della preghiera. L'uomo non solo ad-ora ma ora:

L'uomo non lascia di lato le cose per andare a Dio, ma è nelle cose stesse, con tutta la sua ricchezza e con tutte le sue difficoltà, dove l'uomo si consegna in supplica a Dio affinché Egli fondi in esse le possibilità che gli siano favorevoli.²³

I.2.5.3. Rifugio. In terzo luogo l'uomo si consegna a Dio come *impellenza* suprema. "L'uomo riposa in Dio come 'fortezza' della sua vita."²⁴ Ma non è che l'uomo chieda a Dio meramente la *fortezza* per fare qualcosa; si tratta della *fortezza* stessa che è Dio, dell'appoggio forte e saldo in cui Dio stesso consiste. Perciò, sotto questo terzo aspetto, l'uomo si consegna a Dio come "*rifugio*" non per fare, ma per essere. La *fortezza* per agire è soltanto una derivazione del consegnarsi a Dio come rifugio dell'essere.

I.2.6. *Unità tra l'uomo e Dio nella consegna*

Questi tre momenti distinti trascorrono nell'atto semplice e unitario che è la consegna dell'uomo a Dio in tensione inter-personale. Ci può essere una certa "dominanza" di un momento su gli altri, ma sono essenzialmente inseparabili. Orbene, la tensione inter-personale della consegna dell'uomo a Dio costituisce anche una precisa unità tra l'uomo e Dio. Qual'è l'indole di questa unità?

I.2.6.1. Non è una unità di "correlazione". Così sarebbe se la consegna dell'uomo a Dio fosse una reazione dell'uomo all'azione di Dio. Non è così. La possibile correlazione sarà soltanto "risultato" dell'unità.

I.2.6.2. E' unità di causalità inter-personale. L'unità tra la donazione di Dio e la consegna dell'uomo — e la corrispondente unità tra l'uomo e Dio — è "unità di causalità inter-personale"²⁵, che non è semplicemente "unione" ma "comunione"

tra la persona umana e la realtà personale divina. La tensione dinamica è causalità inter-personale, cioè, funzionalità non tra quello “che è Dio” e quello “che è l’uomo”, ma tra Dio “per essere chi è” ed ogni uomo “per essere chi è”. “L’uomo si consegna a Dio accettando il suo essere personale in funzione di un Dio che è donante, anch’Egli personale, la mia realtà e il mio essere”.²⁶ Donazione-consegna è la struttura metafisica della causalità inter-personale tra Dio e l’uomo nella tensione teologica della sua vita.

I.2.6.3. Due osservazioni sulla causalità inter-personale uomo-Dio:

(1) Consegnandosi a Dio, l’uomo si consegna a ciò che è più radicalmente suo. Infatti, Dio e l’uomo non sono due persone “aliene” fra di loro; sono certamente distinti ma non alieni. La presenza di Dio nella realtà di ogni persona umana è intrinseca e formale a questa. Dio in quanto realtà personale è intrinseco ad ogni realtà personale umana. La causalità inter-personale della “donazione-consegna” non è estrinseca ma intrinseca: è una funzionalità “dal di dentro” della realtà umana, e non dal di fuori di essa:

*Anzi, è funzionalità da ciò che è più radicalmente interno della persona, perché è da quello che essa è in quanto realtà. [...] La realtà personale di Dio è, se mi è permessa l’espressione, un momento formale dell’uomo facente il suo Io.*²⁷

La “mozione” di Dio non è una seconda mozione aggiunta a quella che parte dall’uomo. Questa mozione che parte dall’uomo è già formalmente, e in se stessa, mozione di Dio.

Per non fraintendere queste affermazioni di Zubiri conviene leggere accuratamente la sua esposizione della realtà di Dio come fondo trascendente proprio di ogni cosa reale²⁸.

(2) Come ogni causalità personale, questa causalità inter-personale è rigorosamente metafisica. Riverenza, supplica e rifugio sono “stretti” modi di causalità in-

ter-personale metafisica tra Dio e l’uomo da parte dell’uomo:

*La tensione dinamica tra Dio e l’uomo è formalmente costituita da quei fenomeni che noi propenderemmo a considerare come sentimentalismi puerili. No. Sono i modi stessi della causalità di Dio nella vita della persona umana. [...] Aiutare, consolare, ascoltare, ecc., non sono meri fenomeni psichici, ma i modi metafisici di come Dio va costituendomi nel mio essere*²⁹. *Nella causalità classica, l’urto, la pressione, l’attrazione, ecc. sono i modi di esercitare la causalità fisica. Nella causalità personale questi modi sono amicizia, compagnia, appoggio, ecc.*³⁰.

Tutto ciò permetterà a Zubiri di concepire l’uomo come “esperienza di Dio”³¹. Ogni uomo —lo sappia o meno— è esperienza di Dio. Non si tratta dell’esperienza empirica di un “oggetto”, ma della esperienza metafisica della fundamentalità del suo essere personale. Questa esperienza è “in se stessa” l’esperienza di Dio.

II. INDOLE FORMALE DEL TERMINE DELL’ATTO DE FEDE: UNA REALTÀ PERSONALE IN QUANTO VERA

Zubiri ci ha già fatto vedere che la consegna è “sempre” consegna ad una realtà personale, nel nostro caso, alla realtà personale di Dio. Allora l’unica possibilità di specificare l’indole della consegna in cui consiste la fede sarà quella di specificare il termine su cui ricade la fede, cioè specificare l’indole formale del “chi” a cui l’uomo si consegna nella fede. “La questione si riduce, quindi, a dire quale sia l’aspetto della realtà personale a cui formalmente si consegna la mia persona nell’atto di fede”³².

II.1. Due concezioni insufficienti del termine formale della fede

II.1.1. Verità di un giudizio

Zubiri ha già spiegato prima che il

termine formale primario e decisivo della fede non è la verità di un giudizio, alla quale assente il credente. Questo l'hanno visto anche in qualche modo la filosofia della religione e la teologia. Specialmente oggi praticamente tutti riconoscono che il termine formale della fede sia una persona, una realtà personale. Si crede non in enunciati —ci si dice— ma in persone.

II.1.2. Realtà personale

In base a questo riconoscimento, c'è il pericolo di cadere in un'altra concezione della fede anch'essa insufficiente, questa volta non per riduzione ma per ampliamento. La concezione della fede come assentimento alla verità di un giudizio era riduttiva, ma coinvolgeva un elemento fondamentale del termine della fede: il momento di "verità". Se invece la fede viene concepita semplicemente come consegna dell'uomo ad una realtà personale, quale sarebbe la differenza tra fede e amore, tra fede e speranza? Questa concezione della fede come consegna ad una realtà personale non ci dice affatto in che consista la specificità della fede; inoltre diluisce il concetto di fede nel più ampio della consegna in quanto tale. Fintanto non si dica in che consista la specificità della fede, non si è fatto altro che sfumare, nell'atto più generale della consegna, il proprio e lo specifico della fede. Non si può diluire la concezione della fede in quanto consegna nella concezione della consegna in quanto consegna, a meno che si voglia rinunciare —ancora una volta— al rigore e alla precisione che devono avere sia la filosofia che la teologia quando difendono il suo statuto "scientifico".

*Con la scusa che la fede non ricade formalmente sulla verità di un giudizio, la filosofia della religione e la teologia si sono lanciate oggi per questa via della consegna ad una persona; [...] con ciò è rimasto perso il proprio della fede come atto di consegna. E', a mio modo di vedere, un grave difetto della teologia e della filosofia attuali*³³.

II.2. Approssimazione al momento formale di "verità" costitutivo del termine della fede

II.2.1. Status quæstionis

La concezione della fede come consegna ad una persona soltanto sarà sufficiente se coinvolge essenzialmente il momento di "verità" presente nella concezione della fede come assentimento alla verità di un giudizio. Infatti, per essere fede e non altro modo di consegna ad una realtà personale, la fede concepita come consegna ad una persona deve includere formalmente la dimensione del "vero". E' momento proprio della fede credere nella "verità". Allora "la consegna che costituisce la fede è consegna ad una persona in quanto che questa persona involge verità. Cos'è questa verità? Questa è la questione"³⁴.

II.2.2. Altre due concezioni insufficienti

II.2.2.1. La verità che la persona comunica

(1) Una prima forma di assumere la dimensione di verità nel termine formale della fede si può formulare così: il termine formale della fede è la persona —alla quale l'uomo si consegna— in quanto comunica una verità. La dimensione di verità sarebbe allora "verità comunicata" dalla persona a cui ci si consegna. Cioè, la fede sarebbe la consegna ad una persona in quanto comunica una verità. "Nel caso della fede divina, la fede sarebbe credere *quello che* Dio comunica. La consegna delle fede consisterebbe, come diceva Sant'Agostino, in *credere Deo*, in credere a Dio."³⁵

(2) Questa concezione della fede, e della verità che essa coinvolge, è ovviamente insufficiente, come già lo stesso Sant'Agostino denunciò energicamente. Infatti, credere quella verità che la persona dice "deriva" da qualcosa di più profondo e radicale; deriva dal credere nella persona stessa. Nel caso della fede in Dio, il primario e il decisivo della fede non sta nel "*credere Deo*" (cioè nel credere quello che Dio dice) ma sta proprio nel "*credere in Deum*" (cioè nel credere in Dio, nel credere la persona stessa di Dio). Ma la questione ritor-

na: cosa è allora credere nella persona stessa di Dio, *credere in Deum*, credere in Dio?

II.2.2.2. *Credendo amare*

(1) “Per Sant’Agostino, non c’è dubbio: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere (Tract, in John. XXIX, 6)*: credere in Dio è amare credendo. Prendendo la linea della nostra analisi, —dice Zubiri— la fede sarebbe la consegna personale nell’amore”³⁶.

(2) La concezione della fede fatta da Sant’Agostino non è altro che una modalità di quella concezione della fede insufficiente per ampliamento che Zubiri ha appena criticato. Secondo Sant’Agostino la fede sarebbe un atto di amore, nella nostra linea un atto di consegna. Ecco qui l’insufficienza: la fede non è costitutivamente “soltanto” un atto di amore, cioè un atto di consegna ad una persona, ma un atto di “consegna ad una persona in quanto portatrice, diciamo così, di verità. E Sant’Agostino non lo negherebbe”³⁷. L’insufficienza della concezione della fede in Sant’Agostino consiste nel fatto che, malgrado esprima azzecatamento la dimensione personale del termine della fede, unisce a questa la dimensione di verità per via di “connessione”, il ché comporta una certa dualità interna. Nella concezione agostiniana, infatti, il “*credere Deo*” (credere a Dio) è “connesso” al “*credere in Deum*” (credere in Dio). Spezzando la sola apparente unitarietà dei due momenti, dobbiamo dire: c’è “da una parte, un *amare*, un amare che ricade sulla persona in quanto tale, e dall’altra un *credere*, un credere che ricade sulla verità “portata” o comunicata dalla persona in questione”³⁸. In realtà ci sono due atti, tanto intimamente connessi quanto si voglia, ma “due” atti: l’atto di amare e l’atto di credere. Questo è insufficiente, perché non da ragione della fede che è un fenomeno “unitario”: l’amare è un amare che deve coinvolgere “intrinsecamente, costitutivamente e formalmente” un credere; il credere è un credere che deve coinvolgere “intrinsecamente, costitutivamente e formalmente” un ama-

re.

II.3. **Concezione de Zubiri: realtà personale “in quanto vera”**

Così arriva Zubiri alla sua propria concezione della fede:

*Orbene, ciò solo può accadere se la verità a cui la fede si riferisce non è la verità della quale sarebbe portatrice la persona in cui si crede, ma la verità in cui questa stessa persona consiste in se stessa. Non si tratta dunque della verità di quello che la persona dice o fa, ma della verità che è essa stessa persona in quanto realtà. Allora la fede è al medesimo tempo intrinsecamente e insieme, amare e credere. Questo è, a mio parere, l’esatto credere in Dio: la fede è la consegna a una realtà personale in quanto vera. Ecco quello che cercavamo.*³⁹.

Infatti, Zubiri ha trovato finalmente il termine formale dell’atto di fede in quanto consegna che andava cercando, e trovando questo termine formale ha trovato la specificità formale dell’atto di consegna in cui consiste la fede. La fede, ci ha fatto vedere, è un atto di consegna ad una realtà personale. Il termine formale su cui ricade questo atto di consegna e fa di esso specificatamente un atto di fede —e non una qualunque altra modalità di consegna— è la persona “in quanto vera”. Zubiri ci ha fatto arrivare in porto: nel caso concreto della fede in Dio: la fede è formalmente l’atto di consegna, da parte della realtà personale che è l’uomo, alla realtà personale di Dio in quanto vera.

Quello che manca ora è che Zubiri ci giustifichi e ci spieghi cosa sia una realtà personale “in quanto vera” e, nel caso di Dio, cosa sia la realtà personale divina in quanto vera. E’ proprio quello che si dispone a fare.

Qui entra l’originale concezione della “verità reale” basilare nella metafisica di Zubiri. A spiegare questo concetto fondamentale, nato non da una teoria della conoscenza umana ma dall’analisi rigorosa e

precisa dell'atto formale dell'intelligenza senziente, Zubiri ha dedicato parecchie pagine delle sue opere⁴⁰. Nel libro di cui ci occupiamo ha fatto uso della sua concezione metafisica di verità per descrivere l'indole di Dio come realtà assolutamente vera⁴¹. Ora semplicemente si richiamerà a cose dette ripetutamente nei suoi corsi orali e scritti. Noi le incorporeremo alla nostra esposizione, perché si capisca meglio quello che sta per dirci.

Di nuovo dobbiamo ricordare quanto abbiamo detto nella prefazione sulla difficoltà di chiarire sufficientemente, in un breve riassunto come il nostro, la portata esatta dei concetti zubiriani che allargano le loro radici in tutta l'opera di Zubiri. Speriamo almeno di poter sbizzare qualcosa.

II.3.1. Tre concezioni insufficienti di "verità".

II.3.1.1. Verità è conformità del pensiero con le cose. La filosofia classica pensò sempre che la verità fosse costituita in riferimento ad una cosa reale da ciò che di essa si concepisce oppure si afferma. Verità sarebbe così la qualità dei concetti o delle affermazioni che esprimono adeguatamente le cose a cui si riferiscono.

Ma verità non è *primo et per se* conformità del pensiero con le cose. Questa concezione —secondo il pensiero di Zubiri— corrisponde in qualche maniera (solo in qualche maniera) ad un "secondo" modo d'intellezione, quello del "logos", e alla "seconda" modalizzazione della verità che esso fonda: la "verità duale". Ma l'intellezione non è esclusivamente né primariamente intelletto affermativa o concettiva, e di conseguenza neanche la verità duale è la forma primaria e radicale di verità. Ma in questo non possiamo entrare.

II.3.1.2. Verità è coscienza oggettiva. Su questa concezione, falsa *in radice*, si basa tutta la filosofia di Kant. E' un'analisi inesatta del fatto dell'intellezione, perché l'intellezione non è un atto di coscienza, ma un atto di "apprensione", e ciò che viene intelletto non ha soltanto indipendenza oggettiva ma indipendenza reale.

II.3.1.3. Verità è una qualità dell'intellezione alternativa all'errore. E' in fondo la concezione di Descartes associata all'analisi idealista dell'intellezione: verità ed errore sarebbero due qualità che funzionano *ex aequo*, e l'intellezione in quanto tale sarebbe "neutra" riguardo alla verità e all'errore. Il proprio dell'intellezione non sarebbe avere verità, ma essere pretesa di verità. Tutto ciò coinvolge gravi inesattezze. In primo luogo viene accettato che verità ed errore siano qualità dell'affermazione; già abbiamo detto che l'affermazione non è il modo primario e radicale dell'intellezione. In secondo luogo verità ed errore non sono due qualità equiparabili *simpliciter*; l'errore dell'affermazione è possibile proprio perché la verità è fondante della possibilità dell'errore; l'errore non è mera "carenza" di verità, ma formale e rigorosa "privazione" di verità; non è quindi che l'intellezione affermativa "possa essere" vera "e" falsa, ma che di fatto "dev'essere" per forza "sia" vera "sia" falsa, perché di per sé l'affermazione dovrebbe essere vera.

II.3.2. Verità reale

II.3.2.1. Realtà. Si tratta dell'indole primaria e radicale dell'attualizzazione senziente del reale. Intellezione senziente nella sua forma radicale e primaria (apprensione impressiva di realtà) è l'attualizzazione diretta, immediata e unitaria delle cose nell'intelligenza senziente non soltanto nel suo "contenuto talitativo" (tale colore, peso, forma, ecc.) ma *pro indiviso* in una formalità di alterità specifica del sentire umano, cioè, del sentire intellettuale o intelligenza senziente: la "formalità di realtà".

Mentre la formalità di alterità nell'impressione del sentire animale è pura formalità di "stimolità" (il contenuto talitativo di questo colore, questo suono, questo sapore, ecc., è appreso dall'animale "soltanto" come determinante di una risposta), la formalità di alterità nell'impressione del sentire intellettuale proprio degli umani è formalità di realtà (il contenuto talitativo di questo colore, questo suono, questo sapore, ecc., è appreso

dall'uomo come appartenente "in proprio", "da sé" alla cosa attualizzata nell'intelligenza senziente). Un esempio: per il cane, il caldo "riscalda", per l'uomo il caldo è "da sé" caldo. Questa formalità con la quale le cose si attualizzano nel sentire intellettuale umano è "realtà". L'uomo è animale di realtà.

Realtà non è "in sé" né "per sé" né "in me", ma è "da sé". Realtà non è quello che sono le cose indipendentemente dalla mia percezione; questo è un realismo ingenuo assurdo; realtà non è la cosa "oltre" l'apprensione. Realtà è la formalità del "da sé", il modo di attualizzarsi la cosa stessa nel sentire intellettuale proprio degli uomini.

II.3.2.2. Verità. La formalità "da sé" è data all'intelligenza in attualità d'impressione come appartenente alla cosa appresa. E' "data" all'apprensore, certamente; non è data senza l'apprensione nell'intelligenza senziente. Ma la formalità "da sé" è data nella apprensione come momento della cosa "anteriore" (*prius*) al suo proprio essere appresa. In questo giustamente consiste la formalità di realtà. Questo "da sé", non ostante essere appreso nella apprensione, è appreso nella sua anteriorità; cioè, è presente nell'intellezione senziente come un *prius*.

Orbene, questo "da sé", in quanto "anteriore" all'apprensione è "realtà"; in quanto "presente" nell'apprensione è giustamente "verità". Verità è realtà presente in intellezione in quanto realmente presente in essa. Quindi la verità primaria e radicale dell'intellezione senziente non si identifica con la realtà, ma non aggiunge al reale niente diverso alla sua propria realtà. Quello che aggiunge è quella specie di ratificazione secondo cui l'appreso come reale è presente nella sua apprensione stessa: è giustamente ratificazione del "da sé", ratificazione della realtà propria. "Ratificazione" è la forma primaria e radicale della verità dell'intellezione senziente. Questo è ciò che Zubiri chiama "verità reale".

E' "verità" perché è un momento che non è formalmente identico a realtà. La

realtà è formalità della cosa ("da sé" della cosa presente nell'apprensione "in quanto della cosa"); ma la verità è qualità dell'intellezione in quanto in essa sta presente il "da sé" ("da sé" della cosa presente nell'apprensione "in quanto presente in essa"). Questa e non altra è la differenza tra realtà e verità: verità reale è ratificazione della realtà.

E' *reale*, perché è la realtà stessa quella che sta in questa verità; è il reale stesso quello che "veritateggia". Resti chiaro che si tratta della realtà come formalità del "da sé", e non della realtà "oltre" la sua apprensione (non ricadiamo nel realismo classico); è la realtà dell'appreso stesso tale come appreso nella sua apprensione.

La verità reale è quindi reale perché l'attualità nell'intellezione della realtà lo è "della realtà"; è verità perché è "attualità nell'intellezione" di quella realtà. Questa verità reale come "ratificazione di realtà" è il modo primario e radicale di verità proprio dell'apprensione primordiale di realtà. Questa verità si sviluppa negli altri modi di apprensione: logos e ragione. La verità del logos o "verità duale", è la verità del reale come "autenticità di realtà" e "conformità di realtà". La verità della ragione è verità del reale come "compimento di realtà". Ma tutti questi modi di verità sono fondati nel modo primario di verità, cioè la verità reale.

II.3.2.3. Dimensioni della realtà e della verità reale, e modi di ratificazione della verità reale

La verità reale ha tre dimensioni precise e tre modi di ratificazione che corrispondono alle tre dimensioni della realtà.

(1) Dimensioni della realtà.

(a) Totalità. Se apprendiamo qualunque cosa reale, per esempio una pietra, un cane, un astro, nell'apprendere questo qualcosa, il qualcosa stesso resta nell'apprensione in primo luogo come un tutto, un "*totum*". Nell'apprendere una o varie note (proprietà, caratteri, ecc. —qui non importa il nome), apprendo per esempio un cane. Il tutto attualizzato in ogni

nota o in qualche gruppo di note è la prima dimensione della formalità di realtà: totalità.

(b) Coerenza. Questo tutto, in secondo luogo, non è un mero insieme di note. Il tutto ha una coerenza sistematica. Ogni nota è nota di tutte le altre, è “nota-di”. Il sistema resta attualizzato in ogni nota o in qualche gruppo di note come un tutto coerente. Coerenza è la seconda dimensione della formalità di realtà.

(c) Durevolezza. In terzo luogo, questo tutto coerente ha una specie di “durezza” per la quale diciamo che è “durevole”. Durare è “stare essendo”. Il tutto coerente resta attualizzato in ogni nota o in qualche gruppo di note come un “tutto coerente durevole”. Durevolezza è la terza dimensione della formalità di realtà.

Totalità, coerenza e durevolezza sono le tre dimensioni della realtà. Queste tre dimensioni della realtà in quanto attualizzata nell'intellezione senziente costituiscono le tre dimensioni della verità.

(2). Dimensioni della verità reale

(a) Ricchezza. Attualizzata la cosa reale nell'intelligenza senziente nel suo rispetto formale di totalità, la sua realtà ratifica la “ricchezza” di ciò che è appreso.

(b) “Che”. La coerenza della cosa reale attualizzata nell'intellezione ratifica quello che chiamiamo il “che” di qualche cosa.

(c) Stabilità. La ratificazione della durezza nell'intellezione costituisce la stabilità, cioè il carattere di essere qualcosa stabile.

Le tre dimensioni della realtà si ratificano in verità reale e costituiscono le tre dimensioni di questa verità: la totalità si ratifica in “ricchezza”, la coerenza si ratifica in “che”, la durevolezza si ratifica in “stabilità”. Ma la ratificazione stessa non ha un carattere amorfo, per così dire, ma in ogni dimensione ha un modo proprio di ratificazione.

(3) Modi di ratificazione della verità reale.

(a) “Patenza”. La totalità si ratifica in ricchezza secondo un modo proprio di ratificazione: la “patenza” (la cosa rende patente la ricchezza di tutte le sue note). Se-

condo questo modo proprio diciamo di una cosa reale che è realtà vera quando in ognuna delle sue note si “patentizza” la cosa reale stessa. Così una cosa morbida è veramente morbida quando ciò che è attualizzato nella morbidezza è la realtà stessa della cosa, cioè quando è “cosa-morbida”. La verità reale è allora la “patenza” della realtà in tutta la ricchezza delle sue note.

(b) Fermezza. La coerenza si ratifica in un “che” secondo un modo proprio di ratificazione: la “fermezza” (ciò che chiamiamo “che” di una cosa è giustamente quello in cui essa consiste e perciò le dona la sua fermezza propria: è ferro, cane, ecc.). Il reale ha la fermezza di essere un “che”. In questo modo proprio di ratificazione diciamo di una cosa reale che è vera se risponde a quello che nelle sue note mi si offre, cioè quando posso contare con i caratteri con cui si offre. Secondo questo, la verità è attualità nella sua dimensione di fermezza.

(c) Constatazione. Finalmente, la realtà durevole si ratifica in stabilità secondo un modo proprio: la “constatazione”. Secondo questo modo proprio di ratificazione diciamo di qualcosa che è realtà vera quando sta essendo “fisicamente” reale *in actu exercito*, per così dire. L'attualità della realtà secondo questa dimensione è la “constatazione” della stabilità della cosa reale.

Concludendo:

*Patenza di ricchezza, fermezza di “che” e constatazione di stabilità sono tre modi propri di ratificazione delle dimensioni congeneri e coetanee della verità reale, e perciò lo sono della realtà stessa come capacità di attualizzarsi nell'intelligenza. Secondo questa capacità misuriamo la realtà in quanto vera.*⁴²

II.3.3. Verità reale personale e le sue dimensioni

II.3.3.1. Il termine formale su cui ricade l'atto di consegna che è la fede non è una cosa reale qualunque in quanto vera ma

una realtà personale in quanto vera. Trattandosi dunque di una realtà “personale”, la verità reale riveste caratteri personali che fanno di essa una “verità reale personale”. Allora anche le tre dimensioni della ratificazione in cui consiste la verità reale come attualizzazione nell’intellezione delle tre dimensioni della realtà hanno una modalità propria nella verità personale reale.

II.3.3.2. Dimensioni della verità reale personale:

(1) In primo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale in una modalità di patenza che è “*manifestazione*” della sua realtà. Non dobbiamo confondere in nessun modo manifestazione con un’enunciazione comunicativa. La realtà personale può manifestarsi —e così lo fa— in mille forme diverse dall’emettere un enunciato. Manifestazione è la prima dimensione della verità reale personale.

(2) In secondo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale in un modo proprio di fermezza che è la “*fedeltà*” a quello che offre essere. Così diciamo tra gli uomini che qualcuno è amico vero quando è fedele all’amicizia che offre. Fedeltà è la seconda dimensione della verità reale personale.

(3) In terzo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale secondo quel modo proprio di constatazione che è l’“*effettività irrefragabile*” della sua realtà. Irrefragabile effettività è la terza dimensione della verità reale personale.

II.3.4. Conclusioni sull’essenza del termine formale della fede e della fede in Dio

II.3.4.1. Conclude Zubiri:

La realtà personale è una realtà che in quanto realtà è una verità che possiede intrinsecamente e insieme queste tre dimensioni. Orbene, la consegna ad una realtà personale in quanto verità personale reale, cioè, in quanto manifesta, fedele e irrefragabilmente effettiva, è giustamente l’essenza formale della fede.⁴³

II.3.4.2. La teologia ricadrà sempre in una

concezione insufficiente del fenomeno della fede fintanto non si liberi da una concezione angusta di verità. Solo liberandosi da questa potrà penetrare nell’essenza formale dell’atto di credere. Fintanto si continui a ridurre il concetto di verità alla dimensione di “manifestazione” —e ancora peggio se questa manifestazione si limita alla manifestazione enunciativa— la concezione della fede resterà sempre mutilante le altre due dimensioni del termine formale della fede. Nella fede è essenziale una dimensione di manifestazione:

Ma le è anche coesenziale che quella persona a cui si consegna la fede — uomo o Dio— sia una persona sulla cui fedeltà si possa contare, e che inoltre costituisca una realtà tanto irrefragabilmente effettiva quanto il Sole o le montagne⁴⁴.

Avere fede, credere, è consegnarsi ad una realtà personale in quanto vera, e ciò vuol dire consegnarsi a “tutte” le dimensioni della sua verità personale reale.

II.3.4.3. Ulteriori considerazioni sulla fede in Dio

(1) Dio è realtà personale assolutamente assoluta, e in virtù di questo “ha capacità” (l’espressione è ovviamente impropria) di attualizzarsi nell’intelligenza senziente come realtà assolutamente vera secondo la triplice dimensione della verità reale personale: Dio in quanto verità personale reale è insieme assoluta manifestazione, assoluta fedeltà, assoluta effettività; e la consegna dell’uomo a Lui in quanto verità personale reale è quello che chiamiamo teologicamente fede. E’ la fede in forma suprema.

(2) La fede è un momento essenziale della tensione teologica tra Dio e l’uomo, un modo metafisico della causalità interpersonale tra la persona divina e la persona umana. Da una parte, come già abbiamo visto, Dio in quanto vero è intrinsecamente e formalmente presente (= trascendente) nella persona umana in quanto reale e vera. Quindi, (1) “consegnarmi a Dio nella fede è consegnarmi al proprio fondo

trascendente della mia persona⁴⁵. Dall'altra parte, (2) la fede è fede nella mia interna trascendenza personale, nella verità reale che in modo manifestativo, fedele e irrefragabilmente effettivo mi sta costituendo fontalmente come persona. "La fede nella trascendenza personale è già fede in Dio". L'unità delle due proposizioni [(1) e (2)] —dice Zubiri— è la fede come tensione dinamica della mia verità reale nella verità reale di Dio⁴⁶.

(3) Abbiamo visto che ogni consegna ha tre momenti essenziali: riverenza, supplica e rifugio, e che questi tre momenti sono anche precisamente e formalmente momenti della fede in Dio in quanto consegna. Ora scopriamo che le tre dimensioni della verità personale divina sono unitariamente incluse nell'atto di consegna per mezzo del quale l'uomo crede nella realtà personale di Dio in quanto vera, che sono cioè l'essenza stessa della riverenza, della supplica e del rifugiarsi.

(a) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto manifesta, la fede è riverenza.

(b) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto fedele, la fede è supplica.

(c) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto irrefragabilmente effettiva, la fede è un rifugiarsi.

L'essenza della fede in Dio è unitariamente —in quanto atto formale di consegna e in quanto specificata dal suo termine formale— riverire la manifestazione della verità personale divina, supplicare la sua fedeltà e rifugiarsi nella sua effettività irrefragabile.

III. CARATTERI DELLA FEDE IN QUANTO CONSEGNA

Per finire, Zubiri ci indica i caratteri della fede in quanto atto di consegna a una realtà personale vera. Questi caratteri sono propri della fede in quanto tale, ma Zubiri li mostra appaiati con la sua modalità suprema, cioè con i momenti della fede in Dio.

III.1. Adesione personale

In primo luogo, come consegna alla verità personale sia di Dio sia di un altro uomo, la consegna costitutiva della fede è "adesione personale". Ecco il primo carattere dell'atto di fede in quanto consegna. Nel caso della fede in Dio, l'uomo aderisce alla realtà personale di Dio.

III.1.1. Adesione

III.1.1.1. Non confondiamo adesione con assentimento. L'assentimento sarebbe in ogni caso l'enunciazione —in genere solo di tipo intellettuale— dell'adesione. L'adesione (*credere in Deum*) ricade sulla dimensione fondante del termine formale della fede: la verità manifestativa-fede-effettiva della realtà personale di Dio. L'assentimento (*credere Deo*) ricade "solo" sulla dimensione fondata del termine formale della fede: la verità delle manifestazioni enunciative divine.

III.1.1.2. Anzi, l'adesione è anteriore all'assentimento non solo in quanto fondante esso, ma anche in quanto gli è "temporalmente" anteriore: "Proprio perché l'adesione si dà ad una persona, stiamo ammettendo da principio tutto quello che questa persona voglia manifestarci, anche se mai ce lo manifesta completamente"⁴⁷.

III.1.2. Personale

III.1.2.1. Ciò non vuol dire affatto che la fede sia cieca come si è soliti dire⁴⁸, "ma è una fede personale, cosa tutt'altro diversa. In certo modo è una fede che se non vede tutto, almeno fa in principio vedere"⁴⁹. Fede personale è in certo senso —solo in certo senso— quello che diciamo nel linguaggio colloquiale nell'espressione "questa persona 'ispira' fiducia (fede)"; puntiamo così in certo modo al carattere personale della fede che ispira una persona e che muove all'adesione personale.

III.1.2.2. Inoltre, l'adesione in cui consiste la fede è personale perché in essa l'uomo s'incorpora "alla persona" creduta: in certo modo si associa alla sua medesima sorte.

Ma come la persona a cui aderisce colui che crede è verità reale personale, risulta che la persona di colui che aderisce assume anche in qualche maniera le dimensioni della verità personale di colui a cui aderisce. Il credente potenzia e rafforza la sua propria verità reale personale “in” e “con” la verità reale della persona creduta. La realtà personale di colui che aderisce si fa, per così dire, più vera nella realtà personale di colui al quale aderisce. Si fa cioè più manifesto, più fedele, più effettivo.

III.2. Ferma

III.2.1. Certezza ferma

La fede non è solo adesione personale ma una adesione che ha il carattere di certezza ferma. Cos'è questa fermezza? E' una sicurezza personale; non è un'ostinazione psicologica⁵⁰.

III.2.2. Gradi di certezza

III.2.2.1. Questa sicurezza ammette dei gradi, perché ovviamente ci sono adesioni personali più o meno ferme. Ma questi gradi non sono i gradi nella scala della sicurezza concepiti dalla filosofia e dalla teologia di inizio secolo XX. Secondo questa concezione il grado più basso della scala è costituito dalla “semplice possibilità”; il grado medio dalla “probabilità”; e il grado più alto dalla certezza, concepita addirittura come il limite superiore delle probabilità. Non è affatto così.

III.2.2.2. In primo luogo la fede come adesione personale entra sempre in pieno nella certezza. In secondo luogo la sicurezza personale non è il grado più alto di probabilità. Se così fosse, i gradi di certezza sarebbero in realtà gradi nella scala dell'insicurezza, e la cosiddetta sicurezza sarebbe semplicemente il grado minimo d'insicurezza. Tutto ciò è assurdo.

III.2.2.3. E' vero che tra certezza e probabilità c'è continuità, ma ambedue si distinguono con distinzione “di natura”. Come concettuale allora i gradi di certezza ferma della fede? Resti chiaro che la fede come certezza è sempre adesione “ferma”. Ma la

fede non esclude la paura di errare. Allora dentro la certezza stessa ci sono dei gradi di certezza a seconda dei gradi della paura di errare. Questi gradi di certezza, quindi, non si misurano per le insicurezze. Si misurano:

per la positiva energia, per così dire, con cui l'adesione sboccia dalla mente e s'installa in essa. Avere più fede che un altro non significa avere più probabilità che quest'altro ma credere con più energia [...] La fede, in questo aspetto, è una sicurezza personale più o meno forte, energica e resistente⁵¹.

E' importante, dunque, distinguere bene tra la fermezza, che è una qualità intrinseca dell'adesione personale, e il suo possibile riferimento a probabilità e possibilità, che è sempre qualcosa di estrinseco alla certezza stessa. Così, ad esempio, quando uno perde una certezza non significa che questa resti ridotta a mera probabilità o possibilità o impossibilità, ma che resta ridotta a qualcosa di “incerto”: ha perso l'energia dell'adesione personale, siano quelle che siano le cause e motivi di questa perdita.

III.2.3. La fede in quanto “stato di fede”

III.2.3.1. Il carattere di fermezza che ha la fede in quanto adesione personale ci permette di scoprire due aspetti nella fede. Uno è quello del quale abbiamo parlato fin qui: la fede come “atto di fede”. Questo atto di fede, proprio in virtù del suo carattere di fermezza, lascia a colui che esegue l'atto in uno “stato”: è il secondo aspetto della fede: la fede come “stato di fede”. “Al ‘credo’ dell'atto, si accompagna il “ce l'ho ho già creduto” dello stato⁵².”

III.2.3.2. Dimensione sociale dello stato di fede

(1) Qui Zubiri fa un piccolo accenno alla dimensione sociale di questo stato di fede, a nostro avviso importante per qualche aspetto della dimensione “ecclesiale” della fede. Bisogna ricordare qualche punto dell'antropologia zubiriana.

(2). La realtà sostantiva umana ha una specifica “forma di realtà”: è persona (è un “da sé” doppiamente “suo”; “personalità” è “sua”); ed ha uno specifico modo di essere (attualità mondana): l’Io. In virtù dello schema genetico del *phylum* umano che è un momento costitutivo di ogni sostantività umana, questa sostantività è costitutivamente e vitalmente “versata” da se stessa ad altre persone. Per questa “versione” del suo schema genetico ad altre persone ogni sostantività umana nel determinare il proprio Io è costitutivamente “co-determinata” per “ri-fluenza” da altre persone. Questa co-determinazione apre in ogni persona tre dimensioni “interpersonali”: la dimensione di “diversità”, la dimensione di “comunalità” e la dimensione di “etaneità”. In virtù di queste tre dimensioni, nel realizzare il suo Io come realtà relativamente assoluta, l’uomo si realizza in “individualità”, in “socialità” e “storicità”⁵³. Qui Zubiri fa riferimento soltanto e brevissimamente alla dimensione sociale dello stato di fede. Delle tre dimensioni parlerà esplicitamente quando tratterà la dimensione individuale, sociale e storica della esperienza di Dio⁵⁴.

(3). Lo stato di fede oltre ad una dimensione individuale ha anche una dimensione sociale. Ogni uomo nasce, vive e muore in una società. Ogni società ha un mondo⁵⁵, cioè un sistema d’idee, stime, norme, costumi, ecc., che sono vigenti in quella società. Per tutti gli individui di quella determinata società, quel mondo o sistema “sta lì”, è cioè un luogo, un *topos*, qualcosa che gli individui adoperano. Così queste idee, stime, norme, costumi, ecc., sono “principi o poteri” che determinano la vita degli individui che integrano quella determinata società. “Il sistema di questi principi o poteri ‘topici’ di una società è quello che, a mio avviso, costituisce il suo mondo”⁵⁶.

(4) Fra le idee che compongono il mondo di una società ci sono anche le idee su Dio. Orbene, in quanto “stato” la fede è qualcosa in cui si sta fermamente installati, con sicurezza. Ma in quanto stato “sociale”, in quanto momento del mondo, la fede

è qualcosa in cui l’uomo sta costitutivamente installato in una determinata società. Questo non vuol dire assolutamente che l’individuo comparta necessariamente questa fede. Può infatti non compartirla per molti motivi. Stare installato non vuol dire stare “otturato”. Zubiri spiega con chiarezza in questo stesso libro le diverse forme di “mente installata” riguardo al problema di Dio (indifferentismo, ateismo, agnosticismo, ecc.)⁵⁷. Ma nel caso che l’individuo comparta quella fede, generalmente non si tratta di una fede che è sbocciata dal fondo della sua mente personale, ma della sua mente personale in quanto è stata conformata dalla “forma” del suo mondo sociale. “In ogni caso, la fede non è solo un atto ma anche la fermezza di uno stato di consegna, di adesione, sia individuale che sociale (topica)”⁵⁸.

III.3. Opzionale

III.3.1. Attivo e positivo “andare” da noi stessi a Dio

III.3.1.1. Ricordiamo che le tre dimensioni del modo di essere umano (individuale, sociale e storico) sono tre dimensioni “personali”. Perciò in qualunque dimensione l’atto di consegna che è la fede è sempre un atto personale.

III.3.1.2. D’altra parte Zubiri ci ha già spiegato che, in quanto “consegna”, l’atto di fede non consiste in un mero essere “portati” da Dio, ma in un attivo e positivo “andare” da noi stessi a Dio.

(1) Essere meramente “portati”, significherebbe essere “travolti” da un potere che non dipende da noi. Così è infatti quel che succede nel accesso “incoato” dell’uomo a Dio in virtù della presenza fontanale di Dio trascendente “nelle” cose. “In questo accesso è Dio stesso che per essere ‘pre-tensione’ ci travolge da Lui verso di Lui, lo sappia l’uomo o non lo sappia, lo voglia o non lo voglia”⁵⁹.

(2) Ma trattandosi non dell’accesso incoato ma dell’accesso plenario costituito dalla fede, cioè, della nostra consegna a Dio, siamo noi stessi ad andare attivamente

te verso Dio. Siamo quindi noi da noi stessi che diamo la nostra consegna.

III.3.2. Opzione personale e libera

III.3.2.1. Orbene, consegna è donazione. Ovviamente la persona a cui diamo la donazione di noi stessi non è aliena alla nostra donazione:

La sua funzione però non è una mozione di “travolgimento”, come nell’accesso incoato, ma una mozione di mera “attrazione”, includendo in questo concetto tutte le varie forme con cui una persona può richiederci senza forzarci: sollecitazione, insinuazione, suggerimento, ecc.”⁶⁰.

Ognuno può di fatto accettare o non far “sua” questa attrazione di Dio. Solo quando la fa sua, questa attrazione di Dio diventa “consegna personale”. Consegnarsi consiste quindi proprio nel fare nostra questa attrazione di Dio.

III.3.2.2. Ma fare nostra una attrazione è giustamente l’essenza costitutiva di ciò che chiamiamo “optare”. Possiamo così dire che in questo consista il radicale della fede: la fede è “opzione”. Opzione è il terzo carattere dell’atto di consegna in quanto consegna in cui consiste la fede. La fede in quanto consegna è adesione personale, ferma e opzionale. Opzione nelle sue diverse modalità (fede, amore, vocazione, religione, ecc.) è sempre il più radicale dell’uomo.

III.3.2.3. La fede è una consegna opzionale ad una persona in quanto vera. In quanto opzione personale non è opzione soltanto di qualche facoltà specifica dell’uomo. E’ una opzione di “tutta” la nostra realtà per-

sonale intera, coinvolgente l’intelligenza senziente, il sentimento affettante e la volontà tendente. “Ed è una opzione della nostra realtà in ordine alla figura radicale ed ultima del nostro essere relativamente assoluto, del nostro Io”⁶¹. Come tale, l’opzione non è un’inclinazione o una tendenza della nostra “anima”, ma un atto della nostra persona, un atto della nostra realtà in quanto personale.

III.3.2.4. Proprio in virtù dell’essere opzione personale, la fede è radicalmente “libera”. Libera in questo caso concreto della fede significa che non siamo incoercibilmente travolti alla fede; siamo semplicemente “attratti”. “La libertà consiste nel fatto che siamo noi che determiniamo di fare nostra questa attrazione”⁶². Libertà mai può significare “arbitrarietà”. Libero è tutt’altro che arbitrario. Opzione libera non è affatto opzione arbitraria ma semplicemente opzione “non forzata”. Proprio perché esiste quella attrazione da parte di Dio può esserci opzione personale libera. L’opzione in cui la fede consiste è fondata giustamente in colui che ci attira, cioè, in Dio che ci si offre nella sua verità personale reale. “In ultima istanza, fede è semplicemente fare nostra l’attrazione con cui la verità personale di Dio ci muove verso di Lui. E in questa fede consiste l’accesso radicale dell’uomo a Dio”⁶³.

Note

¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Zubiri distingue accuratamente tra “teologale” e “teologico”. Ritieni che i ter-

mini “teologia” e “teologico” si dovrebbero riservare per indicare ciò che è Dio, l’uomo e il mondo in tutte le religioni e particolarmente nel cristianesimo. Teologico è ciò che coinvolge “Dio stesso”. Il sapere circa il teologico sarebbe così teologia *simpliciter*. Teologale invece è la dimensione della

realtà umana in quanto coinvolgente formalmente e costitutivamente in se stessa il “problema” della realtà divina; il teologale è tale per il fatto di coinvolgere la “dimensione” che affaccia al divino. In questo senso il teologale è soltanto fondamento del sapere teologico, ma non è il sapere teologico stesso. Il sapere circa il teologale è un sapere che avviene nell’esperienza fondamentale dell’uomo. Perciò afferma Zubiri: “La cosiddetta teologia fondamentale acquisisce in questo modo il suo contenuto essenziale proprio. In mezzo alle numerose discussioni circa il concetto e circa il contenuto della teologia fondamentale, ritengo personalmente che teologia fondamentale non è uno studio dei *præambula fidei* né una specie di vago studio introduttivo alla teologia propriamente detta. A mio avviso, teologia fondamentale è precisamente e formalmente lo studio del teologale in quanto tale. [...] Il sapere sul teologale è *teologia fondamentale*”. *Ibid.*, p.383. Cf. anche *ibid.*, pp. 12 e 382.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 210-222.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 221.

⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁷ Il termine spagnolo adoperato da Zubiri è “*entrega*”, sostantivazione del verbo riflessivo “*entregarse*”. Il corrispondente più adeguato nella lingua italiana ci sembra il sostantivo “*consegna*”. E’ la sostantivazione del “*consegnarsi*”, nel senso che ha ad esempio nella frase “Gesù si è consegnato alla morte”.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 196-204.

⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

¹⁰ In questo riassunto molte affermazioni sembreranno gratuite. Ma non è affatto così. Sono infatti conclusioni di una lunga “giustificazione intellettuale” compiuta da Zubiri che dobbiamo omettere per ragioni ovvie di brevità.

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 185-196.

¹² La concezione di “realtà” in Zubiri è originale riguardo le concezioni sia classiche sia moderne. E’ il punto basilare di tutta la sua metafisica della realtà. Cf. ad esempio X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*.

I. Inteligencia y realidad (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980), pp. 54-67. Più avanti diremo qualcosa.

¹³ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 151-155.

¹⁴ Zubiri concepisce in modo originale riguardo tutta la storia della filosofia anche la forma e il modo di realtà che è l’uomo in quanto “persona”, distinguendo con chiarezza due caratteri metafisici, “*personèità*” e “*personalità*”, e tre dimensioni, individuale, sociale e storica. Cf. *ibid.*, p. 46-74.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 196-204.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197. Zubiri, dopo aver mostrato l’insufficienza delle vie classiche (sia cosmologiche sia antropologiche) per provare l’esistenza di Dio, ha tracciato la sua propria “giustificazione intellettuale” della realtà personale divina: la via della “*rele-gazione*”. Cf. *Ibid.* pp. 118-164.

¹⁷ *Ibid.*, p. 197.

¹⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ “*Possibilitanza*” e “*impellenza*” sono due neologismi adoperati da Zubiri.

²¹ Il termine spagnolo adoperato da Zubiri è “*acatamiento*”, che significa l’azione di tributare omaggio di rispetto e sottomissione. Non so veramente come tradurlo adeguatamente all’italiano. Mettiamo il termine “*riverenza*” anche se pur esistendo il corrispondente spagnolo “*reverencia*” Zubiri non l’adopera.

²² *Ibid.*, p. 199.

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Zubiri ha svolto una nuova metafisica della causalità che supera sia la filosofia aristotelica delle quattro cause — radicalmente insufficiente per concettuare la causalità tra persone — sia la critica intestata da Hume e sviluppata da Kant. Secondo Zubiri la causalità è soltanto una modalità della funzionalità del reale in quanto reale, fondata questa nella “rispet-

tività” del reale in quanto reale. Non possiamo entrarci. Cf. ad esempio X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, pp. 71-104.

²⁶ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., p. 201.

²⁷ *Ibid.*, p. 202.

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 148-164; 172-178.

²⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

³⁰ *Ibid.*, pp. 207-208.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 305-361.

³² *Ibid.* p. 212.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.* Il sottolineato è nostro.

³⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁰ Sulla “verità reale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980), pp. 229-246; sulla “verità duale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. II. Inteligencia y logos* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982), pp. 253-392; sulla “verità razionale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. III. Inteligencia y razón* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983), pp. 258-317.

⁴¹ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 190-192.

⁴² *Ibid.*, p. 191.

⁴³ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁸ Zubiri tratteggia profondamente e lungamente questo tema nella sua analisi sul rapporto intelligenza-fede: cf. *ibid.*, pp. 222-296.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibid.*, p. 219.

⁵³ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, pp. 189-221.

⁵⁴ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 334-362.

⁵⁵ Zubiri adopera qui il termine “mondo” non nel significato trascendentale abituale nei suoi scritti, cioè nel senso di “unità rispettiva di tutto il reale in quanto reale”.

⁵⁶ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., p. 219.

⁵⁷ *Ibid.* pp. 266-287; 342-345.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 221.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

Biografia del autor

Francisco-Javier Sotil Baylos (San Sebastián - España, 1948). Licenciado en Filosofía por las Universidades Pontificia y Civil de Salamanca. Presbítero de la Archidiócesis de Barcelona - España. Doce años Rector y profesor del Seminario Diocesano Misionero "Redemptoris Mater" de Brasilia, Brasil. **E-mail:** xasotil@terra.com.br.