

UNIVERSIDAD CEU-CARDENAL HERRERA
FACULTAD DE DERECHO, EMPRESA Y CC. POLÍTICAS
DEPARTAMENTO DE CC. POLÍTICAS, ÉTICA Y SOCIOLOGÍA



CEU
*Universidad
Cardenal Herrera*

IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN METAFÍSICA DE AMOR
EN EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI

TESIS DOCTORAL

Presentada por D. Bosco Corrales Trillo

Dirigida por Pr. Dr. D. Aquilino Cayuela Cayuela

VALENCIA, Junio de 2010

A Dios, que es amor

A Ana, mi esposa, el amor de mi vida

«La efusión en lo que *se hace* emana de la bondad que *se es*.
Y a esto es justamente a lo que se llama amor»

Xavier Zubiri

INTRODUCCIÓN.....	9
1. La noción metafísica de amor.....	9
2. La noción metafísica de amor en la obra de Xavier Zubiri	22
3. Estado de la cuestión	28
4. Hipótesis y plan de trabajo	33
PRIMERA PARTE	
UNA ONTOLOGÍA DEL AMOR	38
Capítulo I. Estudio preliminar de «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»	38
1. Justificación de la elección del texto	38
2. Análisis del texto	42
2.1. El ser divino es amor	42
2.2. Los seres finitos son «éros».....	47
2.3. Los seres humanos son «agápe».....	53
2.3.1. Originación (el ser recibido, unidad con su origen)	55
2.3.2. Intimidad (el ser de sí mismo, unidad consigo mismo).....	56
2.3.3. Comunicación (el ser en común, unidad con los demás)	59
Capítulo II. Otros textos	61
SEGUNDA PARTE	
UNA METAFÍSICA EN CLAVE DE AMOR	67
Capítulo I. La metafísica de Zubiri: primacía de la realidad.....	68
1. La realidad	69
1.1. La realidad como formalidad de lo aprehendido.....	70
1.1.1. El acto de intelección es un acto de aprehensión.....	71
1.1.2. La aprehensión sentiente	72
1.1.3. Los dos modos de aprehensión sentiente: estimulidad y realidad.	75

1. 1. 3. 1. La aprehensión de estimulidad	75
1. 1. 3. 2. La aprehensión de realidad	77
1. 2. La realidad en y por sí misma.....	79
1. 2.1. Realidad es el «de suyo»	81
1.2.1.1. Opiniones del realismo ingenuo, del subjetivismo científico y del realismo crítico	81
1.2.1.2. El «de suyo»	82
1.2.2. Realidad es lo real.....	85
2. El ser	87
Capítulo II. La metafísica de Zubiri en clave de amor: unidad y dinamismo	90
1. La realidad consiste en unidad: la sustantividad	92
1.1. Originación: carácter «físico» de la realidad	94
1.2. Interioridad: unidad de la esencia consigo misma.....	97
1.2.1. La esencia de lo real es unidad de sus notas constitutivas	98
1.2.2. La esencia, unidad primaria y coherencial de lo real.	103
1.2.3. La sustantividad es sistema	108
1.3. Comunicación: unidad de lo real en cuanto real.....	112
1.3.1. La trascendentalidad	115
1.3.2. La realidad constituye una unidad respectiva: el mundo.....	120
2. La realidad consiste en dinamismo.....	125
2.1. Qué es el dinamismo	126
2.1.1. La concepción clásica del devenir	127
2.1.2. Crítica y propuesta de Zubiri	130
2.1.3. El dinamismo estructural de la realidad	134
2.2. El «dinamismo» de la realidad: desarrollo de la «actividad» en que el ser consiste	137
Capítulo III. Dios, fundamento de la realidad y de su carácter unitario y dinámico.....	147
1. Dios, fundamento último de la realidad.....	147
1.1. La idea de Dios	148
1.2. Justificación de la realidad de Dios	149
2. Dios, fundamento último de la unidad de la realidad.....	155

2.1. Dios es amor en cuanto unidad.....	157
3. Dios, fundamento último de la dinamicidad	162
3.1. Dios es amor en cuanto dinamicidad.....	164
 TERCERA PARTE	
UNA ANTROPOLOGÍA EN CLAVE DE AMOR: EL HOMBRE, REALIDAD AMOROSA	167
 Capítulo I. En qué consiste ser persona.....	
1. El hombre, esencia abierta.....	169
2. Personeidad y personalidad	177
 Capítulo II. Realidad humana, realidad amorosa.	
1. La versión a los demás.....	183
2. La alteridad: la versión a los demás es versión a los «otros»	186
3. El nexa social no es un concepto sino algo real y físico	188
4. El nexa es una habitud.....	191
5. Estructura de la habitud de alteridad	196
 Capítulo III. Dios, fundamento de la realidad humana y de su estructura amorosa.....	
1. La religación	203
2. Presencia de Dios en el hombre.....	205
3. Dios, fundamento de la estructura amorosa de la realidad humana	208
 CUARTA PARTE	
UNA ÉTICA EN CLAVE AMOROSA: EL HOMBRE SE REALIZA COMO PERSONA SIENDO AMADO Y AMANDO	213
 Capítulo I. El ser se constituye viviendo	
1. Vivir es realizarse	214
2. Vivir para sí y vivir para los demás	219

Capítulo II. La donación-entrega: realización plena de la realidad humana	223
1. La estructura donación-entrega.....	224
2. El despliegue de la estructura donación-entrega.....	227
3. El amor, culmen de la realización personal.....	235
Capítulo III. La comunión, realización plena del amor.....	238
1. La mismidad	239
2. La comunidad o comunión propiamente dicha.....	246
3. La consumación de la comunión	251
Conclusiones generales.....	254
1. Respecto de la ontología del amor esbozada por Zubiri en «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina».....	254
2. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en la metafísica madura de Zubiri	257
2.1. Respecto de la caracterización de la realidad como unidad	259
2.2. Respecto de la caracterización de la realidad como actividad.....	260
3. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en la antropología madura de Zubiri	263
3.1. La realidad humana es una realidad intrínsecamente amorosa.....	267
4. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en el desarrollo de una ética de la vida buena.....	269
4.1. Vivir para los demás es el modo de vivir más acorde con la realidad humana	270
4.2. La comunión de personas, realización plena de la realidad humana.....	275
4.3. La vivencia de la comunión es «deificación».....	276
Bibliografía	281

Siglas

Las obras de Xavier Zubiri se citan a lo largo del presente trabajo con las siguientes siglas:

- EDR *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1989.
- EM *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2007.
- ETM *Espacio, tiempo y materia*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1996.
- HD *El hombre y Dios*, (1ª ed. 1984), Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 4ª ed., 1988.
- IRE *Inteligencia Sentiente/Inteligencia y Realidad**, (1ª ed. 1980), Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª ed., 1998.
- IS La trilogía de *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad, Inteligencia y Logos, Inteligencia y Razón*.
- NHD *Naturaleza, Historia, Dios*, (1ª ed. 1944), Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 9ª ed., 1987.
- PE *Primeros Escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999.
- PFHR *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993.
- SE *Sobre la esencia*, (1ª ed. 1962), Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª ed., 1985.
- SEAF *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982.
- SH *Sobre el hombre*, (1ª ed. 1986), Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1ª reimpresión, 1998.
- SPF *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2002.

- SR *Sobre la realidad*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2001.
- SSDD «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en NHD 455–542.
- SSV *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1ª ed., 1992.
- TDSH *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2006.

INTRODUCCIÓN

1. La noción metafísica de amor

La cuestión del amor, dada su extraordinaria importancia en la vida humana, ha sido objeto -sigue siéndolo cada vez más- de la reflexión de filósofos de todas las épocas. Por ello, en orden a enfocar adecuadamente nuestra perspectiva en el vasto horizonte de la reflexión filosófica sobre el amor, empezaremos con una primera aproximación a la noción metafísica de amor. La presente investigación se centra en la importancia de esta noción de amor en el pensamiento de Xavier Zubiri y no del amor en general. Veamos pues, en primer lugar, a qué nos referimos con la expresión «noción metafísica de amor», para después verificar su relevancia en la obra de nuestro pensador. Procedo, pues, a enunciar y nada más que eso, las notas definitorias de la noción de amor que manejo. Lo haré haciendo referencia a los distintos autores de los que proceden dichas notas, ordenados por orden cronológico. Quiero hacer la siguiente precisión: no pretendo presentar un panorama histórico de la noción metafísica de amor, pues ello requeriría una investigación de la envergadura de una segunda tesis doctoral. Podría mencionar muchos, muchísimos autores en relación con esta temática, sin embargo me he limitado a exponer sólo las ideas que considero imprescindibles para la comprensión de la noción metafísica de amor y para ello las he referido sólo al autor del que considero proceden. Acerquémonos al amor.

La noción de amor como realidad metafísica es casi tan antigua como la propia filosofía en occidente. Ya Platón, en *El Banquete*, nos habla del *éros* como de una tendencia de todas las cosas a ser en plenitud. El amor -*éros*-, en el sentido más inmediato del término, es el deseo de aquello de lo que se carece para ser feliz, para poseer el bien supremo. Pero, si vamos un poco más allá de este sentido inmediato y tomamos en consideración que Platón aplica este término a todas las cosas, caeremos en la cuenta de que *éros* no es primariamente «deseo» sino tendencia metafísica de todas las cosas a ser en plenitud. Las cosas no tienen, propiamente hablando, deseo. Por eso,

hay que entender el *éros* platónico como una tendencia intrínseca de todo ser a la plenitud, que en el hombre se manifiesta fundamentalmente como deseo. Es algo más profundo que el deseo, es una fuerza que saca a todo ser fuera de sí mismo para ir hacia el bien supremo, hacia la plenitud ontológica. Es una fuerza que afecta intrínsecamente al ser en cuanto ser, un dinamismo metafísico, por tanto.

Se ha considerado a menudo que la causa de la tendencia a la perfección intrínseca a las cosas es la propia imperfección ontológica de las mismas. Esta opinión debe ser corregida, a mi juicio. Es cierto que si no fueran perfectibles sería metafísicamente imposible que las cosas tendieran a la perfección, pero que el carácter perfectible sea condición de posibilidad del efectivo perfeccionamiento de las cosas, no implica que sea también la razón formal de este dinamismo transcendental de perfeccionamiento. No. La razón formal y la causa última de que las cosas tengan esa intrínseca tendencia es, en el pensamiento de Platón, su constitutiva participación del ser de las ideas. Las cosas, en la metafísica platónica, no son sino participación del ser de las ideas y en última instancia, de la idea suprema de bien. Por eso, si se analiza a fondo la cuestión, no se trata simplemente de que las cosas *tengan* una tendencia a la perfección que es intrínseca a ellas, sino que precisamente *consisten* en participar de la idea de bien y tender hacia ella. El ser de las cosas consiste en su intrínseca tendencia a la plenitud. *Eros* es, pues, un dinamismo que hoy llamaríamos transcendental. El ser de las cosas es constitutivamente extático, consiste en estar saliendo fuera de sí, hacia el bien. Tal es la gravedad filosófica del amor como noción metafísica.

Plotino recoge el concepto platónico de *éros*, especialmente en el sexto libro de las *Enéadas*, considerándolo la fuerza que impulsa la ascensión del alma humana hacia el Uno. Todo procede del Uno por emanación y todo vuelve a él por amor. Se trata de un impulso que viene tanto de fuera como de dentro del hombre. De fuera, porque en el estado de «caída» en el mundo material, el alma se encuentra separada de Dios; de dentro, porque en realidad hay una presencia de Dios en lo más profundo del alma humana, de tal manera que en la contemplación introspectiva ésta se ve a sí misma como idéntica con Dios. El amor es, pues, un dinamismo metafísico que lleva al hombre

fuera de sí, pero lo hace desde dentro de él. Esta fuerza intrínseca al alma humana que la lleva a salir fuera de sí hacia el Uno, que es Dios, culmina en la unión con él. Así, tenemos que el *éros* no es sólo un dinamismo de éxtasis sino también de unión, es una fuerza extática y unitiva. En virtud de esta unión extática del alma con Dios, aquella es transformada en Dios, divinizada. Así pues, recopilando todas las notas definitorias, podemos decir que en la doctrina plotiniana la noción metafísica de amor es una fuerza extática intrínseca al ser del hombre, que lo lleva fuera de sí a unirse con Dios, que es el Uno y el Bien, transformándolo esencialmente en Dios. Podríamos entrar en la cuestión de si esta unión respeta o no la individualidad del alma humana, lo cual sería muy interesante. Pero eso nos introduciría de lleno en la discusión acerca del panteísmo de la doctrina plotiniana de la emanación, algo que está fuera de lugar en esta introducción. Sigamos adelante.

No es de extrañar que los Padres griegos, en especial los capadocios, adoptaran el término *éros* para referirse a la tensión ascensional hacia Dios intrínseca al ser de todas las criaturas y en particular del hombre. No vamos a entrar en las diferencias fundamentales entre emanación y creación ni otros temas de la filosofía-teología de la patrística griega. Sólo pretendo dar cuenta de lo que ésta añade a la noción metafísica de amor que estamos describiendo. Nos centraremos en S. Gregorio de Nisa, por ser uno de los Padres griegos más interesantes desde el punto de vista filosófico, aunque las ideas que vamos a presentar son, en general, atribuibles a todos ellos.

Para empezar –y este sea quizá el núcleo de la aportación de toda la filosofía cristiana a la reflexión metafísica sobre el amor-, parten del concepto de Dios como amor. «Dios es amor», afirma el Nuevo Testamento y ésta es una frase que los capadocios entendieron desde un punto de vista rigurosamente metafísico. No se trata de que *Éros* sea un dios, como en el caso de Platón, sino que Dios es *éros*. Es algo completamente distinto, no es necesario insistir en ello. Dios, el principio uno y único de todo lo que existe es amor y todo es creación de Dios por amor. Esto es esencial, ya que el amor no es ya, primariamente, una fuerza que impulsa a todo a ir hacia Dios, sino Dios mismo. Pues bien, según san Gregorio, Dios lo crea todo por la abundancia de la

bondad y amor en que consiste. Es interesante destacar aquí que, a diferencia de la emanación plotiniana, la creación es un acto libre de Dios y no un movimiento necesario, como libre es también el movimiento de retorno hacia Dios por parte del hombre. La libertad entra a formar parte, como elemento novedoso, de la definición de la noción metafísica de amor.

Como en la doctrina de Plotino, todo se encuentra inmerso en un retorno a Dios movido por amor. Sin embargo, este amor que impulsa a las criaturas a volver a Dios, no es en el hombre una fuerza ciega e inexorable, sino que es un amor libre. Esto es así porque la tensión ascensional hacia Dios, el *éros* humano, es correlato del amor en que Dios consiste, es decir, amor libre. Este movimiento ascensional del alma humana hacia Dios culmina en un éxtasis, que es esencialmente amor extático. Todo parte de Dios, que es amor, éxtasis de donación libre de sí mismo, que como por desbordamiento de su ser, que es amor, crea las cosas y a cada hombre. Cada persona es un acto de amor de Dios y en consecuencia, su propio ser está ontológicamente ordenado a retornar a Dios. Pero esto no sucede sin la decisión libre del hombre de entregarse a él. En resumen, podemos decir que, para los Padres griegos, el amor, antes que el acto de una facultad determinada –como lo es, en general, para los latinos-, es una estructura constitutiva del ser –ya sea el ser de Dios, ya el del hombre-.

Seguiremos esta breve exposición presentando las aportaciones de algunos autores cristianos. Y es que, aunque se trata de una noción de amor de raíces griegas y en particular, platónicas, la reelaboración que el pensamiento cristiano ha hecho de ella es del todo determinante. Hasta el punto que, más que reelaboración, se trata de un concepto nuevo que incorpora elementos de otros ya existentes. La reflexión teológica cristiana ha enriquecido enormemente la noción metafísica de amor, a la vez que, a mi modo de ver, la ha problematizado. ¿En qué sentido? En la medida en que ha introducido el problema de lo sobrenatural. Este es el contexto en el que se inscribe el texto de Zubiri que tomamos como punto de partida en nuestra investigación: «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina» (SSDD). Por eso, considero

importante aclarar el problematismo de la noción metafísica de amor reelaborada por la reflexión cristiana.

En el pensamiento clásico no existe la distinción entre el amor natural y el sobrenatural, entre el amor propio de la naturaleza humana y el que consiste en un don de Dios. El amor del que habla la revelación cristiana representa tal novedad, que el Nuevo Testamento se ve forzado a buscar un término distinto de *éros*, para denotar así la esencial diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. El término escogido es *agápe*, que apenas si era utilizado en la literatura griega clásica. La esencial diferencia entre ellos, no implica, sin embargo, necesariamente oposición. Ahora bien, si a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural le añadimos la idea del pecado que afecta a la naturaleza humana y conlleva un amor contrario a la plena realización del hombre, entonces la complejidad aumenta considerablemente.

Así, no es extraño que, frente a la tradición patristica griega, que asumía el término *éros* y lo consideraba en su primaria dimensión ontológica, hubiera también corrientes, como la representada por Orígenes, que contraponían radicalmente el amor cristiano al amor natural, que consideraban pagano. En el s. XX esta corriente adquirió un peso notable en la reflexión acerca del amor, debido especialmente a la aparición, en los años treinta, de la obra del pastor sueco Anders Nygren, *Eros y Ágape. La noción cristiana de amor y sus transformaciones*. En ella, su autor considera que *éros* y *agápe* caracterizan dos formas de vida irreconciliables entre sí.

No obstante la influencia de este escrito de Nygren en el pensamiento contemporáneo, Zubiri se aleja decididamente de él en el escrito del que partimos. Allí afirma lo que sigue: «Claro está, vamos a verlo en seguida, hay una diferencia profunda, y hasta casi una oposición, entre *agápe* y *éros*. Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad. Por esto es preferible emplear en la traducción el

término genérico de *amor*».¹ Y esta dimensión ontológica común a la que hace referencia Zubiri es el éxtasis, el «fuera de sí»: «Naturalmente, por esta común dimensión por la que *éros* y *agápe* envuelven un "fuera de sí", no se excluyen, por lo menos en los seres finitos. Su unidad dramática es justamente el amor humano». Este planteamiento de la cuestión metafísica del amor, que reconoce la dualidad de amores pero que, lejos de caer en un dualismo radical, busca integrarlos en la realidad humana, es precisamente el del filósofo y teólogo cristiano quizá más influyente en la reflexión zubiriana sobre el amor: san Agustín.

Para el obispo de Hipona, la *caritas* –el amor entendido como don de Dios y sobre todo, como amor a Dios- integra en sí todos los demás amores. En realidad, siempre que amamos algo, lo que amamos en última instancia es a Dios, bien supremo. En las *Confesiones* revela que él mismo, en su juventud, se lanzaba apasionadamente sobre las realidades naturales como si en ellas fuera a encontrar la felicidad, pero en realidad, lo que buscaba en su entrega a estas realidades era, sin saberlo, entregarse a Dios. La *caritas*, el amor a Dios, afecta a lo más profundo de los dinamismos humanos haciendo que tendamos inexorablemente hacia Dios, lo cual se manifiesta en la inquietud del corazón, que sólo puede serenarse en la plena satisfacción de sus anhelos en Dios. La integración de *éros* y *agápe* difícilmente podría articularse de manera más lograda.

Ahora bien, la integración no significa ausencia de problemas. En *De Civitate Dei* manifiesta con toda claridad la oposición que existe entre estos dos amores aun cuando se dé entre ellos una unidad fundamental. Por la caridad, el hombre ama a Dios hasta el desprecio de sí, mientras que por la concupiscencia, se ama el hombre a sí mismo hasta el desprecio de Dios. Desde luego, la unidad de estos dos amores en la vida del hombre no puede ser sino «dramática», como decía Zubiri. Pero, lo que distingue a estos dos amores, como vemos, no es su estructura metafísica, sino el objeto de los mismos. El amor es uno, sólo que puede dirigirse hacia sí mismo o hacia Dios. La

¹ NHD 464.

equivalencia entre *caritas* y *agápe* así como entre *cupiditas* y *éros* no es total, pero en cualquier caso la oposición *caritas-cupiditas* dentro de una línea fundamental común, ilustra la compleja integración de *agápe* y *éros*.

Lo que más me interesa resaltar de la idea agustiniana de amor es el hecho de que se trata de un dinamismo de naturaleza ontológica, como sucede con las nociones de Platón, Plotino y los Padres griegos. Se trata de un dinamismo intrínseco al ser del hombre anterior a los actos de la voluntad o de cualquier facultad. Me refiero a que, según S. Agustín, hay en el ser humano una inquietud radical de tipo transcendental que lo hace estar en perpetuo éxtasis, saliendo de sí mismo, hasta que descanse en Dios. No es sólo un dinamismo extático, un «salir fuera de sí» pero sin rumbo determinado, sino que es un éxtasis dirigido a ser feliz, y a serlo amando a Dios, sumo bien y reposando en la unión con él. Al mismo tiempo, como también declara en las *Confesiones*, ese «salir fuera de sí mismo» para ir a Dios es, en realidad, un entrar dentro de sí mismo, para llegar a un principio más íntimo que lo más íntimo mío, que es Dios. Este planteamiento es, a mi modo de ver, el hilo conductor del entero argumento de *El hombre y Dios* de Zubiri.

No podemos dejar de considerar la doctrina sobre el amor del Pseudodionisio, quien recupera el término *éros* en la teología católica. En su obra *Los nombres de Dios*, llama a Dios tanto *éros* como *agápe*, precisamente dando preeminencia al primero sobre el segundo: «Así se ve en algunos de nuestros escritores sagrados, que el nombre de amor [*éros*] es más divino que el de la dilección [*agápe*]. Pues escribe el divino Ignacio: “Mi amor [*éros*] está crucificado”». ² La primacía del *éros* se debe a su carácter receptivo con respecto al amor de Dios. *Éros* consiste efectivamente en éxtasis, pero es un éxtasis que se padece como resultado del amor de Dios que cautiva al hombre y lo pone en «tensión teologal», podríamos decir, empleando una expresión zubiriana.

² Pseudodionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, c. 4, § 12.

El amor es, ante todo, el ser de Dios que se difunde. El ser de Dios es extático, bondad que se difunde, que desborda por razón de su plenitud. Todo proviene del éxtasis del ser de Dios y todo vuelve a él por éxtasis amoroso. Por eso, el amor es un dinamismo transcendental, que afecta al ser en cuanto ser y que consiste en éxtasis. En el caso del hombre, el amor tiene dos aspectos: el éxtasis de Dios que constituye el ser del hombre y el éxtasis del hombre que lo lleva a Dios. En este caso, sin embargo, no hay panteísmo como en el neoplatonismo de Plotino –aunque también el de este último habría de ser matizado-, ya que la presencia de Dios en el hombre no es por emanación o simple prolongación del ser, sino por un acto creador que produce un ser otro que sí mismo. No seguiré con el argumento, para no desviar nuestra atención del tema del amor.

Continúa el Areopagita: «Pues el amor produce el éxtasis, ya que no deja ser amantes de sí mismos sino de los amados. Por lo que el gran Pablo, capturado por el amor divino y participante de su fuerza extática, dice con palabra divina: “vivo yo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí”; como verdadero amante y padeciendo el éxtasis, como el mismo dice, en Dios, vive no su misma vida, sino la vida de su amado por ser supremamente amable».³ Estamos, pues, de nuevo, ante un dinamismo anterior a las facultades del hombre: es un éxtasis en el que el hombre se encuentra inmerso y al que responde con sus facultades. El amor es un arrebató que el hombre experimenta hacia Dios y que lo saca inexorablemente fuera de sí. Ahora bien, no debe entenderse como una fuerza ciega que lleva a la unión con Dios de manera necesaria, ya que, aunque el hombre padece sin buscarlo éste dinamismo, su éxtasis no le lleva a la unión con Dios sin el concurso de su libertad. Por otro lado, no se trata de una fuerza extrínseca, sino que este dinamismo es constitutivo de su ser, por razón de que su ser es producto precisamente del éxtasis divino. Por último, quisiera subrayar que también aquí aparece con énfasis el carácter transformador, divinizador del amor.

³ *Ibid*, c. 4, § 13.

La escuela de San Víctor subraya de manera sorprendente el carácter de fuerza extática en que el amor consiste, hasta tal punto que, Ricardo de S. Víctor escribe un tratado nada menos que sobre la «violencia de la caridad». El amor es, en el hombre, una respuesta a otro amor primero, al éxtasis de Dios, pero una respuesta libre. El título de la obra, *De los cuatro grados de la violencia de la caridad*,⁴ denota una dualidad paradójica en la naturaleza del amor humano: por un lado es caridad y por tanto, amor de donación libre, un salir de sí mismo por pura liberalidad; por otro, es una violencia, un dinamismo anterior a la libertad y a la voluntad del hombre que saca a éste forzosamente de sí mismo. Y es que el amor humano no deja de ser, como decíamos antes con expresión de Zubiri, la «unidad dramática» de *éros* y *agápe*. El texto dice así: «El primer grado de la violencia es cuando el alma no puede resistir su deseo; el segundo grado es cuando no puede olvidarlo; el tercer grado es cuando no puede gustar otro; el cuarto y último, cuando no se sacia nunca en él».⁵ Habla de la caridad, del amor de entrega libre a Dios, en unos términos que recuerdan poderosamente el enamoramiento humano y al *éros* platónico tal y como aparece en *El Banquete*.

Otro autor obligado en cuestiones de la metafísica del amor, máxime tratándose de influencias en el pensamiento de Xavier Zubiri, es Sto. Tomás. Tiene especial interés para nuestro tema el comentario del aquinate a *Los nombres de Dios* del Pseudodionisio. El estudio de la obra del Areopagita le proporciona la idea de un dinamismo amoroso unido a toda la creación. De este modo, pasa de una perspectiva más bien psicológica, en la que se mueven, a mi juicio, tanto S. Agustín como la escuela de S. Víctor, a una concepción más completa y metafísica del amor. Sto. Tomás comenta la importancia de los cuatro tipos de relaciones amorosas que describe el Areopagita: conversión –el amor de lo menor a lo superior-, comunicación –entre iguales-, providencia –de lo superior a lo menor- y posesión –cada cosa a sí misma-. Lo esencial de esta distinción es que las relaciones se hallan regidas por principios ontológicos. Es la misma ontología de las cosas la que explica su dinamismo amoroso. Y este dinamismo de conversión, de comunicación, de providencia y de posesión está dirigido todo él por el amor divino,

⁴ J. P. Migne, *Patrología Latina*, 196.

⁵ J. P. Migne, *Patrología Latina*, 196, 1213.

para hacer penetrar al hombre en lo profundo de su amor. Esto lleva a Sto. Tomás a afirmar un dinamismo amoroso en la realidad entera, de tal modo que todas las cosas convergen, por deseo, en Dios.

Lo que tiene de particular el amor del hombre a Dios, es que se trata de un amor libre y de reciprocidad. La caridad es amistad con Dios, es decir, benevolencia recíproca, amor de donación y entrega personal recíproca. Para esta amistad es necesario que se dé una igualdad ontológica, que es la obra transformadora, deificante, de la gracia. El amor es una versión ontológica de todas las cosas al Bien, sólo que el hombre es un ser personal y consecuentemente, también lo es su versión a Dios. Esta versión es, como digo, transformadora. El amor es una fuerza unitiva que asimila a los amantes. En el amor de caridad, el hombre es convertido en Dios –salvando la irreductibilidad personal de cada uno- por la fuerza de ese amor. La unión afectiva no es sólo una cuestión psicológica, como es el caso de la amistad aristotélica, sino una verdadera unión ontológica, lo que Sto. Tomás denomina una «coaptatio affectus» entre el amado y el amante.⁶ La doctrina del amor y la amistad en Sto. Tomás es sumamente interesante, pero basten aquí estas concisas notas para darnos una idea de la naturaleza metafísica del amor.

Me permito saltar ahora, sin más preámbulo, a la filosofía contemporánea. Insisto en que no pretendo presentar un panorama histórico de la noción metafísica de amor. Eso es algo que no puede hacerse en las breves páginas de la introducción. Sólo quiero mencionar algunas de las notas definitorias de la noción metafísica de amor que considero importante para la interpretación del pensamiento de Xavier Zubiri. Lo que pasa es que he querido presentar esas notas atribuyéndoselas a sus autores y ordenándolas por orden cronológico. Por eso vamos a pasar ahora a Max Scheler, porque en él se encuentra una idea que, a mi juicio, resulta de interés para el planteamiento de esta tesis. Más aún, tratándose de una idea expuesta por el filósofo en

⁶ *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

su opúsculo titulado *Ordo amoris* que el propio Zubiri tradujo del alemán original al español.

Max Scheler, al hablar en este escrito del *ethos* de los sujetos, lo describe como el sistema interno de preferencias subjetivas que todos tenemos. Ahora bien, este sistema de preferencias subjetivas está llamado a corresponder a un sistema objetivo de valores que él llama precisamente *ordo amoris*. Este es, al menos, un aspecto del *ordo amoris* scheleriano. Y es que las cosas tienen un valor propio e interno que dicta la intensidad con la que deben ser amadas por el hombre. Este orden o jerarquía de valores depende del valor metafísico de las realidades amables. El amor tiene, por tanto, al menos en el joven Scheler, una dimensión ontológica que consiste en el valor objetivo de las cosas, que les confiere la cualidad de amables y las ordena según un rango de «amabilidad» y que afecta al hombre en su interior. Más aún, a decir del autor, ese *ordo amoris* consiste nada menos que en la medida en que Dios ama las cosas.⁷ De nuevo tenemos, desde otra perspectiva completamente distinta, una noción ontológica de amor, estrechamente relacionada con el amor de Dios a las cosas y que afecta de manera extática al hombre en su interioridad. La noción zubiriana de amor difiere mucho de la de Scheler, pero no deja de tener algunos aspectos comunes. Entre ellos, la caracterización del ser humano como un ser constitutivamente amante por razón de sus tendencias, que se halla vertido a las cosas en un movimiento extático que guarda una relación íntima con el amor de Dios. Además, coincide que Zubiri tradujo este texto, al mismo tiempo que impartía el curso «Helenismo y Cristianismo» en la universidad de Madrid, del cual procede, en parte, el contenido de SSDD.

No puede faltar en la introducción a una investigación sobre el pensamiento de Zubiri una alusión, si quiera de tipo telegráfico, a su maestro Ortega. Mucho podría decirse del tema del amor en la producción filosófica de José Ortega y Gasset, ya que se trata de un asunto muy presente en su obra. Prueba de ello es la compilación de los *Estudios sobre el amor* recogida en el tomo V de sus *Obras Completas*. Pero el amor

⁷ M. Scheler, *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»*, (trad. X. Zubiri), Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 108-109.

aparece en muchos otros lugares de su bibliografía como en *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador*, *Para la cultura del amor*, etc. Lo único que quiero reflejar en estas líneas es que también en Ortega encontramos una noción ontologizante del amor, que participa de la misma tradición filosófica que venimos perfilando y en la que se inscribe también Zubiri. En *Meditaciones del Quijote* califica estas meditaciones de amor intelectual, dando a entender que la reflexión, el deseo de saber y entender, no es otra cosa que una manifestación del éros platónico, del deseo de plenitud del ser. En todo ser late un anhelo de totalidad, como lo manifiesta la concepción de la vida como realidad radical. El ser del hombre es su vida, en el sentido de su biografía, su quehacer vital en el que el hombre no busca otra cosa que ser en plenitud. Queremos conocer todo porque, en definitiva, queremos ser todo.

En «Facciones del amor», uno de los artículos compilados bajo el título *Estudios sobre el amor*, Ortega vuelve a esa noción de éros como dinamismo transcendental del ser que en el hombre se manifiesta como deseo, entre otras cosas, pero que no se identifica con él sino que es su presupuesto metafísico: «Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como la cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien, presupone la existencia de éste». Ésta es exactamente la noción de amor que vamos a rastrear en la metafísica zubiriana y que afecta a toda la realidad en cuanto realidad. En este mismo escrito de Ortega, el autor ilustra su concepción ontológica del amor con la frase de S. Agustín: «Amor meus pondus meum; illo feror, quocumque feror» (*Confessiones* 13, 9, 10), que es una de las máximas del obispo de Hipona que mejor ilustran el amor como dinamismo ontológico anterior a las facultades del hombre.

Sólo añadiré un dato más a esta introducción: lo que Julián Marías denomina la «condición amorosa» del hombre. Considero este dato interesante por dos motivos. En primer lugar, porque la relación de Zubiri con Ortega y Marías reviste un carácter singular, como lo revela esta entrañable afirmación de Ortega: «el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cuál de los otros dos discípulos o

maestros».⁸ En segundo lugar, porque en mi tesis califico al hombre como «realidad amorosa» tomando prestado el calificativo precisamente de la expresión de Julián Marías. Iré a lo esencial. ¿Qué es la condición amorosa del hombre? La condición hace referencia a lo que en la filosofía clásica sería el «ser» del hombre y que Marías prefiere sustituir por el término «estar», por diversas razones. La cuestión es que, el ser del hombre –valga la expresión- consiste en estar instalado en la vida, realidad radical. Pues bien, la condición hace referencia al modo de estar instalado en la vida, es decir, a la dimensión que llamaríamos trascendental del hombre, a sus estructuras ontológicas, aunque en realidad esta terminología no es adecuada a la filosofía de Marías. Sin intención alguna de forzar el pensamiento del autor, creo que se puede decir con toda propiedad que la «condición amorosa» del hombre, por ser un modo de instalación que pertenece a la estructura propia del mismo, es un rasgo intrínseco y constitutivo del ser del hombre. Así entiendo yo el siguiente texto: «(...) la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos sino que consiste en una instalación radical» en la vida.⁹ Dejando a un lado aquí, que la condición amorosa del ser humano la entiende Marías sobre la base de la disyunción sexual como varón o mujer, lo que me interesa es resaltar que se trata de algo que pertenece al modo de ser del hombre, a los rasgos esenciales de su ser.

Sin duda, podría haber mencionado muchos otros autores y obras en esta primera aproximación a la noción metafísica de amor. Sin embargo, con lo expuesto hasta aquí creo satisfacer suficientemente lo que me proponía, a saber: ofrecer las notas esenciales de la noción metafísica de amor que aparece, a mi juicio, como central en el pensamiento de Zubiri.

⁸ Julián Marías, «El joven Zubiri», en el diario *ABC* de Madrid el 3 de diciembre de 1998.

⁹ Julián Marías, *Antropología Metafísica*, Obras Completas, X, p. 155, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1970.

2. La noción metafísica de amor en la obra de Xavier Zubiri

El título de la presente investigación sorprenderá a cualquiera que tenga alguna noción acerca de la filosofía de Xavier Zubiri, ya que el amor no es habitualmente considerado uno de los temas que el filósofo español haya tratado de manera especial, al menos a primera vista. Es normal encontrar trabajos de investigación y numerosas publicaciones sobre Zubiri en relación con temas como la inteligencia sentiente, la realidad, el problema de Dios, etc., pero no sobre el amor. Y es que el tema del amor no ha sido tratado por Xavier Zubiri de modo sistemático en ninguna de sus obras. Sin embargo, aparece aquí y allá, dando al lector pistas para rastrear algo que se intuye oculto, pero de gran importancia en su pensamiento.

Cuando, hace ahora ya cuatro años, D. Jesús Conill¹⁰ me recomendó la lectura de algunos textos de Xavier Zubiri, no me imaginaba yo que el amor fuera precisamente un factor de primera importancia en el pensamiento de este filósofo. Cuando le expuse al profesor Conill cuáles eran mis intereses con respecto a la tesis que quería empezar a elaborar, entre otros autores y obras, me mencionó, no sin un cierto tono de predilección, el libro *El hombre y Dios* de Zubiri. Efectivamente, las nociones de donación y entrega personal –amor, en definitiva- son en este escrito centros neurálgicos de la reflexión de su autor. A partir de este momento, empecé a buscar en la obra de este filósofo español, pistas que me condujeran al origen y al desarrollo de su reflexión sobre el amor. Di así con el texto que sirvió de punto de partida del entero argumento de esta tesis: «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina». Su lectura fue toda una revelación: el descubrimiento no sólo de un Zubiri para mí desconocido a la vez que fascinante, sino de una noción de amor que me cautivó por su profundidad metafísica, por la fecundidad filosófica y teológica que en ella se adivinaba y por el entusiasmo que el propio Zubiri dejaba traslucir en su explicación.

¹⁰ D. Jesús Conill Sancho fue mi primer director de tesis en la Universidad de Valencia y a su valiosa dirección debo mi introducción en la obra de Zubiri.

Fui encontrando otros textos de Zubiri en los que el autor habla del amor, que a simple vista aparecen como simples “flecos” marginales de su pensamiento que no acaban de pertenecer propiamente al “tejido” principal de su reflexión filosófica. Sin embargo, tirando de estas pistas como si de cabos sueltos se tratara, emerge ante nosotros una sólida y profunda –aunque no sistematizada- reflexión filosófica acerca del amor, como noción metafísica, que aparece explícitamente abordada en contadas y diseminadas ocasiones, pero que está entretejida implícitamente en todo el pensamiento de nuestro filósofo. Veamos dónde y en qué contextos habla Zubiri del amor, como noción metafísica, para después desplegar el entero “tapiz” en el cuerpo de esta tesis. Empecemos por el contexto.

Para apreciar adecuadamente las reflexiones de Zubiri sobre el amor, es preciso que sepamos en qué momento de la evolución de su pensamiento se hallan, ya que las diferencias entre las etapas del mismo son una cuestión de primera importancia. Por ello vamos a ofrecer un brevísimos resumen de cuáles son las etapas del pensamiento zubiriano y qué rasgos las caracterizan.

En el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* el autor distingue en su obra tres etapas¹¹: la etapa fenomenológica, influenciada principalmente por la filosofía de Husserl y en la cual se insertarían los escritos anteriores a 1932; la etapa ontológica, en la que su principal influencia sería la obra de Heidegger, en especial *Ser y tiempo*, y en la cual encontraríamos los escritos elaborados entre 1932 y 1944; por último tenemos la etapa estrictamente metafísica, que iría desde 1944 hasta el momento de su muerte en 1983.

Esta división es la que hace Zubiri de su propia obra y por tanto, merece una atención especial. Sin embargo, una tal división plantea ciertos problemas. El principal de ellos es que puede dar a entender que todos los escritos elaborados desde 1944 en adelante han de ser estudiados con un mismo baremo, lo cual sería un error. Si leemos

¹¹ Cfr. NHD 9-17.

detenidamente los escritos provenientes de los cursos orales impartidos en esta época, así como los textos publicados, veremos que hay en ellos no sólo una evolución sino incluso cambios radicales respecto a ciertos puntos. Por ello, la mayoría de los estudiosos de la obra de Zubiri consideran que dentro de esta etapa habría otras sub-etapas, lo cual se adecua con mayor fidelidad a la realidad de la obra del filósofo.

Así, Jordi Corominas¹² propone tres sub-etapas dentro de la etapa metafísica. Una etapa antropológica que iría desde 1944 hasta 1959, en la cual Zubiri desarrollaría sus estudios sobre el hombre. Posteriormente vendría una etapa metafísica, entre 1959 y 1975, en la cual el autor llevaría a cabo su estudio de la realidad propiamente dicha. El hito más importante de este momento sería la publicación de *Sobre la esencia*. Por último, nos encontraríamos con la etapa «noológica», en la cual se desarrollaría una teoría de la inteligencia y la cual culminaría con la publicación del último volumen de la trilogía *Inteligencia Sentiente* en 1983, poco antes del fallecimiento de Zubiri.

Pintor-Ramos, en cambio, sólo divide esta última etapa en dos sub-etapas, una de maduración y otra de plena madurez.¹³ Entre los años 1944 y 1962, esto es, desde la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* hasta la aparición de *Sobre la esencia*, Zubiri se dedicaría a esbozar las líneas de su nuevo pensamiento. Así, en los cursos orales tratará muchos temas a partir de los cuales ensayará su nueva visión filosófica de la realidad. Domina, no obstante, el tema de la forma humana de realidad, el cual estudiará en diálogo sobre todo con las ciencias biológicas. Podemos decir que en este momento domina la filosofía del hombre como centro de su pensamiento. Posteriormente, a partir de 1962, Zubiri se lanza al estudio de la estructura de la realidad y de la inteligencia humana, temas que hemos de considerar dentro de una básica unidad. Esta elaboración culminará con la publicación de su trilogía.

¹² Cfr. J. Corominas, «La ética de Zubiri», en J. A. Nicolás y O. Barroso (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 217-245.

¹³ Cfr. A. Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 31-56.

Esta segunda subdivisión de la etapa metafísica en dos sub-etapas, una de maduración y otra de madurez, será que la que adoptemos como perspectiva de fondo en la presente investigación. La razón es que el criterio de división atiende precisamente al grado de evolución del pensamiento del filósofo y no a los temas que predominan en cada periodo. Lo que nos interesa es ver en qué medida, la noción metafísica de amor que aparece bosquejada en SSDD inspira la metafísica madura de Zubiri y consecuentemente favorece e ilumina su comprensión. Lo más importante de Zubiri es, obviamente, el resultado final y más acabado de sus aproximadamente sesenta años de penoso esfuerzo por entender algo de la realidad. En efecto, si al final de esta titánica labor filosófica, su autor sigue pensando que la noción metafísica de amor que expuso en los años treinta es un elemento de primera magnitud en la estructura transcendental de la realidad, entonces no hay duda de que hemos dado con una de las nociones centrales de su pensamiento. Descubrir si esto es así y en qué medida lo es, constituye el objeto del presente estudio.

Ahora que ya disponemos de un somero esquema de la evolución del pensamiento de Zubiri, podemos adentrarnos en la localización de los distintos escritos donde aparece la noción metafísica de amor con mayor relevancia. Se trata simplemente de una visión general que nos sirva después de orientación.¹⁴ Nuestro punto de partida será, como ya hemos enunciado, SSDD. En él, su autor entronca directamente con la tradición filosófica del *éros* y la *agápe* que hemos presentado más arriba, descubriendo la identificación entre ser y amor que subyace a la teología de los Padres griegos. Si la frase «Dios es amor» la entendemos en sentido rigurosamente metafísico, resulta que el ser de Dios consiste en amor. Dios es creador, luego las criaturas son actos de amor de Dios y su ser consiste asimismo en amor. Esto nos abre a una concepción determinada del ser y de la realidad que será la que analizaremos en la primera parte del trabajo.

En un curso oral de 1953-54 sobre «El problema del hombre», Zubiri habla de la «versión a los demás» como una estructura intrínseca a la realidad del hombre, que lleva

¹⁴ Voy solamente a enumerar los escritos, sin detenerme a detallar las citas exactas en notas al pie, ya que esa información la ofreceré con abundancia y precisión en el cuerpo de la tesis.

al filósofo a hablar del hombre como «realidad social». Esta versión a los demás no es, en sí misma, amor. Pero, en la medida en que aparece en el mismo curso como el presupuesto metafísico de la comunión de personas, no cabe duda de que se trata de una versión de carácter amoroso.

En 1961 impartió un curso «Acerca de la voluntad», en el que trata el amor, no como noción metafísica, sino como elemento integrante del acto de la voluntad, el querer. Sin embargo, de manera sorprendente, concluye el curso con una insólita afirmación de carácter metafísico: «Un mundo abierto a un amor finito y fuente, vehiculado por tendencias. He aquí la última palabra de la realidad libre en el orden de la realidad». Así define al hombre –realidad libre- con una sola palabra: amor. Esto es muy interesante, porque en SSDD, entre veinte y veinticinco años antes, había definido a la persona como amor en sentido metafísico. Este texto, según el criterio fijado, tiene ya mayor peso en la obra de Zubiri, ya que se encuentra en el umbral de su etapa de madurez, tal como la entiende Pintor-Ramos.

Su *opera magna* de metafísica, SE, publicada en 1962 y que marca, por así decir, el principio de la plena madurez del pensamiento de su autor, no habla explícitamente del amor. Sin embargo, dedica la mayor parte de sus páginas a explicar que la realidad es, en esencia, estructura definida por la unidad. Como veremos, la unidad es precisamente, en SSDD, el carácter metafísico por excelencia del amor, junto a la actividad.

Complemento necesario de SE es el curso sobre «La estructura dinámica de la realidad», impartido en 1968 y recogido en un libro con el mismo título. Este curso lo dedica Zubiri a mostrar que, aunque en SE sea difícil apreciarlo, sin embargo se encuentra implícito el carácter intrínseca y formalmente activo de la realidad. La actividad y unidad constituyen, como digo, los dos caracteres transcendentales del amor. En consecuencia, SE y EDR, las dos obras centrales de la metafísica madura del filósofo, tienen, a mi juicio, implícitamente, como tema central la noción metafísica de

amor esbozada ya en SSDD. Además, en EDR aparece de manera explícita el amor humano, entendido como entrega, como culmen del dinamismo estructural de la realidad.

En ese mismo año 1968, en el curso «El hombre y el problema de Dios», retomaba el mismísimo tema de SSDD y afirmaba que la frase neotestamentaria «Dios es amor» debe ser entendida en sentido rigurosamente metafísico, porque el amor no es en ella un sentimiento vago sino «una estructura esencialmente metafísica».

En 1971, en el curso «El problema teológico del hombre: Dios, religión y Cristianismo», retoma la cuestión de la estructura transcendental de la persona. Ya en SE había definido a la persona como «esencia abierta», a diferencia de las realidades a-personales, cuyo carácter metafísico es el de «esencias cerradas». Pues bien, en el curso de 1971 afirma con toda claridad y sin ambages que la apertura transcendental de las personas no es un apertura sin más, sino una apertura con una estructura bien determinada: el éxtasis en el que consisten *éros* y *agápe*.

Por último, en *El hombre y Dios*, libro publicado después de la muerte de Zubiri y que tiene distintos niveles de redacción dentro de la etapa de madurez de su autor, como posteriormente explicaremos, aparece el argumento de la presencia de Dios en la realidad entera y de un modo especial, en el hombre. La justificación de la existencia de Dios y la explicación de la presencia de Dios en el hombre que ofrece Zubiri en este libro, se inscribe en la tradición que hemos descrito pocas páginas atrás y se presenta como el fundamento del dinamismo extático de carácter amoroso intrínseco a la realidad humana.

Podríamos seguir enumerando otros lugares en la producción escrita de Zubiri, donde aparece la noción metafísica de amor, pero no es necesario hacerlo, ya que las ideas principales se encuentran presentes en los textos citados y por otro lado, un elenco exhaustivo de los mismos haría esta exposición demasiado tediosa. A lo largo de la tesis

aparecerán muchos otros textos que completan el cuadro que aquí presentamos en esbozo. Pasemos ahora a valorar lo que sobre la noción metafísica de amor en Zubiri se ha escrito hasta ahora.

3. Estado de la cuestión

No hay publicado, hasta la fecha, ningún estudio dedicado de manera íntegra al tema del amor en Zubiri y mucho menos, a la cuestión específica de la noción metafísica de amor. Sí que se encuentran, no obstante, investigaciones y publicaciones que tocan el tema del amor, en sentido metafísico, en el pensamiento de Xavier Zubiri, aunque sin profundizar en él como el asunto lo requiere. Algunos de ellos presentan indicaciones originales y de gran interés, de las que me sirvo en esta investigación y que, en algunos casos, han sido fuentes importantes de inspiración para la presente tesis.

El primero de ellos es el libro de F.D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*.¹⁵ Es un libro dedicado a extraer un concepto metafísico de amor a partir de las reflexiones de Ortega y Zubiri, principalmente, aunque también atiende a ideas de Unamuno, Heidegger y otros. Este autor, antiguo profesor de filosofía de la Universidad de Dallas, llega a la conclusión de que hay una concepción del ser como éxtasis en la filosofía de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, articulada en torno a las nociones de *agápe* y *éros*. El autor de este libro hace alarde de una gran intuición y ofrece un planteamiento muy válido sobre lo que el llama la «metafísica del amor» de Zubiri. El problema es que se ciñe exclusivamente a la interpretación de SSDD, escrito que presenta como resultado de la búsqueda planteada por Zubiri en sus artículos «En torno al problema de Dios» y «El acontecer humano». Así pues, con ser un libro original con unas tesis osadas y adecuadamente justificadas, no va más allá de la etapa ontológica, con lo cual falta la aplicación de su reflexión a los últimos cuarenta años de la vida de Zubiri.

¹⁵ F.D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*, Sheed & Ward, Nueva York, 1962.

Otro estudio que toma en consideración el tema del amor, como noción metafísica, en Xavier Zubiri es la tesis doctoral de Dña. Blanca Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*.¹⁶ Es un trabajo realizado con un rigor exquisito, a la vez que presenta planteamientos de gran novedad. Combinar ambas cualidades es precisamente su mayor mérito. En cuanto a la cuestión que nos ocupa, su tesis sobre el amor como estructura transcendental de la persona en Zubiri, ha sido un factor determinante en el enfoque de mi propia investigación. Cuando leí por primera vez SSDD, me fascinó la interpretación que ofrecía Zubiri del amor como estructura metafísica de la realidad en general y de la persona en particular. Sin embargo, no le encontraba relación con el resto de la filosofía del autor. Fue la lectura de una opinión autorizada como la de Blanca Castilla, la que me animó a investigar con mayor detenimiento la cuestión. La caracterización del amor como uno de los tres transcendentales de la persona, junto a la inteligencia y la libertad, es una propuesta arriesgada, tanto más cuanto que el tema de lo transcendental en Zubiri era un terreno por explorar, en 1996 más todavía que ahora.

Este trabajo tiene la ventaja, con respecto al ensayo de Wilhelmsen y en cuanto a lo que al amor en sentido metafísico se refiere, de que su autora es una experta conocedora de la obra completa de Zubiri y no sólo de los escritos de su etapa ontológica. Además, se centra en la estructura transcendental de la persona, lo cual añade también aspectos que no se encontraban en el estudio del profesor americano. Sin embargo, aunque el profundo conocimiento de la obra completa de Zubiri por parte de la autora le autoriza a afirmar el amor como transcendental de la persona en el pensamiento de Zubiri, en rigor, su argumento se sustenta sólo sobre citas de SSDD. Partiendo de ellas, generaliza la afirmación de esta tesis, pero no está refrendada con un estudio más amplio del resto de la obra de Zubiri. Esto es perfectamente justificable, ya que la tesis de Castilla y Cortázar no tiene como tema el amor, sino la persona, de modo que el apartado dedicado al amor como transcendental apenas si ocupa cinco páginas.¹⁷

¹⁶ B. Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.

¹⁷ *Ibid.* 352-355.

constituye una sugerente invitación a investigar el asunto. Por eso, fue precisamente su trabajo el que me dio pie a tomar en serio las afirmaciones de Zubiri en SSDD sobre el amor como dinamismo transcendental de la realidad y me llevó a investigar el tema a fondo. Mi deuda intelectual con ella es, por tanto, muy importante.

En una línea similar a la del trabajo de la Dra. Castilla y Cortázar se inscriben las indicaciones de Guillermina Díaz. Su tesis, *El misterio deificante. Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri*,¹⁸ tiene como objeto mostrar la influencia decisiva de la «Teología del misterio» en el pensamiento de Zubiri, la cual se manifiesta muy especialmente en SSDD. Tanto en este trabajo como en el libro de la misma autora *Teología del misterio en Zubiri*,¹⁹ Guillermina Díaz afirma rotundamente la centralidad del tema del amor en el pensamiento de Zubiri. Las investigaciones por ella publicadas no se dedican a demostrar este particular, pero la «Teología del misterio» que ella analiza está íntimamente relacionada con el tema del amor en Zubiri y arroja sobre él una luz muy considerable. También ella es una experta conocedora de la obra de Zubiri y su opinión es digna de tener en cuenta, cuando manifiesta su convicción de que es posible una relectura de SE desde la ontología de la *agápe* de los Padres griegos. Es una idea magnífica, que requiere, no obstante, una sólida investigación que la refrende. Esta otra de las fuentes de inspiración más importantes de mi tesis.

La tesis doctoral de José Antúnez Cid, *La intersubjetividad en Zubiri*²⁰ no puede tampoco dejar de tomarse en consideración en una investigación sobre el amor en Zubiri. Es un trabajo extraordinariamente voluminoso y documentado, que ilustra de manera excelente la centralidad de la noción de persona en el pensamiento de Zubiri, lo cual lleva al autor a considerar la antropología de Zubiri como «personalista». Al margen de que semejante etiquetado me parezca un tanto desafortunado, lo que importa

¹⁸ DÍAZ MUÑOZ, G., *El misterio deificante. Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie* (Tesis doctoral), Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. El extracto en *Tesis*, nº 46, Salamanca 2006.

¹⁹ DÍAZ MUÑOZ, G., *La teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona, 2008.

²⁰ ANTÚNEZ CID, J., *La intersubjetividad en Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.

es que el trabajo de Antúnez Cid pone de manifiesto que la intersubjetividad²¹ no es algo añadido a la noción de persona, sino que forma parte de su estructura intrínseca.

Dentro del análisis de la interpersonalidad, Antúnez Cid hace referencia a la noción metafísica de amor que Zubiri expone en SSDD y considera que sigue teniendo vigencia, aunque debidamente actualizada, en la filosofía madura del pensador. Recoge el descubrimiento de Blanca Castilla acerca del amor como transcendental antropológico y destaca el amor como el más alto grado de dinamismo de la realidad, tal y como Zubiri lo afirma en EDR. De hecho, mi investigación está también en deuda con el trabajo de este profesor de la Facultad de San Dámaso, en Madrid, ya que a través de su lectura descubrí la relevancia del amor como dinamismo estructural de la realidad humana y divina en EDR. Sin embargo, como en los casos anteriores, su investigación no se centra en la noción metafísica de amor, sino en la intersubjetividad en general, en la cual, qué duda cabe, el amor tiene una importancia capital. Por ello, el apartado dedicado a este particular, es también muy breve y se limita a apuntar ideas sumamente importantes, pero que requieren una investigación ulterior que las fundamente y las aquilate convenientemente.

A parte de estos trabajos, hay algunos artículos que subrayan ideas importantes respecto al tema de la noción metafísica de amor en Zubiri, pero que se hallan también en los libros que acabo de indicar. Por último, podemos encontrar bastantes publicaciones de diversa índole –ensayos, artículos, comunicaciones, etc.- que mencionan la importancia del amor en la metafísica zubiriana, subrayando, resumiendo o simplemente parafraseando textos del filósofo. No podemos por menos que valorar positivamente la creciente divulgación de dicha temática entre el público interesado en filosofía, sin embargo no aportan nada novedoso al estado de la cuestión específica del amor como dinamismo transcendental de la realidad en Zubiri.

²¹ Tampoco el término intersubjetividad me parece apropiado para hablar de la interpersonalidad en Zubiri. Que la persona sea «sujeto» es uno de los temas más criticados por Zubiri, por las connotaciones sustancialistas, objetivistas, modernas e idealistas que ha ido adquiriendo el término a lo largo de la historia de la filosofía. Esto no quita un ápice al valor y a la solidez de la investigación del autor. Se trata de una simple precisión terminológica. Eso sí, la exactitud de los términos era una de las preocupaciones casi obsesivas de Xavier Zubiri, filósofo y filólogo.

En conclusión, a partir de los descubrimientos de los investigadores citados, constatamos la necesidad de una investigación detallada y profunda sobre la noción metafísica de amor en Zubiri, que analice los textos con precisión y saque conclusiones interesantes, originales y sólidamente fundamentadas. Entremos, pues, en materia sin más dilación, presentando a continuación las hipótesis de trabajo y el plan que seguirá nuestra exposición.

4. Hipótesis y plan de trabajo

Decíamos que la reflexión de Zubiri sobre el amor en sentido metafísico, aparece aquí y allá a modo de «cabos sueltos» diseminados a lo largo y ancho de todo el «tapiz» de su obra escrita. Mas, si seguimos el trazado de dichos «cabos», llegaremos a la convicción de que forman parte de un verdadero entramado metafísico. El propósito de esta investigación es, precisamente, sacar dicha reflexión a la luz, organizarla sistemáticamente y apuntar algunas consecuencias que de ella se siguen. Para ello, clarificaré conceptos en la línea del amor, propondré esquemas interpretativos de la metafísica zubiriana en clave de amor y apuntaré orientaciones para posibles conclusiones metafísicas, antropológicas y morales. Todo ello articulado en cuatro partes bien definidas. En la primera, definiré el concepto de amor que voy a manejar, que es un concepto fundamentalmente metafísico y que se encuentra en los escritos zubirianos de los años treinta y principios de los cuarenta, especialmente en SSDD. Este período de su obra lo denomina el mismo Zubiri “etapa ontológica” y de ahí el título de la primera parte: una ontología del amor. Una vez definido el concepto de amor, procederemos a mostrar la importancia que éste tiene en la obra filosófica madura del autor, tanto en su metafísica en general, como en su «antropología»²² en particular. A estas dos cuestiones dedicaremos la segunda y la tercera parte de la tesis, respectivamente. Por último, en la cuarta parte, indicaré algunas ideas que puedan fundamentar una ética de la vida buena de corte zubiriano basada en el amor.

En la primera parte, empezaremos por la pista principal y más temprana. En SSDD afirma Xavier Zubiri con toda rotundidad que «las personas son amor»²³. Se trata de una declaración que choca con el modo habitual de enfocar el tema del amor, ya que éste suele asociarse al ámbito de los actos y sentimientos de la persona, de tal manera que se dice de la persona que «ama» o «es amada», pero no que «es amor». Hay aquí una noción de amor en sentido metafísico, una noción de ser y una noción de persona

²² Al principio de la tercera parte explicaré por qué el término «antropología» no parece el más adecuado, sino que es más conveniente hablar de «metafísica de la realidad humana».

²³ NHD 502.

que es preciso explicar. Nuestro filósofo está enunciando una tesis de enorme calado, si es que esta frase debe ser tomada en serio. Y esta es la primera cuestión que vamos a ir dilucidando a lo largo del presente trabajo, a saber: ¿nos encontramos ante una frase con forma grandilocuente pero sin verdadera importancia en el pensamiento del autor o bien, por el contrario, se trata de una propuesta metafísica con peso propio en su filosofía? Nuestra hipótesis de trabajo es que, efectivamente, el amor en sentido metafísico juega un papel central en la metafísica zubiriana y, de manera especial en su metafísica de la realidad humana.

Surge, pues, una segunda pregunta que es múltiple. ¿Qué significa entonces el término «amor» en esta frase y en el contexto del escrito aludido? ¿Conserva el término un idéntico significado a lo largo de la evolución del pensamiento del filósofo? ¿Persiste la misma noción bajo otras expresiones? El significado de «amor» en sentido metafísico y su importancia en la evolución del pensamiento de Xavier Zubiri es precisamente el contenido del entero trabajo que estamos introduciendo. Hay que decir que el término «amor» en los escritos de nuestro filósofo no tiene siempre el sentido metafísico al que aquí nos referimos, sino que se emplea con relativa frecuencia en la línea del querer y del sentir. Pero el contenido metafísico del término perdura a lo largo de todo el desarrollo y radicalización de la filosofía de Zubiri, vehiculado por distintas expresiones como «versión», «proximidad», «comunidad», «donación», «entrega», etc. Esta es otra de las líneas de desarrollo del presente trabajo, que, planteada en la primera parte, se irá explanando a lo largo de todo él.

En tercer lugar, si ciertamente el amor tiene una importancia continuada en el marco filosófico de este pensador, nos preguntamos en qué medida ilumina este concepto la noción zubiriana de «realidad» -esto lo veremos en la segunda parte- y, de manera especial, la de «realidad humana» -tercera parte-. La hipótesis que manejamos es que el amor juega un papel fundamental en la progresiva definición de la estructura metafísica última de la realidad y en la comprensión acerca de qué sea el hombre. A medida que Zubiri va aquilatando su metafísica, va tomando forma en ella una versión cada vez más radicalizada (enraizada en la realidad) de lo que al principio denomina

éros y *agápe*. Podemos decir que, aunque nuestro autor apenas habla explícitamente de «amor» en su metafísica de madurez, el contenido de este término no sólo está presente en todo momento, sino que es imprescindible para entender por qué la realidad se caracteriza metafísicamente por la unidad y la dinamicidad, así como para comprender *qué es ser hombre y cómo se es hombre*²⁴. Veremos cómo, ora en su proceso de maduración (en los escritos de los años cincuenta recogidos en SH), ora en el momento de florecimiento de su reflexión metafísica (especialmente con SE y EDR), ora al final de su andadura filosófica (HD), el amor en sentido metafísico es clave para entender su noción de realidad y de persona. Hay, por supuesto, otras claves, la mayoría mucho más explícitas: el análisis de la inteligencia humana, la distinción entre realidad y ser, el concepto de sustantividad, las notas psíquicas, etc. Pero todo el conjunto cobra una luz nueva, si se ve desde la perspectiva del amor personal.²⁵ Tanto es así, que, después de haber recorrido con Zubiri algunos hitos de su evolución en cuanto a la metafísica y la antropología, veremos que podemos confirmar, desde la altura de sus últimos desarrollos filosóficos y con un sentido radicalizado, que la realidad y, de manera especial, las personas son amor.

Si, pues, como decimos, la persona es amor o bien la realidad humana consiste en amor, entonces sólo puede realizarse en el amor. Tenemos así una cuarta línea de investigación dentro de este trabajo, que se desarrolla en la cuarta parte y que atañe al ámbito de la ética. Tras haber explicado, en la tercera parte, en qué medida la realidad humana consiste en amor, esto es, consiste en una *realidad amorosa*, se verá que esa *realidad amorosa* tiene forzosamente que realizar su ser, su Yo. Así, por ser el hombre intelección tiene que realizarse inteliendo, por ser volición se realiza queriendo y por ser afectivo se realiza siendo afectado. De manera análoga, por ser una *realidad amorosa* se realiza siendo amado y amando. Aclaremos qué es ser una *realidad amorosa* y cómo se es *realidad amorosa*, cómo se realiza el ser amado y amante. Esto

²⁴ Así se titulan los capítulos 1 y 2 de HD.

²⁵ A este respecto dan indicaciones muy importantes Guillermina Díaz Muñoz, Blanca Castilla y Cortázar y José Antúnez Cid, entre otros. Aprovecho este espacio, para declarar mi deuda con G. Díaz a quien agradezco sus inapreciables orientaciones sobre el sentido metafísico de la *agápe* y sobre la importancia de la causalidad personal y la entrega. Su influencia se intuye a lo largo de toda la presente disertación.

nos llevará a esbozar algunos principios éticos, ya que obviamente todo lo dicho acerca de la realidad humana implica una serie de consideraciones morales y, si se quiere, una entera ética del amor, entendiendo por «ética» la reflexión acerca de la realización personal de un ser humano en su vida. Veremos cómo, si el hombre es una *realidad amorosa* y por tanto se realiza siendo amado y amando, las orientaciones con respecto a una vida lograda apuntarán hacia el ejercicio y el disfrute del amor.

Podría quizá objetarse que la afirmación de la que partimos en nuestra investigación, a saber, que «las personas son amor», está realizada desde presupuestos teológicos cristianos y debe entenderse exclusivamente en el marco de reflexión teológica en el que ha sido enunciada. Ante esta posible objeción, el mismo autor, en la nota previa al estudio citado (SSDD), asevera que la «teología griega encierra tesoros intelectuales, no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos»²⁶. Eso pretendemos, con toda modestia. La declaración por parte de los Padres de la Iglesia griegos, de que el ser es *agápe*, amor²⁷, la considera Zubiri una de esas intuiciones que es menester renovar, es más, que «urge» reanimar. Mi parecer es que así lo hace en su etapa metafísica y eso es lo que, entre otros objetivos, pretendo mostrar en el presente trabajo: que la metafísica activista de los Padres, la noción de ser como amor y especialmente la definición de la persona como *agápe*, no sólo se encuentra presente, las más de las veces de manera implícita, en sus escritos de plena madurez –a partir de 1962–, sino que constituyen una clave interpretativa de la antropología metafísica zubiriana de gran valor y de «fecundidad insospechada». Para Zubiri, como para la patrística griega, el hombre no sólo ama y es amado, sino que es amor. Y esta afirmación no tiene para él un sentido metafórico, sino estrictamente

²⁶ NHD 459.

²⁷ Entre los calificados de «tesoros intelectuales», a cuya reanimación urge Zubiri de manera perentoria, se encuentran a su juicio «los conceptos de bondad, amor, gracia, etc.», los cuales considera que tienen «riguroso carácter metafísico» (Cf. NHD 458).

metafísico, tanto hasta 1944 como en el resto del curso de su pensamiento y muy especialmente en HD, el libro que estaba preparando antes de morir.

Por otro lado, la indagación metafísica de Zubiri va con frecuencia de la mano de su reflexión teológica. No podría ser de otra manera, ya que los tres temas que permanentemente le preocupan desde su juventud «son nada menos que el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios»²⁸. Toda su metafísica de la realidad está entrelazada con su filosofía de la religación, religación a Dios en última instancia. Este es otro de los hilos conductores que se entretajan en este trabajo: la íntima relación existente entre el amor y Dios. Es cierto que Dios, en la filosofía Zubiriana, es presentado como el problema de la fundamentalidad de la realidad, sin entrar en el contenido de la noción de Dios, pues eso pertenece a la teología de las distintas religiones. Pero también es verdad que, como se desprende de sus escritos teológicos, el Dios que se encuentra en el trasfondo de su discurso, de manera latente, es el Dios cristiano, el Dios que es amor. Así pues, ¿cabe decir que la antropología zubiriana leída en clave de amor corresponde a la teología cristiana del Dios amor? Intentaremos también encontrar la respuesta a esta pregunta en nuestra investigación. Entremos ya a exponer las distintas ideas que aquí hemos esbozado.

²⁸ HD ii.

PRIMERA PARTE

UNA ONTOLOGÍA DEL AMOR

Capítulo I. Estudio preliminar de «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»

1. Justificación de la elección del texto

Decíamos en la introducción que Xavier Zubiri no ha tratado el tema del amor de manera directa y sistemática a lo largo de su producción intelectual. Pues bien, si hay un escrito en el que el autor se haya dedicado a reflexionar acerca del amor como tema central, ese es sin duda alguna, «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina» (SSDD). El texto fue publicado por primera vez en 1944 en NHD, pero procede de las notas redactadas por nuestro profesor de filosofía para un curso y dos conferencias de años anteriores. Se trata, en primer lugar, del curso «Helenismo y cristianismo», impartido por Zubiri en la universidad de Madrid en el curso de 1934-35 y en segundo lugar, de las conferencias «Mystère du Christ» y «La vie surnaturelle d'après Saint Paul», pronunciadas en el *Cercle d'Études Religieuses au Foyer International des Étudiants Catholiques* de la ciudad de París durante los cursos de 1937-38 y 1938-39 respectivamente.²⁹

En SSDD, el concepto de «amor» es explicado por Zubiri con especial amplitud y profusión. Debido a este especial tratamiento del tema del amor y por tratarse de páginas tempranas en el conjunto de la producción intelectual del autor, dicho texto puede considerarse como elemento fundamental del desarrollo posterior de esta cuestión en la filosofía zubiriana. Sin embargo, cabría hacer dos o tres objeciones a la elección

²⁹ Cf. NHD 456 y también G. Díaz, *op. cit.*, pp. 50-53.

de este texto como punto de partida y fundamento de una tesis sobre el pensamiento de Zubiri.

La primera de ellas tiene su base en unas declaraciones escritas por el propio autor en una nota a pie de página al principio del escrito en la que Zubiri afirma que este artículo tiene «carácter de mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega. Son, pues, *simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente».³⁰ Nuestro autor parece tener especial interés en distanciarse de las ideas contenidas en este escrito, situándose como un simple expositor del pensamiento ajeno. Pero la cosa no queda aquí, sino que más adelante, en la nota previa al texto, vuelve a insistir sobre lo mismo: «Se trata, pues, sin la menor pretensión de originalidad, de una *mera exposición* de la doctrina neotestamentaria, y especialmente paulina, tal como fue vista por la tradición griega. Nada más». E inmediatamente repite que se trata de «un mero resumen expositivo».³¹ Se nota un pronunciado empeño, subrayado por el uso de cursiva, en dejar bien claro que el autor no se identifica con el contenido del escrito sino que se limita a exponerlo.

He de confesar que, desde un principio, estas declaraciones del autor del texto me parecían incoherentes con el tono del mismo, en el cual se trasluce no sólo una plena sintonía de Zubiri con la teología y filosofía de los Padres griegos, sino incluso simpatía y entusiasmo hacia ellas. Mi perplejidad ante esta aparente incoherencia se desvaneció cuando vine a saber, gracias al libro de Guillermina Díaz, que «una semana antes de la concesión del *nihil obstat*, la Secretaría de la Cámara del Obispado de Madrid-Alcalá le señala que la publicación del trabajo tiene que hacer constar “de modo muy patente” que “se trata de un trabajo histórico”»³² porque se temía que el tono entusiasta del artículo hiciera pensar que el autor se hallaba de acuerdo con ciertas afirmaciones que no eran consideradas plenamente conformes con el dogma católico.

³⁰ NHD 456.

³¹ NHD 460.

³² G. Díaz, *op. cit.*, pp. 58-59. La autora indica también que la correspondencia entre el Obispado y Xavier Zubiri se encuentra en el archivo de éste último.

En consecuencia, no es cierto que SSDD sea un texto con el que su autor no se identificase. Al contrario, expresa un pensamiento que tiene pleno sentido dentro del conjunto de la obra zubiriana y que aparece, como veremos, en reiteradas ocasiones a lo largo de la evolución de la misma. Se trata, pues, de un escrito perteneciente de pleno derecho a la etapa «ontológica» de la filosofía de Zubiri, en el cual el concepto de amor «tiene riguroso carácter metafísico»³³. Esto es así porque el autor está analizando las obras de los Padres griegos, con el fin de explicar en qué consiste la deificación del ser humano en virtud de su relación con Dios. Así pues, Zubiri adopta el carácter metafísico del concepto de amor manejado por aquellos autores cristianos de la antigüedad. Pero lo adopta convirtiéndolo en propio, ya que, por más que el autor insista en afirmar que se trata de una «mera exposición» de algunas ideas de la teología paulina tal y como han sido interpretadas por la tradición patristica griega, a lo largo de todo el texto se aprecia su afición a dicha tradición³⁴ y su adhesión personal al modo específico en el que ésta concibe el ser y el amor.

La segunda objeción al hecho de haber escogido este texto como punto de partida, sería el recelo que despierta en algunos la índole fundamentalmente teológica de SSDD. Es indiscutible que se trata de un texto teológico, pero no es por ello menos filosófico, antes bien, se nutre de la teología para dar lugar a una reflexión filosófica enormemente sugerente. De hecho, el propio autor nos descubre su interés por la filosofía que surge de la indagación teológica, cuando nos advierte que la «teología griega encierra tesoros intelectuales, no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos».³⁵ Luego la preocupación de Zubiri aquí parece ser, sobre todo, de carácter filosófico. Se trata, pues, de sacarle partido a la teología para la filosofía. Es este un modo de hacer muy propio de nuestro filósofo. Metafísica y

³³ NHD 458.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ NHD 459.

teología van de la mano, a juicio de Zubiri, aunque sea menester delimitar con exactitud ambos ámbitos. Lo vemos también en la expresión «espléndido himno teológico y metafísico»³⁶ con la que se refiere nuestro autor al himno a la caridad de san Pablo a los Corintios. De hecho, una de las hipótesis principales que manejo en esta investigación y que poco a poco iremos verificando, es que el amor en sentido metafísico, un concepto sacado de la teología cristiana, constituye una de las claves interpretativas de la entera metafísica zubiriana.

Por último, a juicio de algunos, SSDD forma parte de una etapa concluida y acabada, y su importancia en la obra zubiriana de madurez sería prácticamente nula. A esto hay que responder que, si bien es cierto que hay ciertos conceptos y esquemas de pensamiento presentes en este escrito que Zubiri abandonará en su pensamiento posterior, precisamente la noción de amor en sentido metafísico que aquí maneja es uno de los elementos permanentes en toda la obra del filósofo. Esto lo vamos a ir viendo a medida que vayamos avanzando en la exposición de la presente investigación. Puesto que este escrito es el lugar en el que expone Xavier Zubiri por extenso y por primera vez la noción de amor sobre la que versa nuestro trabajo, nos parece no solo justificado, sino necesario partir de SSDD como origen y fundamento de las tesis que vamos a sostener.³⁷

Por el hecho de estar enmarcado en el contexto de un escrito eminentemente teológico y que afecta de lleno a la vivencia de la espiritualidad cristiana, podría pensarse que el autor emplea el concepto de «amor» en un sentido eminentemente

³⁶ NHD 527.

³⁷ La importancia de este texto en el conjunto de toda la producción filosófica de Zubiri es afirmada por varios autores. Entre ellos cabe destacar al expertísimo estudioso de la obra zubiriana y estrecho colaborador del propio Zubiri, Ignacio Ellacuría, quien en su artículo «Antropología de Xavier Zubiri», en *Revista de psiquiatría y psicología médica de Europa y América Latinas*, vol. VI, abril 1964, p. 409, nota 7, asevera: «El trabajo de Zubiri, *El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina*, es de extraordinaria importancia para entender las raíces filosóficas de su pensamiento y el carácter filosófico de su pensamiento científico». Nótese que esta aseveración es hecha después de la aparición de SE, obra metafísica zubiriana madura por excelencia. La validez de esta aseveración queda reforzada por el hecho de que el propio Zubiri revisó y autorizó este artículo de I. Ellacuría (Cf. *Ibid*, p. 403). Por otro lado, G. Díaz ha escrito una magnífica introducción al texto zubiriano del que estamos tratando (Cf. G. Díaz, *op. cit.*). En ella, subraya por doquier (especialmente en pp. 117-122) la relevancia de este escrito en toda la obra zubiriana.

místico o piadoso. Nada más lejos de la realidad: el amor aparece aquí como una realidad con entidad propia. Las reflexiones de Zubiri a este respecto constituyen una verdadera «ontología del amor»³⁸. Por otro lado, desde la perspectiva de la teología de tradición latina, el amor es considerado primariamente como un acto de la voluntad, como un modo de querer, como una virtud y en este sentido lo analizará más tarde Zubiri³⁹. Pero no es ese tampoco el enfoque que aquí se asume: el amor, «para el griego [y para Zubiri, podríamos añadir] es (...) el fondo metafísico de toda actividad»⁴⁰, es «una dimensión metafísica de la realidad»⁴¹. Más aún, no es «una dimensión» cualquiera de la realidad, sino precisamente la esencia del ser. El ser de Dios es amor y consecutivamente, el ser finito en general y el hombre en particular, en cuanto realidad creada de Dios, son amor. El significado de estas afirmaciones es lo que pretendo esclarecer en los párrafos que siguen.

2. Análisis del texto

2.1. El ser divino es amor

Al hablar del carácter rigurosamente metafísico del concepto de amor, nos referimos, en primer lugar, a que el amor es lo que constituye el ser de Dios. La crucial revelación neotestamentaria de que Dios es amor, no es «una vaga metáfora» ni mucho menos se refiere a «un atributo moral de Dios», sino que es, precisamente, «una caracterización metafísica del ser divino»⁴². Decir que Dios es amor no significa, por tanto, solamente que Dios ama siempre y totalmente, pues eso sería entender el amor

³⁸ La frase «ontología del amor» es una combinación de la expresión de Wilhelmsen en su libro *The metaphysics of love* y la de Guillermina Díaz, quien habla de una «ontología del *agápe*» en SE. De ambos he hablado en la introducción al describir el estado de la cuestión.

³⁹ Cf. SH y SSV.

⁴⁰ NHD 458.

⁴¹ NHD 464.

⁴² *Ibid.*

como un acto de la voluntad divina. Tampoco significa que Dios es tan amoroso, tan cariñoso con sus criaturas, tan sumamente bondadoso que podríamos darle el calificativo de amor; eso sería una metáfora. Lo que decimos con esa expresión es lo que su sentido literal expresa: que el ser divino consiste en ser amor.

Ahora bien, al decir de Dios que es amor, ¿a qué concepto de amor nos estamos refiriendo exactamente? O dicho de otro modo, ¿qué es Dios? Para aclarar el contenido del término «amor», Zubiri hace uso de dos conceptos griegos, uno eminentemente clásico y el otro cristiano: *éros* y *agápe*. El *éros* es el amor natural, la tendencia intrínseca de todo ser hacia el bien, hacia su plenitud, hacia su perfección ontológica, hacia ser plenamente lo que ya es. Así, puesto que todo ser tiende a su propia plenitud, podemos decir que el fondo metafísico de todo ser es amor, en el sentido de *éros*⁴³. En el caso de Dios, sin embargo, por ser Él ya la plenitud del ser que es, su *éros* es subsistente⁴⁴, es decir, no tiende hacia otros seres para subsistir y perfeccionarse, sino que tiende hacia los seres creados por su propia perfección y plenitud, para donarse a ellos. Y por ser una donación personal, su *éros* es *agápe*, donación deliberada y desinteresada de sí mismo, de su infinita intimidad.

La *agápe* es el amor personal, que no busca nada, antes al contrario, por ser personal, no se inclina por naturaleza sino que se otorga por liberalidad. Es la donación de sí mismo, «la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es»,⁴⁵ desbordamiento por la propia sobreabundancia. Pues bien, esta donación del propio ser, no es una operación añadida al ser personal, ya sea de Dios ya de las personas humanas, sino que es la simple afirmación de su realidad sustantiva⁴⁶. Dicho más sencillamente, su ser es donarse, o bien, empleando la terminología de la etapa de madurez, su realidad sustantiva consiste en donación. Esto será de suma importancia, a mi modo de ver, a la

⁴³ NHD 458.

⁴⁴ NHD 479.

⁴⁵ NHD 464.

⁴⁶ Cf. NHD 464-465.

hora de hablar del hombre, no sólo en el presente escrito de Zubiri, sino en el ulterior desarrollo de su metafísica y antropología⁴⁷.

De lo que llevamos dicho hasta aquí se deduce fácilmente que el ser, tal como lo concibieron los Padres griegos y Zubiri, no es, ni muchísimo menos, una realidad estática, sino del todo dinámica, ya que el ser de Dios es amor y el amor consiste en tender hacia el otro, en donarse. En consecuencia, debemos entender el ser como operación o actividad⁴⁸, esto es, como la actividad de amar. El ser de Dios es la actividad de la *agápe*, del deliberado don de sí. Esto no sólo porque tiende como ser personal hacia los seres creados, lo cual constituye su dimensión comunicativa, sino más aún por su dimensión íntima. La intimidad de Dios es donación de cada una de las personas a las otras dos, por eso cada una está totalmente en las otras. Así pues, podemos decir que Dios es amor *ad extra* –dimensión comunicativa- y *ad intra* –dimensión de intimidad.

Intimidad y comunicación son dos momentos de la misma *agápe*, ya que «el ser de Dios, en su íntima realidad, es amor efusivo»⁴⁹ y dicha efusión se da tanto entre las personas divinas, como desde Dios hacia fuera.⁵⁰ Así, su propia intimidad es comunicación interpersonal, a la vez que su comunicatividad *ad extra* brota de su intimidad. «Por esto, su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita, como *fontanalis plenitudo*. La infinidad de su

⁴⁷ En SH (especialmente en las páginas 193-198 y 223-274), Zubiri presenta la versión a los demás, la compenetración y la comunión de personas, no como algo que hace la sustantividad humana, sino afirmación de su propia realidad sustantiva, es decir, como una estructura constitutiva de la sustantividad humana.

⁴⁸ Más adelante, en el apartado dedicado a los seres finitos, explicaré brevemente la concepción del ser y de la realidad que manejan los Padres griegos y que Zubiri adopta. Esa explicación ayudará a la comprensión del concepto de amor en sentido metafísico. De hecho, si el autor desarrolla las ideas de ser y realidad, es para poder explicar qué significa que el amor es “algo ontológico y metafísico” (NHD 465).

⁴⁹ NHD 463.

⁵⁰ Hay que precisar, como hace el propio Zubiri, que esta efusión no es de la misma índole *ad intra* que *ad extra*, ya que la efusión o éxtasis en las procesiones trinitarias es necesario, mientras que la versión hacia los seres creados es fruto de la liberalidad divina.

mismidad es, *eo ipso*, la infinitud de su éxtasis personal. Sólo un ente infinitamente íntimo puede ser infinitamente comunicable».⁵¹

Habría que añadir aquí un rasgo constitutivo del amor, puesto por Zubiri en relación lógica directa con el ser personal: la fecundidad. El ser de la persona es *agápe* y éste es, de suyo, fecundo. En el caso de Dios, infinitamente fecundo. Dios «es persona infinita. Y por esto es también infinita su fecundidad, porque el ser es *agápe*»⁵². No precisa el autor, en principio, cómo se materializa dicha fecundidad, pero sí da a entender que a cada modo de ser personal y a cada modo de *agápe* le correspondería una determinada fecundidad.

La intimidad de Dios es éxtasis, efusión, comunicación; es, por tanto, actividad, pero no cualquier actividad, sino una bien determinada, a saber, actividad unificante. Dios es, pues, unidad y esta unidad no significa mera ausencia de división, sino actividad originaria y radical que lo unifica consigo mismo. Tenemos aquí un nuevo matiz del concepto de amor: *agápe* significa también unidad del propio ser consigo mismo. Esto se aplica a Dios y también a los seres finitos, como veremos más tarde.

Hemos visto que Dios es intimidad y comunicación y que, tanto en una como en otra dimensión, es amor. Al mismo tiempo, hemos desglosado el concepto de amor en las ideas de actividad y unidad.⁵³ Así pues, Dios, en cuanto que intimidad, es amor, esto es, actividad de donación y actividad unificante; lo mismo debemos decir de Él en cuanto que comunicación. Pues bien, a estas dos dimensiones metafísicas del ser divino, la intimidad y la comunicación, se une una tercera dimensión constitutiva de la

⁵¹ NHD 479-480.

⁵² NHD 483.

⁵³ El autor insiste una y otra vez en definir el ser como unidad y como operación o actividad, aclarando cada vez que ambas definiciones son complementarias, ya que la operación en que el ser consiste es unificante, a la vez que la unidad es activa. Pues bien, en estas dos caracterizaciones del ser tan presentes e importantes en SSDD se halla claramente, a mi juicio, el germen del pensamiento desarrollado en sus dos obras metafísicas complementarias: SE y EDR. En SE nos presenta Zubiri la realidad como una estructura unitaria y en EDR subraya el hecho de que dicha estructura es activa, consiste en actividad. Considérese por tanto la relevancia del concepto de amor, entendido como unidad y operación, en el conjunto de la metafísica y de la antropología zubiriana.

estructura metafísica última del ser: la originación. También en cuanto que origen, Dios es amor, es decir, actividad de donación y actividad unificante.⁵⁴

Dios es origen de sí mismo. La dimensión de originación, en Dios, al contrario que en los seres finitos, no apunta hacia fuera de sí, sino hacia sí mismo, concretamente hacia la persona del Padre. El Padre es principio del ser divino, lo cual no implica estatismo alguno, al contrario, es principio en cuanto que es fuente, es decir, en cuanto que consiste en estar manando, en estar originando. Ese estar originando, no es otra cosa que estar donándose, ser donación libre de sí (*agápe*). Al mismo tiempo, esta originación es donación unitiva, fuente de unidad, eterna actividad unificante. Así pues, Dios es amor en cuanto que origen, además de en cuanto que intimidad y comunicación. «En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser»⁵⁵ y en consecuencia, podemos afirmar que para Zubiri, según lo expone en este escrito, dicha estructura metafísica última estriba en el amor. En el caso del ser de Dios y, como veremos, del hombre, estriba en la *agápe*, mientras que en el del resto de los seres vivos se trata de *éros*, como también veremos a continuación.

La articulación de la estructura metafísica del ser que acabamos de exponer y su constitutiva conexión con el amor, será, a mi juicio, imprescindible para comprender debidamente algunas de las estructuras de la realidad humana, tal y como aparecen descritas en la antropología de la etapa metafísica del autor, a saber, las dimensiones personal, histórica y social del hombre que se apoyan en determinadas notas constitutivas de su realidad sustantiva. Dichas dimensiones y las correspondientes notas en las que están enraizadas, están constitutivamente conectadas con el amor. Es más, como apunta Guillerma Díaz, no sólo la antropología, sino la entera metafísica zubiriana posterior, es deudora de esta articulación estructural en base al amor, que presenta el autor en el escrito que estamos analizando⁵⁶. De algún modo, la estructura metafísica de la realidad en cuanto tal, desarrollada por Zubiri en *Sobre la Esencia* y completada con

⁵⁴ Conviene aclarar que, en SSDD, Zubiri emplea los términos «operación» y «actividad» de manera prácticamente indistinta.

⁵⁵ NHD 474.

⁵⁶ Cf. G. Díaz, *op. cit.*, Herder, Barcelona, 2008, p. 76, nota 57.

distintas caracterizaciones en otras obras –me refiero especialmente a *Estructura dinámica de la realidad*-, es deudora del concepto de amor, entendido como dimensión metafísica de la realidad. Como dice G. Díaz hablando de *Sobre la esencia*, «es posible una relectura de esta obra desde esta ontología del *agápe*»⁵⁷.

2. 2. Los seres finitos son «éros»

El argumento de SSDD tiene carácter cíclico, como la Historia de la Salvación. Dios es amor, comunión de personas, *agápe*. Los seres finitos –el cosmos y las personas- son fruto de ese amor personal, efusivo y fecundo. Creados por amor, son llamados a reunirse con ese amor al final de los tiempos. Dicha reunión se lleva a cabo mediante la deificación de los seres humanos que, a su vez, afecta a la creación entera y que consiste en la unión plena, sin confusión, de todos y cada uno de los hombres con Dios en el amor.

Desde el esquema que acabamos de exponer, se comprende sin dificultad que toda la creación viene de Dios y tiende hacia Dios o, lo que es lo mismo, tiene en el amor su origen y hacia él tiende como hacia su fin, su bien, su plenitud ontológica. Este es el sentido de la afirmación Zubiriana según la cual el amor es «el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección».⁵⁸ El término «amor» envuelve aquí dos significados distintos y complementarios. Por un lado, se refiere a Dios, cuyo ser es amor. Por otro, significa la tendencia propia de todo ser hacia su realización plena. Este último sentido es el que hemos designado anteriormente con el vocablo *éros*.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ NHD 458.

Lo que decíamos antes de Dios, lo aplicamos también a los seres finitos en general: su ser es actividad. No obstante, se trata de una actividad de índole bien distinta, pues, mientras que la actividad en la que consiste el ser divino es *agápe*, amor personal, aquella en que consisten los seres finitos es *éros*, amor natural.⁵⁹ Este último tiene en común con el primero el carácter extático de todo amor, ya que ambos envuelven un movimiento óntico hacia fuera de sí. En cambio, tiene de específico que consiste en la «tendencia del ser a su propia y natural perfección»⁶⁰ o, lo que es lo mismo, «la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado»⁶¹, los cuales, a su vez, lo llevan a realizar su perfección.

El amor, como venimos diciendo, tiene carácter extático, es decir, sale de sí, es efusivo. Dicho éxtasis, visto desde Dios, se refiere a las procesiones intertrinitarias *ad intra* y a la creación y deificación *ad extra*; visto desde las criaturas, este éxtasis consiste, primordialmente, en la «atracción ascensional hacia Dios»⁶² que las hace ser. Esta atracción constituye el *éros* de las criaturas que las define ontológicamente y que éstas realizan a través de los actos y los objetos para los que están capacitadas, tendiendo hacia aquellos bienes de los que carecen.

Esta caracterización del ser como actividad, si bien se aplica a toda la realidad, tiene su origen en el análisis metafísico del ser de los seres vivos a diferencia del ser de las cosas. Dicho análisis se encuentra en la filosofía griega –Zubiri se fija aquí, especialmente, en Platón y Aristóteles– y es recogido por la patrística griega para explicar que el ser consiste en amor. Partiendo de este análisis, entenderemos mejor lo que significa que el ser es actividad. En primer lugar, fijémonos en las cosas materiales a diferencia de los seres vivos. El ser de las cosas es sinónimo de estabilidad: su ser consiste simplemente en «estar». La inmutabilidad e inmovilidad son el rasgo

⁵⁹ Debe aclararse que, como veremos más adelante, dentro del conjunto de los seres finitos, se encuentra el hombre, ser personal, cuyo ser consiste, además y sobre todo, en *agápe*.

⁶⁰ NHD 473.

⁶¹ NHD 465.

⁶² NHD 492.

característico de su ser. Tanto más son, cuanto más permanecen inmóviles, mientras que el cambio les lleva a dejar de ser. En ellas, el movimiento sólo puede afectar a sus accidentes no al núcleo de su ser, es decir, a su esencia. Así, el devenir o movimiento es sinónimo de cambio: hay un *hypokeimenon*, un substrato que permanece a través del cambio y que por tanto no deviene, permanece inmóvil. De lo contrario, se produce un cambio sustancial, de tal modo que esa cosa deja de ser. El movimiento o devenir, en las cosas materiales, implica no-ser.

En el caso de los seres vivos, ocurre todo lo contrario: su ser consiste en vivir, es actividad primaria y radical. El movimiento afecta precisamente al núcleo del ser de los vivientes y no sólo a sus accidentes. En ellos, movimiento no es sinónimo de cambio, sino algo mucho más profundo y central, a saber: la vida. Aquí el movimiento vital no es mutación, sino que constituye precisamente el ser de los seres vivos y es, por lo tanto, más radical que el cambio, es exactamente la actividad originaria del ser en virtud de la cual dicho ser cambia. El ser, en este caso, consiste en movimiento en actividad, no en estabilidad inmóvil. Por eso, cuando Aristóteles afirma que el ser es acto (*enérgeia*), esto puede entenderse en los dos sentidos del ser. Si se toma el ejemplo de las cosas, entonces «acto» es sinónimo de estabilidad, de perfección inmóvil y estática. Ahora bien, si se toma el ser de los seres vivos, entonces «acto» significa «actividad» y la perfección consiste precisamente en el movimiento.

Ahora se entiende la definición del ser como actividad. «Aristóteles llama al ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste el ser. En este sentido el ser será tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante»⁶³. Vivir es una actividad originaria, la operación de mantenerse en sí mismo. Cuanto más perfecto es un ser vivo, más activo es y más honda y fecunda es su actividad interna. Este es el concepto de ser según el cual hemos de entender que Dios es amor: el ser es actividad, infinitamente honda y fecunda. Pues bien, para los seres vivos, finitos, imperfectos, vivir es llegar a ser el que ya se es «y su ser consiste efectivamente en un estar llegando de carácter no

⁶³ NHD 467.

cronológico ni físico, sino metafísico, que incluye hasta el “haber llegado”. Pero cuanto hay de positivamente entitativo en este devenir es la actividad que se autoafirma, más bien que el acto por el que se actualiza. En definitiva: (...) el ser es siempre *acción* primaria y radical». ⁶⁴ Por tanto, el ser de las cosas, así como el ser de los hombres y de los demás seres vivos es actividad, operación que consiste en llegar a ser, en tender hacia la propia perfección. En una palabra: el ser de los seres finitos es *éros*.

Podría parecer, por lo dicho hasta aquí, que la caracterización de los seres creados como *éros* afecta sólo a su ser en cuanto que comunicación, es decir, a su ser hacia fuera, en función de otro Ser –Dios- y de otros seres –los objetos para los que están capacitados-. Por el contrario, la constitución «erótica» de las criaturas afecta también a su intimidad. Su ser es actividad también «hacia dentro», puesto que el *éros* hacia Dios es, al mismo tiempo, esfuerzo por ser el que se es; la tendencia a alcanzar la propia plenitud es, a su vez, tensión interna por mantenerse en sí mismo. «Ser es mantenerse en sí mismo; es una “tensión” interna, correlato del arrastre ascensional, del *éros* hacia Dios. Por esto el ser es acción». ⁶⁵ Al decir, por tanto, que el ser de las cosas y de los seres vivos es actividad, estamos hablando tanto de la acción de tender hacia Dios, tendiendo simultáneamente hacia los actos y objetos proporcionados a la propia perfección, como la de mantenerse en sí mismos, de tal manera que estos dos modos de acción no son sino dos momentos de la misma actividad u operación en que consiste el ser. La acción de “tender hacia” corresponde al ser en cuanto que comunicación, mientras que la de “mantenerse en sí mismo”, al ser en cuanto que intimidad. De nuevo hay que apostillar que no hay comunicación sin intimidad y viceversa. Esto quedará más claro tras la explicación que sigue.

Al igual que al hablar del ser divino, también en el caso de los seres finitos, su ser actividad implica su ser unidad y viceversa. «En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación, en el esfuerzo por ser el que se es», ⁶⁶ es decir, por ser uno.

⁶⁴ NHD 470.

⁶⁵ NHD 496.

⁶⁶ *Ibid.*

Mantenerse en sí mismo equivale a mantener la unidad en la que el propio ser consiste; a eso se refiere también la expresión «tensión interna» que emplea Zubiri. En consecuencia, ser como operación, significa también actividad unificante o unidad activa. Ser es ser uno. Dicha unidad es la otra cara de la moneda del *éros*, del movimiento de tensión de los seres hacia Dios o, lo que es lo mismo, la actividad de realizarse a sí mismos. «Las cosas “son” porque están manteniéndose en su ser por la atracción que padecen por parte del *éros* divino. Por él son unas. La obra del amor como principio del ser es *henopoiesis*, unificación».⁶⁷ Así, cuando decimos que el ser de las criaturas es *éros*, estamos afirmando que su ser consiste tanto en tender hacia Dios, como en realizar su propio bien, como en mantenerse en su propia unidad.

Éros, unidad y actividad se identifican y constituyen la esencia misma del ser de las criaturas no personales. Así lo explica Zubiri al afirmar que «lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma»,⁶⁸ y a esta tensión hacia la propia perfección es a lo que hemos llamado *éros*. Pues bien, como decíamos al principio de este análisis de SSDD, el amor constituye precisamente la esencia del ser y no una nota suya entre otras. En el caso que ahora nos ocupa, el de los seres finitos, el concepto de amor al que nos referimos es el de *éros*. «Cuanto las cosas *son*, no puede ser entendido sino desde lo que tienen que *llegar a ser*, es decir desde su bondad; su realidad es su realización, su ‘llegar efectivo’, su tender a ser sí mismas, su *éros*».⁶⁹ Las cosas son, por tanto, su *éros*, la actividad unitaria y originante en que consisten. Y a esto es a lo que los Padres griegos llamaron esencia, a «la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas» y no al correlato de una definición.⁷⁰

⁶⁷ NHD 500.

⁶⁸ NHD 473.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ NHD 474. Tenemos aquí el fundamento de la noción de sustantividad *versus* sustancia, tal como será amplia y profundamente desarrollada en *Sobre la esencia*. Nótese la íntima relación existente entre amor y constitutividad de lo real, a la vez que la correspondencia temática tan significativa entre este escrito de los años treinta y su *opera magna* de metafísica (la esencia como correlato real de la definición, la esencia como momento último y fundante de la sustantividad, la unidad esencial, etc.).

Decíamos que no hay comunicación sin intimidad ni intimidad sin comunicación. Esto resulta ahora más claro. El ser de las criaturas, en cuanto que comunicación, versión hacia Dios y hacia las otras criaturas, es, al mismo tiempo, la actividad unificante en que consiste su intimidad. A su vez, la intimidad del ser finito, su unidad activa, «se despliega en un *éros* que tiende a realizar algo, su propio bien»⁷¹, y no lo realiza sino mediante la comunicación. Mas no sólo se despliega de hecho, no sólo tiende efectivamente hacia las cosas para completarse y realizarse, sino que es ya «erótico», constitutivamente tenso, por ser constitutivamente perfectible en su propia intimidad, por consistir en una unidad imperfecta, ya que no tiene en sí mismo el fundamento de su propio ser, ni es su propio origen. En resumen: la comunicación forma parte de la intimidad óptica de los seres finitos y su intimidad no es sino comunicativa.

Mientras que en Dios, la unidad en la que consiste su ser es unidad pura, es decir, pura actividad unificante, la plenitud del ser como actividad –acción de amar-, en los seres finitos, decía, la unidad es imperfecta. «La finitud es la unidad tensa en una dualidad. No se es sí mismo sino desde y en una alteridad constitutiva; al ser finito le compete ser lo “mismo” y lo “otro”: es la mismidad en la alteridad».⁷² La alteridad constitutiva tiene, como veremos, una importancia capital en la realidad sustantiva del ser humano, pero ciñámonos aquí al papel que juega en la constitución del resto de los seres creados. Éstos no son ellos mismos sino desde y en «lo otro». «Lo otro» hace referencia tanto a Dios, en quien se halla su origen y la plena realización de su ser, como a los otros seres finitos, con los cuales son en común y mediante los cuales alcanzan su perfección, realizando a través de ellos su tensión ascensional hacia Dios.

Una de las dimensiones de la alteridad constitutiva de los seres finitos es la relación de origen: la criatura no es sí misma sino desde y en Dios, su creador, su origen. Por eso, el «Otro» está constitutivamente presente en ella como la causa en el

⁷¹ NHD 479.

⁷² NHD 497. No puede dejar de verse aquí un claro antecedente de la versión a los demás, tal como aparece expuesta en EDR 251 y en SH 259. Incluso las expresiones parecen calcadas. Al mismo tiempo, se trata de una alusión al concepto de religación.

efecto. Tengamos en cuenta que está presente no sólo como causa eficiente, sino sobre todo como causa formal, ya que la criatura es imagen del creador. Y esta causalidad formal implica, a su vez, finalidad, ya que Dios es el *agathón*, el *bonum* hacia el que el ser creado tiende naturalmente como a su propio bien ontológico.

Una vez aclarada brevemente la dimensión de originación, nos hallamos de nuevo ante la articulación de la estructura metafísica última del ser en intimidad, origen y comunicación. En conclusión: en primer lugar, el ser finito es *éros* en cuanto que intimidad, porque es la actividad de mantenerse en su ser, es unidad consigo mismo; en segundo lugar, es también *éros* en cuanto que origen, pues se halla unido a la fuente del ser y tiende hacia ella como a su fin; por último, en cuanto que comunicación, «el ente finito está unificado con todos los demás de su especie. Tratándose de seres inanimados, esta unidad es simplemente una agrupación por *clases*. En los seres vivos tenemos algo más: unidad de *generación*. Pero las personas tienen un tipo superior de unificación»⁷³ como veremos en el siguiente apartado.

2 .3. Los seres humanos son «agápe»

Recordemos el esquema del argumento de SSDD: la creación entera viene de Dios, que es amor, y tiende hacia Él en un movimiento de amor natural que la sitúa en tensión hacia su propia perfección. Pues bien, el ser humano ocupa un lugar especial en la creación, ya que, por ser personal, no sólo tiende hacia su bien –hacia Dios- por inclinación natural, sino también y sobre todo por donación libre. Esto es, el fondo metafísico del hombre es *agápe* que incorpora el *éros*. Hay en el ser humano una diferencia específica con el resto de los seres vivos por el hecho de ser persona. Pero este carácter personal no sólo no excluye su carácter natural, sino que lo presupone, lo

⁷³ NHD 538-539.

asume y lo trasciende.⁷⁴ Que el ser humano es *éros* ha quedado explicado en el apartado anterior, puesto que forma parte de los seres finitos. Veamos ahora qué significa que el ser humano es *agápe*.

Hemos venido organizando la exposición según la estructura metafísica última de la realidad, propuesta por Zubiri, que se articula en base a origen, intimidad y comunicación. Pues bien, ahora nos corresponde explicar en qué sentido el hombre es amor en cuanto al ser *recibido* (origen), al ser de *sí mismo* (intimidad) y al ser *en común* (comunicación), respectivamente.⁷⁵ Pero antes de ello y para poderlo explicar, es necesario aclarar que los seres humanos somos personas y qué significa esto.⁷⁶ No es una digresión que nos aparte en modo alguno del tema que estamos tratando, ya que el núcleo del presente trabajo es el amor personal como clave interpretativa del ser, en general, y del ser humano, en particular, y el concepto de persona influye de manera determinante en el concepto de amor, del mismo modo que, a mi modo de ver, el concepto de amor condiciona el concepto de ser y de ser humano. Veamos brevemente qué significa aquí ser persona.

El concepto de persona, tal y como se utiliza hoy en filosofía, surge al hilo de las discusiones teológicas acerca de la Trinidad. En estas discusiones intervinieron de manera determinante los Padres griegos a los que Zubiri se refiere en SSDD. La conclusión dogmática de aquellas diatribas teológicas se sintetiza en la afirmación de la unidad y trinidad de Dios: tres personas y una sola naturaleza o sustancia. De ahí que el concepto de persona se configure frente al de naturaleza, viniendo a indicar a aquél que tiene la naturaleza. La naturaleza de Dios es amor y cada persona divina «tiene» ese amor de un modo específico. Se entiende ahora, perfectamente, que el concepto de persona, al menos en sus orígenes, esté directamente conectado con el de amor. De lo que acabamos de decir se desprende que por el término «persona» nunca entendieron los Padres una sustancia, sino, más bien, una subsistencia. La sustancia es lo común, la

⁷⁴ NHD 498.

⁷⁵ Cf. NHD 475.

⁷⁶ Para las líneas que siguen me he basado principalmente en B. Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, pp. 29-73.

subsistencia es el individuo que tiene esa sustancia de una manera determinada, única e irrepetible. Esto vale tanto para las personas divinas como para las humanas. En los seres humanos, personas finitas, su subsistencia tiene una naturaleza que le ha sido dada. Con esta consideración nos adentramos ya en la dilucidación de la primera de las tres dimensiones en las que el hombre es amor: el ser recibido.

2. 3. 1. Originación (el ser recibido, unidad con su origen)

En cuanto a la cuestión de la originación, afirma Zubiri, basándose en la teología griega, que «la persona está formalmente constituida por una relación de origen frente a su propia naturaleza».⁷⁷ Esto es, lejos de todo deísmo, el creador no es una causa eficiente totalmente ajena a la persona humana, sino que está presente en ella como causa formal que absorbe dentro de sí la eficiencia y la finalidad. Dicho de otro modo, por consistir en una relación de origen con respecto a Dios, los seres humanos reproducen en sí mismos, en cierto modo, la actividad originante y unitaria que es Dios. Por lo tanto, cada hombre es unidad personal consigo mismo y amor efusivo que se comunica hacia fuera. Hay que subrayarlo: amor *personal*. No es sólo la atracción del *éros* divino, la tendencia natural del hombre hacia su propio bien ontológico, la que lo hace ser uno, mantenerse en sí mismo, sino la libre donación de sí. La unidad y la actividad en que consiste el ser, no se entienden ya como momentos de un mero *éros*, sino que se refiere a la unidad personal en la actividad de darse a sí mismo libremente. Mientras que en los seres vivos ser es inclinarse por naturaleza, en el hombre, ser es donarse por liberalidad.

El ser es unidad: unidad consigo mismo, unidad de origen y unidad con todos los de su especie. Los hombres, en cuanto que unidad de origen, son unidad con su

⁷⁷ NHD 482.

progenitor y con su Creador. Por ello, cada persona humana es un ser *eikonal*,⁷⁸ imagen de Dios. Aquí distingue Zubiri entre el significado griego de *eikon* y el latino de *imago*. Mientras que *imago* hace referencia a una semejanza como relación externa, *eikon* significa una asimilación interna de aquel de quien se procede. El hombre es imagen de Dios, no porque se parece a Él, sino porque procede de Él y por eso se le asemeja. El hecho de parecerse a su creador es consecuencia de su relación de origen con Él, la cual no es una relación externa como la que se da entre un producto humano cualquiera y su productor (por ejemplo entre una vasija y el alfarero que la hizo), sino que es una asimilación interna que lo constituye como subsistencia humana, que le hace ser. Dicho de otra manera, en el hombre reluce la esencia de Dios, que es amor, y esta «relucencia» constituye una estructura de su ser. De ahí que no hablemos del amor como de un acto de la voluntad ni como de un sentimiento, sino en cuanto que estructura óptica de la persona humana. Análogamente, cuando Zubiri, más adelante, hable de la versión a los demás, no la entenderá como algo que las personas hacen, sino como una de las notas constitutivas de la sustantividad humana. Por otro lado, la noción de religación se encuentra en íntima conexión con esta relación de origen que constituye a la persona, lo cual se aprecia con toda nitidez en la afirmación de que «el hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión».⁷⁹ Pero de esto hablaremos más adelante.

2. 3 .2. Intimidad (el ser de sí mismo, unidad consigo mismo)

El origen del ser humano define su intimidad, ya que *ser recibido* y *ser de sí mismo* se articulan en una íntima conexión. Zubiri lo expresa de esta manera: «Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y

⁷⁸ Cf. NHD 476.

⁷⁹ NHD 430.

*formalmente*⁸⁰ referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza reviste un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres».⁸¹ La persona, por tanto, en su misma intimidad, es referencia a Dios y a los demás hombres. Está vertida y consiste en versión. Pero desglosemos este denso párrafo.

Decíamos más arriba que la persona no es sustancia sino subsistencia, alguien que tiene una naturaleza. A eso se refiere la unidad del ser personal consigo mismo, lo que hemos llamado intimidad, a saber, a la subsistencia personal que tiene la naturaleza de un modo único, irrepetible. La intimidad de la persona, el ser *de sí misma*, consiste en recibir una naturaleza y tenerla de manera personal: personalizar la naturaleza recibida. La naturaleza consiste en *éros*, pero, recibida por la persona, «reviste un carácter nuevo», es transformada en *agápe*. «La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser».⁸² Ese algo es la naturaleza, cuyo fondo metafísico es el *éros* y que, al ser tenida por la persona, va siendo convertida en donación «que nos lleva a Dios y a los demás». De tal manera que la naturaleza no sólo es en mí, sino que es mía. Así pues, la persona consiste en una unidad entre el qué y el quién, naturaleza y persona, *éros* y *agápe*. Ahora comprendemos mejor lo que significa que el amor natural y el personal no se excluyen sino que «su unidad dramática es justamente el amor humano».⁸³ La *agápe* resulta ser, por tanto, algo constitutivo de la persona. Veámoslo.

«Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido ya por la creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia

⁸⁰ El orden esencial, constitutivo, formal, es lo que Zubiri denominará, en su metafísica madura y en su noología, orden «trascendental» a diferencia del orden «talitativo». Veremos más adelante que, también en su pensamiento maduro, nuestro filósofo considera que el amor pertenece primordialmente al orden trascendental, a lo que la realidad humana es en cuanto realidad.

⁸¹ NHD 478.

⁸² NHD 477.

⁸³ NHD 464.

por la unidad primaria, originaria y originante del amor».⁸⁴ El carácter extático del amor hace que éste cree desde sí mismo y por sí mismo un ámbito de alteridad. Esto tiene una consecuencia importantísima en el hombre, ya que éste es también de carácter extático, está abierto y vertido a los demás. Por tanto, de manera análoga a lo que ocurre con respecto al amor que es Dios, el amor humano, «antes que una relación consecutiva a dos personas, es la creación originaria de un ámbito efusivo dentro del cual, y sólo dentro del cual, puede darse el otro como otro.»⁸⁵ Es decir, si hay «el otro como otro» es porque el hombre es amor. No digo porque el hombre ama, sino porque es amor. Se trata de una estructura previa a cualquier acto concreto de amor de una persona hacia otra. El hombre es amor en el sentido de que consiste en una estructura abierta, constitutivamente vertida a los demás, determinada por el carácter extático del amor.

Profundicemos más aún, haciendo una lectura de esta cuestión desde la metafísica expuesta por el autor en *Sobre la esencia*: el hombre es amor porque consiste en una estructura, cuya raíz es la unidad de sus notas entre sí. Por ser una sustantividad, el ser humano es un sistema de notas constituido por la unidad de las mismas. Esto es una expresión elaborada y «radicalizada» de la unidad del ser consigo mismo, a la que vuelve una y otra vez el autor de SSDD. El amor es la actividad unificante y a la vez difusiva en que consiste el ser. La intimidad del ser humano, aquello en que consiste su *ser de sí mismo*, es unidad, pero una unidad consigo mismo que incluye la comunicación *ad extra*. Como venimos diciendo, originación, intimidad y comunicación se articulan en una conexión intrínseca a todo ser.

⁸⁴ NHD 493.

⁸⁵ NHD 502.

2. 3. 3. Comunicación (el ser en común, unidad con los demás)

Toda intimidad, unidad consigo mismo, implica comunicación, unidad con los demás. Ser es mantenerse en sí mismo saliendo hacia fuera. «Pero a diferencia de las demás criaturas del mundo, el espíritu humano tiene el amor de la *agápe*, el amor personal. Como tal, crea en torno suyo la unidad originaria del ámbito por el cual el “otro” queda primariamente aproximado a mí *desde* mí, queda convertido en mi “prójimo”. Si el espíritu finito no produce al “otro”, produce la “proximidad” del otro en cuanto tal.»⁸⁶ En consecuencia, el ser del hombre no consiste sólo en mantenerse en sí mismo y en salir de sí para realizarse, movido por la necesidad que le produce su carácter perfectible, sino que, además, consiste en salir hacia fuera para donarse libremente porque es persona, es espíritu, es libre. Por eso afirma Zubiri con toda rotundidad que los «seres vivos tienen *éros*; solamente las personas son amor en sentido estricto.»⁸⁷ Las personas somos unidad interna (intimidad) que salimos hacia fuera por el propio carácter extático de nuestro ser, por la efusión de la perfección que somos, donándonos por liberalidad. Somos amor en sentido pleno: *éros*, incorporado y transformado por la *agápe*. Somos personas que tienen naturaleza; somos en plenitud, pero al mismo tiempo y desde otra perspectiva, somos entes finitos y carenciales. Por esta razón, somos *agápe* sin dejar de ser *éros*, pero un *éros* progresivamente personalizado.

En la consideración del ser humano como amor, como acción de unificarse y donarse, reside el fundamento y la posibilidad de la sociedad. Por el carácter unificante *ad intra* y unitivo *ad extra* del amor en sentido metafísico, se crea el ámbito trascendental «de toda posible comunidad entre los hombres», ya que es gracias a esta estructura humana, por lo que el otro puede darse como otro –no como otras cosas- y «queda primariamente aproximado a mí *desde* mí». Comunidad, por tanto, no es un conjunto cualquiera de individuos, sino un conjunto estructurado por la índole íntima de

⁸⁶ *Ibid.* Es innegable el paralelismo existente entre este texto y lo que Zubiri escribirá treinta años más tarde en EDR a propósito del dinamismo de la convivencia. Cf. EDR, pp. 251-252.

⁸⁷ *Ibid.*

los que lo forman. Es decir: es en mi propia estructura interna donde se halla la versión al otro, por la cual estamos intrínsecamente relacionados. Terminemos aquí la cita que empezamos al hablar de los seres finitos y de su unidad con todos los demás de su especie: «tratándose de seres inanimados, esta unidad es simplemente una agrupación por *clases*. En los seres vivos tenemos algo más: unidad de *generación*. Pero las personas tienen un tipo superior de unificación; por su propia índole cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente “otros”, sino “*prójimos*”». ⁸⁸ En consecuencia, la sociedad humana no es fruto de la organización de las personas, sino que surge de la intrínseca estructura amorosa del ser humano, que da lugar a las condiciones de posibilidad de dicha organización. Más adelante hablaremos de la distinción entre comunidad y comunión, de cómo la unidad de ambas constituye la sociedad, y veremos que dicha exposición de la dimensión social del hombre es deudora de los planteamientos que aquí se recogen. ⁸⁹

En conclusión: «el ser es *agápe*, amor» ⁹⁰ y en consecuencia, «el hombre es amor en sentido estricto», es *agápe*. Es esta una afirmación metafísica y antropológica de carácter fundante, que nos servirá a continuación como clave de lectura de su filosofía de madurez. «Recordemos nuevamente que el amor en este sentido metafísico no se refiere al acto de una facultad especial llamada voluntad a diferencia del entendimiento. Los griegos vieron en el amor el éxtasis mismo del ser, algo que abarca *in radice* al entendimiento y a la voluntad como facultades distintas: por ser activas son ya *dynámeis*, expresión del ser de su propia expansión.» ⁹¹ El amor sería, por tanto, en el vocabulario de la etapa metafísica del autor, la raíz unitaria de las notas que constituyen la realidad humana, «lo primario de una cosa real, [del hombre, en este caso] lo que constituye su “interioridad” por así decirlo, su “in”. Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*» ⁹² de esa interioridad. Los seres humanos somos amor, nuestras notas constitutivas –inteligencia, volición, sentimiento– son proyecciones de la *agápe* en

⁸⁸ NHD 539.

⁸⁹ Cf. *El hombre, realidad social*, SH, pp. 223-323 y IRE, p. 214.

⁹⁰ NHD 483.

⁹¹ NHD 483.

⁹² HD 22.

que consistimos «y de ellas proceden los actos con que se afirma y actualiza plenamente la unidad que en el fondo se es»,⁹³ a saber, la *agápe*. Así pues, el hombre sólo se realiza plenamente en el don de sí mismo.

Capítulo II. Otros textos

Antes de pasar a estudiar el tema del amor en la etapa metafísica de la filosofía de Zubiri, es conveniente hacer mención de otros dos escritos de la etapa ontológica en los que aparece un tratamiento del amor en su primario sentido metafísico. No hay en ellos un desarrollo profundo y extenso del tema como lo hay en SSDD, sino que aparece como un elemento más dentro del argumento principal. Me refiero a *Sobre el problema de la filosofía*⁹⁴, cuyos capítulos VII al IX proceden de una conferencia pronunciada en 1930 y a *Sócrates y la sabiduría griega*, escrito de 1940. Comentaré brevemente algunos párrafos de estos dos escritos con una doble finalidad. Por un lado, pretendo terminar de aquilatar el significado que para el Zubiri de la etapa ontológica tiene el amor en sentido metafísico. Por otro, mostrar que este tema no pertenece sólo a la reflexión teológico-filosófica de SSDD, sino que es una idea que se encuentra en la mente del filósofo a lo largo de toda esta etapa. Vamos con el primero de ellos.

El escrito *Sobre el problema de la filosofía* es muy importante para entender la evolución del pensamiento metafísico de su autor. El problema del que se trata no es otro que el del horizonte en el que debe moverse la filosofía y se analiza, por un lado, el horizonte griego, que es el del movimiento, y por otro, el cristiano, el de la creación. Ya

⁹³ NHD 527.

⁹⁴ El texto que aquí cito es el publicado en el volumen *El problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2002 (A partir de aquí, SPFOE). Este texto recoge el material que el propio filósofo había dejado preparado en 1944 para su publicación bajo el título *Sobre el problema de la filosofía*, que contiene su artículo del mismo nombre publicado en 1933 y unas páginas inéditas que había escrito Zubiri para una conferencia en Berlín en 1930 y que terminó de elaborar durante el curso 1932-33. Cf. SPFOE xii-xiv y 70, nota 23).

a comienzos de la década de los años treinta, Zubiri era consciente de la insuficiencia de ambos horizontes y de la consiguiente necesidad de una propuesta que los superara. Cuando escribió estas páginas estaba precisamente ensayando una posible propuesta, que denomina con ciertas dudas «horizonte de temporalidad», pero que acabará por no convencerle. Sólo años más tarde, después de un enorme y penoso esfuerzo intelectual, logrará elaborar la propuesta que le satisfaga plenamente, a saber, el horizonte de realidad.⁹⁵

Pues bien, en el capítulo VII, en el que trata de «la filosofía de la creación como teoría del mundo», escribe Zubiri lo siguiente: «Puede expresarse entonces en una sola palabra la idea del acto creador y de la creación. La dimensión divina que mueve a Dios a crear al mundo, es la efusión en el ser, el amor, *αγάπη*. En el otro extremo de la creación tenemos una materia arrastrada por el amor divino, con un anhelo ascendente que perfora las criaturas todas en sus diversos grados para llevarlas a Dios. Y en la unidad metafísica del amor creador y el anhelo de la criatura se encierra justamente la clave de la creación. En ella se apoya la articulación entre realidad y destino, entre luz y Eon como emanación de Dios en su eterna y efusiva realidad».⁹⁶

En primer lugar, quiero hacer notar que también aquí aparece la concepción del amor en el doble sentido de *éros* y *agápe*, no tratándose de dos amores distintos, sino del mismo amor en dos momentos distintos. Dios es amor, *agápe*, efusión de sí mismo que sobreabunda y se derrama en el acto creador. Por tanto, la creación entera, esto es, los seres finitos en su totalidad, son fruto del amor de *agápe*. A su vez, el amor de Dios penetra en cada uno de los seres, los «perfora» y los atrae a sí, es decir, las criaturas están todas constitutivamente en un movimiento ascensional hacia Dios. El *éros* es un dinamismo metafísico constitutivo de las cosas que las lleva, atrayéndolas, hacia su propia perfección, la cual se encuentra en Dios, origen y meta de lo creado. Así pues, el

⁹⁵ G. Marquín Argote, *Presentación* a SPFOE, p. xiv.

⁹⁶ SPFOE 85.

amor es sólo uno, el amor personal o *agápe* divino, que en las criaturas es *éros*, amor natural, «el fondo metafísico de toda actividad».⁹⁷

Aparece aquí la idea de SSDD: en la realidad está la huella del amor de Dios que la lleva a Él. En las cosas y en el hombre hay una versión a Dios, que es reflejo suyo, *imago Dei*, causa formal que incluye la eficiente y la final, presencia del amor creador de Dios en la realidad. Esto que aquí aparece de la mano de la verdad revelada de la creación, es menester explicarlo desde la pura filosofía, sin la apoyatura de la teología. Tarea ésta que acometerá Zubiri en su metafísica de madurez, en general, y en su metafísica de la realidad humana, en particular, como veremos en la segunda y tercera parte de este trabajo. Ahora bien, el hecho de que Zubiri quiera reflexionar sobre estas cuestiones desde la sola filosofía, no implica que sus conclusiones dejen de tener su origen en una determinada teología. A esto se dedica la investigación aquí expuesta, a mostrar la importancia de una noción de amor, tomada de la revelación y de la teología cristiana –concretamente, la teología de los Padres griegos-, en la obra puramente filosófica de nuestro pensador.

Aún podemos apuntar otra idea que aparece en este texto en referencia al amor y que será de suma importancia en la reflexión filosófica acerca del amor entre las personas. Me refiero a «la unidad metafísica del amor creador y el anhelo de la criatura», en la que nada menos que «se encierra justamente la clave de la creación». Tenemos aquí un claro antecedente de la unidad entre personas de la que se habla en HD y de la que se afirma que no es una unidad puramente psicológica ni solamente existencial, sino metafísica. Como veremos, allí se trata de esta unidad como de una unidad causal, entendiendo como causalidad los distintos modos metafísicos de la causalidad personal, que es una causalidad estrictamente metafísica.⁹⁸

⁹⁷ NHD 458.

⁹⁸ Zubiri habla, en este sentido, tanto de la unidad entre personas humanas, cf. HD 205-208, como entre la persona humana y Dios, cf. HD 201-204, 304, 349-358, 361-363. Huelga decir, que establece una clara diferencia entre ambos modos de unidad interpersonal.

El segundo texto de la etapa ontológica que quiero abordar, fuera de SSDD, es el escrito *Sócrates y la sabiduría griega*, unos diez años posterior a la primera elaboración del texto que acabamos de comentar. También aquí aparece la enorme importancia que, a juicio de Zubiri, tiene el amor en el sentido metafísico de *éros* y *agápe* para la filosofía en general. Aquí no partimos del dato revelado, de la creación, sino de la concepción platónica y aristotélica del amor.

«Platón llamó *érōs*, amor» a «una fuerza», a «algo que lleva fuera de sí a producir a alguien de especie determinada»⁹⁹. Esta fuerza de atracción que lleva a las cosas a completarse y perfeccionarse, y que en la teología cristiana es correlato de la *agápe* creadora de Dios, para Platón era una fuerza que se encontraba en las cosas mismas. Se trata de una suerte de ímpetu interior de las cosas y de los seres vivos que los lleva fuera de sí para perfeccionarse, para acabarse, para alcanzar su plenitud. Se manifiesta, entre otras cosas, en el impulso sexual de los animales y los hombres, que los lleva a generar a otros seres de la misma especie. Esta manifestación del *éros* ha sido la más subrayada en nuestro pensamiento y ha dado al calificativo «erótico» una acepción eminentemente sexual. Pero esta es sólo una de las múltiples manifestaciones del *éros*, del ímpetu que lleva a todos los seres hacia la realización de la plenitud de su ser.

Entre las muchas manifestaciones del *éros* humano, hay una de suma importancia, a saber: la búsqueda de la sabiduría. Ésta, afirma Zubiri, «se conquista por un impulso que arrastra al hombre desde la vida corriente y científica a los principios últimos. A este impulso llamaron Platón y Aristóteles “deseo” (*órexis*), deseo de saber lo último de todo». «Para Platón, aquel deseo es un *érōs*, un arrebató que nos saca fuera de nosotros mismos y nos transporta allende el ser. La filosofía tiene su principio de verdad en este arrebató, y nos lleva al abismo insondable de una verdad que está más allá del ser.»¹⁰⁰ El *éros*, esa fuerza interna que impulsa a los seres a realizarse en plenitud, se expresa en el hombre en el deseo de saber. Especialmente en el deseo de

⁹⁹ NHD 257.

¹⁰⁰ NHD 263.

saber lo último de todo, lo que las cosas son en última instancia. Y aquello que las cosas son es aquello en que ellas consisten últimamente. Pues bien, para Platón, aquello en que las cosas consisten son los principios últimos de las cosas, que están allende el ser de las cosas mismas: las ideas, las figuras perfectas de lo que las cosas son. En definitiva, ya se muestre como deseo sexual, ya como deseo de saber, ya como cualquier otro deseo propio de la naturaleza humana, el *éros* es, para Platón, un anhelo de plenitud en que consiste la raíz de los seres finitos.

Ahora bien, al tratar el tema del amor en su primario sentido metafísico, tanto en la filosofía griega como en la cristiana, no estamos tratando de un problema filosófico entre otros muchos, sino que estamos tocando, probablemente, la fibra neurálgica de la filosofía, según Zubiri. «En realidad cruza por el mundo socrático un atroz estremecimiento: ¿es lo último de las cosas su ser? La raíz de lo que llamamos cosa, ¿es “anhelo” o bien “plenitud”, es *érōs* o bien *enérgeia*? Si se quiere continuar hablando de amor o de deseo, ¿es el amor un “arrebato” (*manía*) o más bien “efusión” (*agápē*)? Vemos asomar por aquí todo el drama ulterior de la filosofía europea. En esas interrogantes se encierra, desde luego, la cuestión radical de la filosofía».¹⁰¹ Nada menos que «la cuestión radical de la filosofía» se encuentra cifrada, según nuestro autor, en clave de amor. El amor juega un papel central en la búsqueda de lo último de las cosas, en la tarea de la metafísica como tal. Resulta de este texto sobre la sabiduría griega, que en el pensamiento Zubiri, la doble dimensión del amor –*éros* y *agápe*– constituye un elemento principal de la estructura última de la realidad. Luego no es esta una cuestión baladí o de importancia secundaria en la reflexión zubiriana acerca de la realidad, sino que ocupa un lugar de primer orden en la mente del filósofo.

Hasta aquí hemos expuesto cuál es la noción de «amor» en sentido metafísico que elabora y emplea Zubiri durante su etapa ontológica, así como la gran importancia que ésta tiene en el pensamiento del filósofo en dicha etapa. Ahora vamos a adentrarnos en el análisis de la filosofía de su etapa metafísica, en la que nuestro pensador va

¹⁰¹ NHD 264.

elaborando, durante largos años, una transformación radical de su filosofía que, a primera vista, podría parecer completamente desligada de sus ideas anteriores a 1944. Sin embargo, no es así, sino que, a pesar de las profundas, radicales diferencias entre su metafísica de madurez y su producción filosófica anterior, en noviembre de 1980 escribía Zubiri, a propósito de su etapa ontológica, que se trataba de «una etapa no tan sólo superada sino asumida en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado. Es, repito, la etapa determinada por la inspiración común de lo real en cuanto real. Es una etapa rigurosamente metafísica».¹⁰² Y un poco más arriba, en el mismo Prólogo, afirma en relación a la etapa metafísica: «En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología».¹⁰³

En consecuencia, vamos a mostrar en qué medida la noción de amor hasta aquí analizada es asumida en esta metafísica de lo real, qué vigencia tiene en el pensamiento maduro del filósofo, cómo influye en su manera de pensar la realidad en general y la realidad humana en particular.

¹⁰² *Prólogo a la traducción inglesa*, NHD 17.

¹⁰³ *Ibid.* 15.

SEGUNDA PARTE

UNA METAFÍSICA EN CLAVE DE AMOR

La tesis que sostengo a lo largo de toda esta investigación es que la noción metafísica de amor que encontramos en la etapa ontológica, muy especialmente en SSDD, inspira de manera decisiva la manera en la que Zubiri entiende y expone en su etapa metafísica qué sea la realidad. Pretendo mostrar que dicha noción de amor es una de esas «ideas cardinales» de la etapa ontológica que cobran su desarrollo metafísico en la etapa de madurez del filósofo. Si esto es así, resultará que el amor es una clave imprescindible a la hora de leer e interpretar al Zubiri maduro, especialmente en SE y en EDR, por lo que respecta a la metafísica en general, y en algunos escritos de SH, en PTHC, en PFHR y, por supuesto, en HD por lo que respecta a su metafísica de la realidad humana, a su ética y a su teología filosófica. Ahora bien, con esto no quiero dar a entender que, a mi juicio, Zubiri dice lo mismo en una y otra etapa, como si no hubiera que tener en cuenta la evolución de su pensamiento o como si los conceptos y los términos de una y otra etapa fueran intercambiables entre sí. Nada de eso. Al contrario. Con el fin de analizar la filosofía puramente metafísica de nuestro autor sin realizar trasposiciones ilegítimas de términos y conceptos, sino respetando la radical novedad y originalidad de esta última etapa de su pensamiento, considero indispensable empezar esta segunda parte dando cuenta del cambio de perspectiva que supone el paso de una etapa a otra.

Capítulo I. La metafísica de Zubiri: primacía de la realidad¹⁰⁴

En 1980 escribía Zubiri: «¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica»¹⁰⁵. He aquí la diferencia entre la etapa metafísica y la ontológica expuesta por el mismo filósofo de la manera más sucinta posible. La etapa metafísica se diferencia de la ontológica principalmente en que Zubiri descubre la diferencia entre «ser» y «realidad» y se dedica a investigar esta última, concluyendo que es ella lo fundamental, y por ende, el fundamento del ser. La etapa metafísica es en palabras del propio filósofo, aquella en que se dedica al estudio de «lo real en cuanto real». Eso es la metafísica, «filosofía de lo real en cuanto real», a diferencia de la ontología, que estudia el ser. Así pues, la diferencia entre ser y realidad y el significado de cada uno de estos términos en la metafísica zubiriana es lo primero que tenemos que dilucidar, si no queremos caer, como decía antes, en una lamentable simplificación de su pensamiento maduro y en trasposiciones injustificadas de ideas ontologizantes a su metafísica.

¹⁰⁴ En el presente capítulo pretendo exponer con la mayor brevedad posible y de una manera clara qué es la realidad y qué el ser en la metafísica de Xavier Zubiri. Si habitualmente es harto difícil combinar brevedad y claridad, cuando se trata de exponer el pensamiento de nuestro ínclito filósofo, esta combinación roza lo imposible. Por este motivo, debido a que he preferido pecar de largo antes que de confuso, la extensión de este capítulo, dedicado a lo que podría impropriamente llamarse teoría del conocimiento de Zubiri (ya que, en propiedad, habría que decir «filosofía de la inteligencia» o «noología»), puede parecer algo excesivo dentro de la segunda parte, en la que vamos a tratar de la metafísica. Pero es que metafísica y noología en Zubiri sólo pueden entenderse la una desde la otra.

Todo lo que aquí voy a decir se haya desarrollado detalladamente por el autor en la trilogía de *Inteligencia Sentiente*. Para esta síntesis me ha sido de gran ayuda el artículo de J. Conill, «La noología de X. Zubiri», en *Revista de Filosofía*, VIII, Madrid, 1985, pp. 345-369, así como los esquemas de clase del profesor X. Sotil, que hasta hace poco tiempo fue rector del Seminario Redemptoris Mater de Brasilia. Declaro aquí mi deuda con este último, por la inestimable ayuda que con dichos esquemas me ha proporcionado, así como por su actitud siempre solícita a la hora de responder a mis preguntas sobre la filosofía de Zubiri.

¹⁰⁵ *Prólogo al a edición inglesa*, en NHD 14-15.

Qué duda cabe de que, para entender cualquiera de los temas tratados en las reflexiones filosóficas de Xavier Zubiri, es necesario atender al marco sistemático de su filosofía de madurez, así como es comúnmente aceptado que, la perspectiva más adecuada para contemplar este marco es su última obra publicada en vida, la trilogía de *Inteligencia Sentiente*. Por lo tanto, es éste el punto de vista en el que nos queremos situar para tratar el tema del amor en la metafísica zubiriana con el mayor rigor posible. En dicha obra aparece con nitidez cristalina la diferencia entre la noción de realidad y la de ser y hasta qué punto esa diferencia es decisiva en esta nueva etapa filosófica del autor. Veámoslo de manera muy breve, ya que la explicación en profundidad de esta cuestión sería objeto de una investigación aparte.¹⁰⁶

1. La realidad

Cuando hablamos de la «realidad» en la filosofía de Zubiri, estamos hablando, ante todo, de «aprehensión» o «intelección». Al inteligir algo, lo aprehendemos con un determinado carácter formal o bajo una determinada formalidad, a saber, la formalidad de realidad, es decir, lo aprehendemos como siendo «de suyo», «en propio» lo aprehendido. Esto es la realidad en cuanto formalidad, es decir, en cuanto modo de «quedar» lo aprehendido en la intelección, o dicho de otro modo, en cuanto carácter formal de lo inteligido. Ahora bien, realidad no es sólo la formalidad de lo aprehendido en la intelección en cuanto aprehendido, sino también un momento de lo aprehendido en sí mismo. Esto es la realidad en y por sí misma. Además, lo inteligido, tiene una actualidad mundanal. Esto es el ser de lo real. Hay que ver, por tanto, en qué consiste la

¹⁰⁶ De hecho ha sido el tema de no pocos estudios. Algunos de ellos son: A. Ferraz Fayos, «Realidad y ser según Zubiri», en *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla), 1990, pp. 59-95. J. G. Pout Soto, «La realidad humana y su actualización mundanal en el pensamiento de Zubiri», en *Franciscanum* 31, 1989, pp. 195-204. M. Olver Molero, «Realidad, ser e historia en Zubiri», en *Filosofía y cultura a finales del siglo XX. Congreso Internacional. Mijas (Málaga), 8-10 marzo 1989*, Ayuntamiento de Mijas, Mijas (Málaga), 1989, pp. 167-175.

realidad, en primer lugar, en cuanto formalidad, en segundo lugar, en y por sí misma y, por último, qué es el ser. Vayamos por partes.

1. 1. La realidad como formalidad de lo aprehendido

¿Qué es la realidad entendida como formalidad de lo inteligido? Es «una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente».¹⁰⁷ En consecuencia, para entender la noción de realidad en este sentido, será necesario explicar qué entiende Zubiri por «formalidad» y «alteridad» y qué es la «aprehensión sentiente». Es decir, tenemos que exponer, aunque sólo sea muy someramente, algunos de los puntos centrales de la «noología» o análisis de la inteligencia de nuestro filósofo.¹⁰⁸

Lo que podríamos denominar impropriamente como «teoría del conocimiento» de Xavier Zubiri, ni es pura teoría, ni versa fundamentalmente sobre el conocimiento. Es un análisis de la inteligencia, de la cual el conocimiento no es sino un modo. Y antes que una teoría, es un análisis de hechos. Por eso no hemos de empezar hablando de la inteligencia en cuanto facultad, sino de los actos de intelección. Pues hablar de facultades significa teorizar, mientras que los actos son hechos observables y susceptibles de análisis. Con esto no se pretende minusvalorar el valor de la teoría, al contrario, elaborar una teoría acerca de la inteligencia y del saber humano es una tarea tan importante como urgente, pero sólo tras el análisis de los hechos constatables estaremos en grado de ofrecer una teoría justificada y fundamentada sobre la inteligencia y sus actos. Veamos, pues, qué es de hecho la intelección.

¹⁰⁷ IRE 191.

¹⁰⁸ La exposición que ofrezco a continuación es una síntesis de lo desarrollado por Zubiri en IRE 19-67.

1. 1. 1. El acto de intelección es un acto de aprehensión

Inteligir consiste formalmente en un «estar», un único estar que tiene dos momentos indesligables: un único estar en el que me «está» presente algo (momento presentante), de lo cual «estoy» dándome cuenta (momento consciente). Además, este único «estar» en el que consiste el acto de intelección es «físico», es decir, no es «intencional». No lo es porque no es un mero acto de referirme a algo, de «darme cuenta de algo», sino que es un físico estar dándome cuenta de algo que me está presente. Así pues, la intelección en cuanto acto consiste en un único estar en el que yo estoy «en» la cosa y «con» la cosa, o sea, «físicamente» (no estoy «de» la cosa, o sea, intencionalmente), y en el que la cosa está «en» mi intelección y «con» mi intelección, o sea, «físicamente» (no está «de» mi intelección, o sea, intencionalmente)¹⁰⁹. Por tanto, inteligir en cuanto acto es estar «aprehendiendo» algo que me está presente. La unidad indesligable de estos dos momentos de un único y físico estar es lo que constituye la «aprehensión». Por eso, inteligir consiste en aprehender, y si queremos entender qué es la realidad en cuanto formalidad de lo aprehendido en la intelección, es menester determinar la física índole esencial y constitutiva de la aprehensión intelectual.

Analizaremos el modo primario y radical de aprehensión intelectual, dejando a un lado, la explicación de los modos ulteriores: el logos y la razón. Es que los diversos tipos de aprehensión intelectual, como veremos, no son meramente «tipos» distintos de aprehensión intelectual, sino «modalizaciones» del modo primario y radical de aprehensión intelectual. Así obtendremos no un concepto general de la aprehensión intelectual, sino la índole «constitutiva» de la aprehensión intelectual en cuanto tal. Procederemos a dicho análisis explicando la diferencia entre la aprehensión sentiente (sentir) y la aprehensión intelectual (inteligir), para acabar concluyendo que el sentir humano es siempre un sentir intelectual, a la vez que la intelección humana es siempre intelección sentiente. Empecemos con la aprehensión sentiente.

¹⁰⁹ Cfr. IRE 23.

1. 1. 2. La aprehensión sentiente

La aprehensión sentiente, el sentir, es un proceso que consiste en la unidad de tres momentos. El primer momento es el de «suscitación». El sentir, es decir, el proceso sentiente del animal (humano o no) comienza cuando el animal es suscitado por algo, sea de carácter exógeno sea de carácter endógeno; es el momento que llamamos «suscitación», aquello que desencadena una «acción» animal, por ejemplo, huir, atacar, etc. El segundo momento consiste en una «modificación tónica» o «afecto». El animal tiene en todo instante un determinado «estado de tono vital». La suscitación recae sobre el estado de tono vital en que se encuentra el animal y lo afecta modificándolo. El tercer momento es el de «respuesta». El animal responde con una acción a la modificación tónica determinada por la suscitación. La aprehensión de una presa, por ejemplo, modifica el tono vital del animal y determina una respuesta de ataque.

Aunque la aprehensión sentiente consiste estrictamente en la esencial e indisoluble unidad de los tres momentos del proceso sentiente –suscitación, modificación tónica y respuesta–, Zubiri considera que el momento de suscitación, por su importancia decisiva en este proceso, puede ser llamado justamente «aprehensión sentiente» sin más. Por ello, cuando hablemos de la aprehensión sentiente, nos estaremos refiriendo al momento de suscitación. Pues bien, lo formalmente constitutivo de la aprehensión sentiente o suscitación –del sentir– es aprehender en «impresión». Es absolutamente imprescindible conceptuar con precisión lo que es impresión, para poder hablar del sentir de una manera rigurosa.

La estructura formal de la impresión está constituida, también ella, por la unidad de tres momentos. La impresión es, en primer lugar, «afección» del sentiente por lo sentido: colores, sonidos, temperatura, dolores, olores, sabores, presiones, etc., afectan al sentiente. En virtud de este momento afectante decimos que el sentiente «padece» la

impresión, es decir, el sistema de receptores sentientes del animal es afectado por lo que aprehende. Este es el primer momento de la aprehensión sentiente. Pero sería insuficiente concepcionar la impresión atendiendo sólo a su momento de afección; es esencial y de extrema importancia, como veremos, atender a los otros dos momentos de la impresión. El segundo de ellos es el de «alteridad». Lo que afecta al sentiente le está presente en la afección como «otro», es decir, el sentiente no confunde lo que le afecta ni consigo mismo ni con otras cosas que le afectan. Este momento de alteridad de la impresión está constituido por la unidad de dos momentos distintos: el contenido y la formalidad de alteridad. Lo que afecta al sentiente es aprehendido como otro por el sentiente en su afección, en primer lugar porque tiene un contenido determinado: este color, esta dureza, esta temperatura, este peso, esta forma, este brillo, etc. Pero, al mismo tiempo, lo que afecta al sentiente como otro en la afección no le está presente sólo como «efectivamente otro», es decir, sólo por tener un contenido determinado, sino que le está presente como «formalmente otro», es decir, con una determinada formalidad de alteridad. Sobre esta idea en particular se articula toda la filosofía zubiriana de la inteligencia y, por ende, la noción de realidad que estamos intentando explicar. Vamos por ello a detenernos algo más en la aclaración de su significado.

Fundamentalmente por esta formalidad de alteridad con que le está presente al sentiente lo que le afecta, el sentiente no confunde lo que le afecta consigo mismo. Efectivamente, esta formalidad de alteridad es el carácter formal de lo aprehendido en impresión, en virtud del cual lo aprehendido en impresión está presente al sentiente como «independiente» o «autónomo» respecto de él mismo. Esta formalidad de alteridad, independencia, autonomía, no consiste en que lo sentido esté «allende» la impresión del sentiente (como pensaron griegos y medievales), sino en que lo aprehendido en impresión está presente, «queda en» la impresión, pero como algo otro, independiente, autónomo, respecto al sentiente y respecto a otros contenidos aprehendidos por él en impresión. Formalidad es el modo en el que «queda» lo aprehendido en la afección. Por ejemplo, si me afecta un color, un sonido o un dolor, ese contenido me está presente «en» la afección visual, auditiva o táctil (no fuera o a parte de ella), formalmente como otro, como independiente, como autónomo respecto a

mí. Por eso, no basta que yo no quiera sentir ese color, ese sonido o ese dolor, para que desaparezcan, sino que su intensidad fluctúa independiente y autónomamente respecto de mí. Este momento de formalidad de alteridad de lo aprehendido en impresión no es idéntico al momento de su contenido de alteridad; de hecho, un mismo contenido puede tener, como veremos, distintos modos de formalidad de alteridad.

Tanto el contenido de alteridad de lo aprehendido en impresión como su formalidad de alteridad dependen en gran parte de la índole del sentiente. El contenido de alteridad de lo aprehendido en impresión depende en gran parte del «sistema de receptores sentientes» que tiene el animal, mientras que la formalidad de alteridad de lo aprehendido en impresión depende de la «habitud» que tiene el sentiente. El mismo contenido de alteridad puede tener diversos modos de formalidad de alteridad, es decir, puede estar presente formalmente como otro en la aprehensión sentiente de modos distintos. Porque la formalidad de alteridad de lo aprehendido en impresión no depende, como digo, del sistema de receptores sentientes del animal, sino de su propio «modo de habérselas» con los contenidos aprehendidos, es decir, depende de su «habitud». Habilidad no es lo mismo que costumbre o que hábito, habilidad es el modo que tiene el sentiente de «habérselas» con las cosas y, a diferencia del hábito o de la costumbre, no se adquiere, es algo que se tiene o no se tiene. Pues bien, la habilidad radical del animal humano, que lo diferencia esencialmente de los meros animales, es la inteligencia sentiente: el modo de habérselas con las cosas en la aprehensión sentiente es aprehenderlas en cuanto realidades, en cuanto siendo «de suyo», lo aprehendido. De ahí que, aun en el caso de un animal que tenga prácticamente el mismo sistema de receptores sentientes que el hombre, el «modo de habérselas» con las cosas en su aprehensión sentiente que tiene el mero animal es esencialmente distinto del que tiene el hombre. Por eso, un mismo contenido de alteridad aprehendido visualmente por ambos, una piedra, por ejemplo, a pesar de ser prácticamente el mismo contenido de alteridad, está presente formalmente como otro, como independiente, como autónomo, de modo esencialmente distinto en la impresión sentiente del animal y en la del hombre. Esto lo vamos a explicar con más detenimiento en el siguiente apartado.

Veamos ahora el tercer momento de la estructura formal de la impresión, a saber: la fuerza de imposición. Lo presente como otro en la afección «se impone» al sentiente con una fuerza que puede variar mucho de una afección a otra. Dicha fuerza no se identifica con la intensidad de la afección, ya que una afección muy intensa puede tener una fuerza de imposición mínima. Por ejemplo, para quien vive cerca de un aeropuerto, el estruendo de un avión que pasa, a pesar de afectar muy intensamente su sistema de receptores, en él tiene seguramente muy poca fuerza de imposición. Y viceversa, una afección muy poco intensa puede tener una fuerza de imposición enorme. Este sería el caso, por ejemplo, de un leve rumor aprehendido por alguien que vive en un país agitado por terremotos.

Estos son los tres momentos constitutivos de la estructura de la impresión. A juicio de Zubiri, la filosofía occidental, tanto antigua como moderna, ha atendido casi exclusivamente al momento de la afección, ha apuntado vagamente a la alteridad, fijándose sólo en el contenido de alteridad e ignorando completamente la formalidad de alteridad, y jamás ha reparado en la fuerza de imposición. Es de radical importancia que la filosofía atienda a los tres momentos cuya unidad intrínseca constituye la impresión, y sobre todo, que ancle su reflexión en la formalidad de alteridad, porque, como vamos a ver, la formalidad de alteridad es la que determina los distintos modos de aprehensión sentiente.

1. 1. 3. Los dos modos de aprehensión sentiente: estimulación y realidad

1. 1. 3. 1. La aprehensión de estimulación

La aprehensión de estimulación consiste formalmente en impresión de estimulación y ésta, a su vez, consiste «meramente» en desencadenar el proceso sentiente. Lo explicaremos atendiendo al carácter de estimulación en los tres momentos

de la impresión. En primer lugar, la afección. La afección «meramente estímúlica» es aquella en la que lo aprehendido es aprehendido como «mero estímulo», es decir, como algo que consiste «sólo» en modificar el tono vital del animal y en desencadenar una respuesta suya. Afección meramente estímúlica es lo que expresamos «humanamente» cuando decimos, por ejemplo, que «el calor sólo calienta» al perro. Con ello queremos expresar que el calor es aprehendido por el perro en afección térmica, como algo «calentante», y «meramente» como afección térmica modificante del tono vital del perro y desencadenante de su respuesta: huir del calor, acogerse a él, etc.

En segundo lugar, tenemos el momento de alteridad. La formalidad de alteridad de la impresión de estimulidad es «formalidad de estimulidad». Esta formalidad de estimulidad consiste más precisamente en «formalidad de signitividad». Como en toda impresión, en la impresión de estimulidad lo aprehendido está presente efectivamente y formalmente como «otro» que el aprehensor y que otros contenidos aprehendidos. Pero, en la impresión de estimulidad, la formalidad de alteridad de lo aprehendido se agota en ser mero estímulo de modificación tónica y de respuesta, es decir, en ser mero «signo». Lo aprehendido como meramente estímúlico es aprehendido como «otro», autónomo e independiente del aprehensor y de otros meros estímulos, mas sólo como signo, sólo como modificante del tono vital y sólo como desencadenante de respuesta.

Por ejemplo, para un perro, todos los caracteres térmicos del calor que afecta su sistema de receptores térmicos, pertenecen al calor sólo en cuanto aprehendido como algo que modifica su tono vital y desencadena una respuesta suya. Para él, quien le da de comer es «“otro” mero estímulo», esa perra en celo es «“otro” mero estímulo», el hueso que tiene enterrado es «“otro” mero estímulo», etc. La alteridad, la autonomía, la independencia estímúlica es sólo «objetividad signitiva», es decir, en cuanto «otro», el signo tiene sólo independencia o autonomía de «signo objetivo»: es «algo objetivo», pero es sólo «algo signo» (algo así como si, cuando yo veo una señal de tráfico que indica peligro, por ejemplo, yo viese sólo algo que se reduce a indicarme peligro, algo que consiste sólo en indicarme peligro).

El tercer momento formal de la impresión de estimulación es la fuerza de imposición de estimulación (fuerza de imposición objetiva). La alteridad meramente signitativa se impone al aprehensor con fuerza de imposición objetiva. El signo reposa signitivamente sobre sí mismo y se impone al animal como signo objetivo. La unidad constitutiva de los tres momentos de la aprehensión sentiente de estimulación constituye el «puro sentir» de los meros animales. Veamos ahora en qué consiste el sentir del animal humano.

1. 1. 3. 2. La aprehensión de realidad

De los tres momentos formales de la impresión de realidad, empezaremos por el de alteridad, que constituye la clave para entender los otros dos. La formalidad de alteridad en el hombre es formalidad de realidad. En esto estriba la peculiaridad de la aprehensión «sentiente» humana. Como animal que es, el animal humano tiene estricta aprehensión sentiente: en sus sentidos, el hombre aprehende las cosas tan en impresión como el mero animal. Pero esta aprehensión sentiente humana tiene un carácter peculiar y exclusivo del hombre, a saber: no es impresión de estimulación, sino impresión de realidad. Lo que determina esa peculiaridad de la aprehensión sentiente humana es justamente la formalidad de alteridad con la cual el hombre aprehende las cosas en impresión. Veamos el análisis zubiriano de esa formalidad humana de alteridad que es «formalidad de realidad».

La diferencia entre formalidad de estimulación y formalidad de realidad está en que, en la primera, el contenido es aprehendido como «otro» por el mero animal, pero sólo como modificante de su tono vital y sólo como desencadenante de respuesta, mientras que en la segunda, el hombre aprehende el contenido como algo cuyos caracteres le pertenecen «en propio», «de suyo». Decíamos que el perro, por ejemplo, aprehende el calor sólo como calentante. Pues bien, el hombre, además de aprehenderlo

como calentante, aprehende el calor como algo cuyos caracteres térmicos le pertenecen «en propio», «de suyo», es decir, aprehende el calor como «realidad». El hombre aprehende, igual que el perro, que el calor le calienta, pero además, aprehende que el calor le calienta siendo «de suyo» calentante, siendo calor «en propio», siendo calor «real».

Conviene aclarar que, cuando decimos que los caracteres térmicos pertenecen «en propio» al calor, no lo decimos en el sentido de que sean «propiedades» del calor (es decir, de que sean caracteres que emergen de un «sujeto» llamado calor), sino simplemente en el sentido de que esos caracteres pertenecen en propio al calor, de que son «el propio calor» mismo. Es lo que expresamos diciendo: «el calor es caliente». Aquí «es» no significa «ser» en sentido entitativo, sino «realidad». Realidad jamás consiste en ser, como veremos a continuación. Lo que pasa es que no se puede prescindir del lenguaje entitativo creado precisamente por la filosofía occidental que siempre ha identificado realidad y ser. Por eso es inevitable, en nuestra lengua entificada, recurrir al «es» para expresar lo que en propio pertenece a algo, esto es, para expresar realidad. Así pues, en este nuevo modo de formalidad de alteridad que es la formalidad de realidad, ya no se trata de la alteridad del calor como meramente perteneciente signitivamente al proceso sentiente, sino que se trata de la alteridad del calor que, como tal, sólo pertenece al calor. El calor aprehendido por el animal humano ya no consiste formalmente en ser mero signo de respuesta, «mero estímulo», sino en ser caliente «en propio», «de suyo», en ser calor «real». El sentir humano aprehende las cosas «realmente», con alteridad, autonomía, independencia real. Con esto queda explicado lo que entiende Zubiri por realidad en cuanto formalidad de lo aprehendido sentientemente. Pero atendamos a los otros dos momentos de la impresión de realidad.

La afección es en el hombre afección de realidad, afección real. El hombre es afectado por algo que es real, que es «en propio», «de suyo» lo que es: la afección humana es afección real y no sólo afección estímúlica. El animal humano no sólo siente frío, por ejemplo, sino que se siente «realmente» frío; siente que está afectado realmente por cosas reales (calor real, luz real, etc.) afectantes, que está afectado en realidad. Todo

estímulo es aprehendido por el hombre como «realidad» estimulante. Además, no toda realidad aprehendida por lo hombre tiene que tener forzosamente el carácter de estímulo (un paisaje o un sonido elemental no es forzosamente estímulo para el hombre).

El último momento formal de la impresión de realidad es la fuerza de imposición de realidad. En el animal humano, la fuerza de imposición de lo aprehendido en impresión ya no es la fuerza de imposición de la estimulidad, porque la formalidad de alteridad ya no es en él mera independencia objetiva como en el mero animal. Cuanto más perfecto es el mero animal, es más perfectamente objetivo; la riqueza de la vida meramente animal es riqueza de signos objetivos. En cambio, en el animal humano, la fuerza de imposición de lo aprehendido en impresión es la fuerza de imposición de la realidad, es decir de algo que se me impone no como mero signo, sino como siendo algo «de suyo». La formalidad de alteridad de realidad no es mera independencia objetiva, sino independencia real: lo aprehendido se le impone al hombre con una fuerza nueva y propia: ¡la fuerza de la realidad! La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades.

Con lo expuesto hasta aquí queda explicado qué es la realidad en cuanto formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Ahora bien, como hemos dicho al principio de este capítulo, la formalidad de realidad compete a la cosa no sólo en cuanto aprehendida, sino por ella misma. Véamoslo.

1. 2. La realidad en y por sí misma

La formalidad de realidad —el quedar en la impresión como «de suyo», «en propio»— tiene un carácter esencialmente y absolutamente decisivo: el carácter de ser *prius*, esto es, formalmente «anterior». Es decir, lo aprehendido como real tiene carácter de anterioridad (*prius*) respecto a su aprehensión impresiva. Por ejemplo, el calor aprehendido como real es algo tan «de suyo», tan «en propio» que, aunque está de

alguna manera incluido en el proceso sentiente, lo está por ser «ya» calor. El calor en cuanto «de suyo» es anterior (*prius*) a su estar presente en el sentir. No se trata sólo de una anterioridad «temporal» respecto al proceso sentiente, sino de una anterioridad «formal» respecto a la aprehensión misma. Al hombre le están presentes las cosas como reales en sí mismas. Lo que está presente al hombre en la aprehensión es algo que es aprehendido como siendo formalmente anterior a su estar presente. Es una anterioridad formal, muy elemental pero decisiva. En el ejemplo del calor, el calor real calienta porque es «ya» caliente. A este momento de «ya» (anterioridad de realidad) lo llama Zubiri *prius*.

Se trata de un *prius* no sólo dentro del proceso sentiente, sino respecto a la aprehensión misma: el calor calienta «siendo» ya caliente antes de su aprehensión. En el calor aprehendido mismo, el calor es un *prius* respecto a su «calentar»: es calor «de suyo»; el calentar pertenece al calor «de suyo». La cosa está presente en la aprehensión sentiente del hombre con tal formalidad que su contenido está presente reposando «en propio» sobre sí mismo y fundando formalmente su estar presente en la aprehensión. En virtud de este carácter de *prius* de la formalidad de realidad, del «de suyo», lo aprehendido en impresión instala al hombre en la realidad de lo aprehendido mismo, deja abierto ante el hombre el camino de la realidad en sí misma. Esto es crucial, a mi modo de ver. Ahora bien, considero de vital importancia entender con claridad meridiana que no estamos hablando «de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma»¹¹⁰. Esta formalidad de alteridad es lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión, no de un contenido de conciencia no real a la cosa real en sí más allá de la conciencia. Esto debe entenderse a la perfección si se quiere comprender la metafísica de Xavier Zubiri, pues no es una mera sutileza especulativa, sino, probablemente, el *quid* de toda la noología zubiriana. Con el fin de dejar esto lo más claro posible, creo muy conveniente definir la noción zubiriana de realidad frente a las nociones más habituales en filosofía.

¹¹⁰ IRE 59.

1. 2.1. Realidad es el «de suyo»

1.2.1.1. Opiniones del realismo ingenuo, del subjetivismo científico y del realismo crítico

El realismo clásico, llamado realismo ingenuo por la filosofía moderna y por la ciencia, piensa más o menos como sigue.¹¹¹ Los sentidos captan las cualidades sensibles de las cosas en la aprehensión sentiente, las cuales constituyen el contenido de dicha aprehensión. Después de la aprehensión sentiente, a partir de los datos sensibles captados en ella, la razón deduce lo que las cosas son en el mundo allende la aprehensión sentiente. La realidad de las cosas es exactamente lo que las cosas son en sí mismas en el mundo allende e independientemente de la aprehensión sentiente de las mismas. Las cualidades sensibles de las cosas en la aprehensión sentiente coinciden básicamente con lo que las cosas son realmente, es decir, en el mundo.

Pues bien, todas esas afirmaciones son radicalmente falsas. Los sentidos humanos aprehenden sentientemente las cosas con formalidad de realidad. La realidad como formalidad es el modo como lo aprehendido está presente en la aprehensión sentiente misma. Realidad es la formalidad «de suyo», «en propio» de lo que está presente en la aprehensión sentiente, el modo de quedar las cosas en su estar presentes físicamente en la aprehensión sentiente. Realidad no es algo inferido, deducido por la razón, sino algo inmediatamente aprehendido en la aprehensión sentiente humana. La razón humana llega demasiado tarde, pues empieza a actuar cuando la aprehensión sentiente humana ya ha aprehendido en impresión la formalidad de realidad de las cosas

¹¹¹ Pido disculpas por la excesiva simplificación de las nociones filosóficas que voy a exponer. Se trata de posturas filosóficas que se han desarrollado durante siglos, han sido objeto de numerosísimas matizaciones y, por lo tanto, son mucho más complejas que lo que yo expongo aquí. Pero quede claro, a modo de justificación, que no pretendo dar debida cuenta de estas tradiciones filosóficas, sino sólo ofrecer el enfoque más adecuado posible para la precisa comprensión de la noción de realidad que emplea Zubiri. Además, no hago sino resumir la exposición que de estas ideas ofrece el propio Zubiri en IRE, especialmente en *Apéndice 5*, pp. 171-188.

que le están presentes en impresión. Realidad no es lo que las cosas son en sí mismas en el mundo «allende» la aprehensión sentiente, sino las cosas «de suyo» sea en el mundo sea en la aprehensión sentiente. Y es que la realidad no es una zona, a saber, la zona de aquello que hay allende la aprehensión sentiente, opuesta a la zona de la aprehensión misma, sino que lo que hay son dos «zonas de realidad»: la zona de realidad en la aprehensión sentiente y zona de realidad en el mundo.

La ciencia moderna muestra claramente que las cualidades sensibles de las cosas en la aprehensión sentiente no coinciden con lo que las cosas son en el mundo. Pensar hoy que las cosas en el mundo son coloridas, por ejemplo, es una auténtica ingenuidad. Pero mucho más gravemente ingenuos son los subjetivistas que piensan, por eso, que los colores, por ejemplo, no son reales, sino sólo impresiones subjetivas. Tras haber descubierto que las cosas en sí mismas, allende la percepción, no son coloridas ni sonoras, etc., parecería científicamente justificado afirmar que las cualidades sensibles son sólo «impresiones subjetivas» nuestras; efectivamente, si desapareciesen del cosmos los animales dotados de sentido visual o auditivo, por ejemplo, desaparecerían del cosmos todos los colores y los sonidos. Veremos enseguida que este subjetivismo es inadmisibile. Frente a él, el realismo llamado crítico afirma que las cualidades sensibles son, efectivamente, impresiones subjetivas nuestras, pero tienen un cierto carácter de realidad, porque son «causadas» (racionalismo antes de Kant) o «dadas» (Kant) por lo real allende la percepción sensible. En los párrafos que siguen rebatiremos también esta postura.

1.2.1.2. El «de suyo»

Como puede apreciarse claramente, el *quid* de la cuestión acerca de la realidad de las cualidades sensibles está en determinar qué es «realidad». Estamos perfectamente de acuerdo con la ciencia moderna, que afirma que las cosas en el mundo no son como

las aprehendemos en nuestros sentidos. Pero ese no es el *quid* del problema. La cuestión radical y crucial es la siguiente: ¿qué entiende la ciencia moderna por «realidad» cuando califica a las cualidades sensibles de «no-reales» y, por tanto, de meras impresiones subjetivas nuestras? Después de todo lo explicado hasta aquí, resulta obvio que la ciencia, exactamente igual que los realismos ingenuo y crítico, entiende por realidad lo que las cosas son en el mundo allende e independientemente de nuestra percepción sensible.

La refutación de este concepto de «realidad» es, a mi juicio, precisamente el modo más adecuado de penetrar el significado y apreciar la enorme relevancia de la novedad que Zubiri propone en su noología y en su metafísica. Porque ¿en virtud de qué puede afirmarse de manera incontestable que «realidad» sea lo que las cosas son en el mundo allende e independientemente de nuestra percepción sensible? ¿Y si resulta que, como repite Zubiri una y otra vez, «realidad» es todo aquello cuyos caracteres le pertenecen «de suyo», «en propio», sea que esté en la percepción sensible sea que esté en el mundo allende la percepción sensible? Considero que nuestro filósofo muestra sobradamente que esta última es la noción más adecuada de «realidad». En su virtud, afirma rotundamente que las cualidades sensibles son reales y no impresiones subjetivas nuestras.

Si atendemos al «hecho» de la aprehensión sentiente humana y no a elucubraciones, tenemos que afirmar que realidad no es lo que las cosas son allende la percepción sensible, sino todo aquello cuyos caracteres le pertenecen «de suyo», «en propio», sea que esté en la percepción sensible sea que esté en el mundo allende la percepción sensible. Realidad es la formalidad de alteridad con la que me está presente lo aprehendido sentientemente. Lo aprehendido sentientemente por mí, no me está presente como «mero estímulo» o como «efecto» o «dato» de algo que está allende lo aprehendido sentientemente, sino como real, es decir, como teniendo «de suyo», «en propio», todos sus caracteres.

Ahora bien, esta formalidad de realidad, como hemos dicho, es un *prius* respecto a su aprehensión sentiente, es decir, la cosa me está presente «en» mi aprehensión sentiente (no fuera de ella) como real «ya», real «antes» de su estar presente en mi aprehensión sentiente. Y lo decisivo es que este carácter de *prius* de la formalidad de realidad de la cosa respecto a su aprehensión sentiente no es algo que infiero por una especie de deducción racional mía, sino algo aprehendido directamente ya en la impresión, un mero carácter de la formalidad de realidad de la cosa precisamente en su estar presente en mi aprehensión sentiente.

Esta concepción de realidad abre la posibilidad a muchas formas y modos de realidad y a diversas zonas de ésta. No tiene por qué ser idéntica la realidad meramente material a la realidad material viva, a la realidad personal, a la realidad social, a la realidad histórica, a la realidad moral, etc.; pero todas coinciden en ser realidad, es decir, en ser algo «de suyo», algo «en propio». No tiene por qué ser idéntica la realidad de algo en la zona de realidad de la aprehensión sentiente a la realidad de algo en la zona allende la aprehensión sentiente, pero ambas zonas de realidad coinciden justamente en eso, en ser zonas «de realidad», de lo «de suyo», de lo «en propio». Así queda aclarado lo que decíamos más arriba: que no se trata de un salto de lo real a lo percibido, sino de dos zonas de la realidad, de la única realidad en sus dos caras. La cuestión no es, pues, cómo trazar un puente entre la conciencia y la realidad, sino cómo articular la realidad en la aprehensión —las cualidades sensibles reales— y la realidad «allende» la aprehensión —las cosas reales en el mundo—. Ambas zonas de realidad se distinguen por su contenido de realidad, pero son idénticas y se articulan por su misma, una y única formalidad de realidad.

En consecuencia, si de oposición se quiere hablar, lo que hay que oponer no es lo «real-objetivo» (allende la percepción) a lo «arreal-subjetivo» (en la percepción), sino dos zonas de realidad: realidad «en» la percepción y realidad «allende» la percepción. Tanto en la zona allende la percepción como en la zona de la percepción se trata siempre de auténtica y estricta realidad; ambas zonas son zonas de realidad porque se inscriben en una misma y única formalidad de realidad («de suyo»). Esto es muy

importante, porque de ello depende la correcta comprensión de lo que es la realidad. Así, lo real allende la percepción es real no por estar allende la percepción, sino por ser «de suyo» lo que es allende la percepción. Y a su vez, lo real en la percepción es real porque es «de suyo» lo que es en la percepción. Por tanto, lo que es diferente en las realidades de una y de otra zona de realidad es su contenido real, es decir, lo que son «de suyo». De ahí que el contenido de lo real allende la percepción pueda ser distinto del contenido de lo real en la percepción. Por eso, el contenido de lo real en la zona allende la percepción es siempre problemático, es siempre algo que la inteligencia sentiente tiene que buscar en marcha intelectual, propia del modo ulterior de intelección que llamamos «razón».

En conclusión, realidad es el «de suyo». Éste es, ante todo, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Pero esta formalidad no sólo compete a la intelección de la cosa, sino también, y esto es fundamental, a la cosa misma. Dicho de otro modo, no es sólo un momento del modo de aprehender las cosas, sino un momento de las cosas mismas. Más aún, es «lo más radical de la cosa misma: es ella misma en cuanto “de suyo”»¹¹². De esta acepción del término «realidad» vamos a tratar ahora.

1.2.2. Realidad es lo real

El «de suyo» es un momento común a la intelección y a la cosa inteligida. Respecto de la intelección es una formalidad, pero respecto de la cosa es su «de suyo», lo que esa cosa es «en propio». Vamos a hablar ahora de la realidad en este segundo sentido, es decir, no como un modo de quedar la cosa en la intelección, sino como momento constitutivo de la cosa misma. Como venimos explicando, estos dos aspectos del «de suyo» están íntimamente imbricados: el «de suyo» es algo aprehendido sentientemente —formalidad—, pero aprehendido *en* la cosa —constitutividad—. Pues

¹¹² IRE 191.

bien, «la cosa en cuanto determinada en formalidad de realidad es constitutivamente cosa real: es lo real».¹¹³

Decíamos, al explicar la estructura formal de la aprehensión sentiente, que el momento de alteridad consiste en aprehender lo aprehendido como otro, como autónomo e independiente: independiente respecto del sentiente e independiente respecto de las demás cosas. Pues bien, esto es lo real, lo inteligido en tanto que independiente y autónomo respecto del sentiente y respecto de las demás cosas reales. Eso inteligido, lo real, tiene, como sabemos, dos momentos, el de formalidad y el de contenido. Lo real es pues lo inteligido bajo la formalidad de realidad, esto es, las notas aprehendidas —el contenido de la aprehensión— como perteneciendo «de suyo» a la cosa. En el presente capítulo hemos desarrollado la noción de lo real en cuanto a su formalidad, en el siguiente capítulo explicaremos la constitución de lo real en cuanto contenido y veremos que consiste en sustantividad. Pero antes hemos de dilucidar qué sea el ser.

Hemos dicho al principio de esta segunda parte del trabajo que, lo que distingue la etapa ontológica de la etapa metafísica, es precisamente la distinción entre realidad y ser, la definición de cada una de estas nociones y la constatación de la primacía de la realidad con respecto al ser. Hasta aquí hemos venido explicando la noción de «realidad», ahora tenemos que abordar la explicación de la noción de «ser». Porque, en la etapa ontológica, la estructura última de las cosas era su ser y, por tanto, el filósofo tenía que escudriñar la realidad para encontrar y esclarecer en qué consistía su ser. Así pues, en esta etapa final, en la que lo último y primordial es la realidad, ¿juega el ser todavía algún papel? ¿Qué es el ser de lo real?

¹¹³ IRE 194.

2. El ser

En la filosofía clásica, lo fundamental y primario es el ser. Las cosas, los seres vivos, las personas, son fundamentalmente seres. De ahí que la filosofía primera consistiera en el estudio del ser en cuanto ser, imperando así la primacía de la ontología. La realidad era un modo de ser: el ser real.¹¹⁴ Toda esta «concepción» ontológica y ontologizante de la realidad, es fruto de la primacía de la inteligencia concipiente como modo de intelección por excelencia. Ahora bien, Zubiri descubre, y en esto reside la base de la originalidad de su pensamiento metafísico, que la inteligencia concipiente es sólo un modo de inteligir, no el único, ni siquiera el primario. Antes al contrario: «la inteligencia concipiente está fundada en la inteligencia sentiente, lo cual cambia de alto en bajo las dos ideas de realidad y de ser»¹¹⁵. ¿Por qué se da este cambio? Porque la inteligencia es sentiente y esto significa que la experiencia intelectual originaria es el sentir. A su vez, sentir es aprehender algo como impresión y lo sentido en dicha aprehensión impresiva queda en ella como «de suyo». En la aprehensión impresiva, que es la primordial, no aprehendo las cosas como representaciones o *phantasmata* de algo que está «más allá», ni tampoco las cosas «en sí», sino que las aprehendo como siendo «de suyo» lo aprehendido. Esta formalidad de las cosas en impresión, este carácter de «de suyo», es lo que Zubiri entiende por «realidad». Si la realidad es lo primario, entonces el ser necesariamente pierde el carácter de fundamentalidad que tenía en la filosofía clásica y se convierte en algo fundado, fundado en la realidad.

La realidad es aquí un concepto relacional y esto «rectifica toda la historia de la metafísica».¹¹⁶ La aprehensión primordial es la impresión, y la formalidad de las cosas en impresión es la realidad, por tanto, «realidad es el carácter primario de las cosas con las que el hombre tiene que habérselas».¹¹⁷ Lo primario es la realidad, que consiste en la formalidad de lo sentido en la impresión. La absolutización de la inteligencia concipiente –lo que Zubiri denomina «logificación de la inteligencia»– había llevado a

¹¹⁴ Cf. IRE 224.

¹¹⁵ IRE 218.

¹¹⁶ Jesús Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 2001², p. 146.

¹¹⁷ *Ibid.*

la entificación de la realidad. Pero al descubrir la prioridad de la inteligencia sentiente con respecto al logos y a la razón, se deshace el entuerto, devolviéndole la fundamentalidad a la realidad con respecto al ser. Nuestro autor está, como decimos, desencadenando así una auténtica revolución en la historia de la filosofía, pues invierte el orden metafísico, sosteniendo que es justamente al revés de lo que había pensado la filosofía clásica: «lo trascendental no es “ser” sino “realidad”»¹¹⁸.

¿Qué es, entonces, el ser en este sentido no fundante sino fundado? El ser es actualidad de la realidad, su estar presente en el mundo, un momento de ella. Lo real es, pero es porque anteriormente es real. Si para la filosofía clásica la realidad era un modo de ser, el *esse reale*, para Zubiri es precisamente al revés: el ser es un modo de la realidad, *realitas in essendo*.¹¹⁹ Lo repito una vez más porque esta idea va a ser importante en los planteamientos que siguen: el ser es posterior a la realidad, secundario con respecto a ella. La realidad es lo primario y, por ello, el objeto de la metafísica propiamente dicha. De ahí que el propio Zubiri diga de esta última etapa de su pensamiento que es «rigurosamente metafísica», porque se ocupa «de lo real en cuanto real».¹²⁰ Ahora bien, que el ser sea ulterior a la realidad, no implica que sea accidental con respecto a ella, sino que, muy al contrario, el ser, como actualidad de la cosa real en el mundo, pertenece «de suyo» a la realidad. «Ulterioridad significa entonces simplemente que realidad no es formalmente ser, pero que, sin embargo, realidad es “de suyo” ulteriormente ser».¹²¹ Esto es así porque toda realidad es mundanal y tiene, por ello, un modo de estar en el mundo, una figura de instauración en la realidad. Pues bien, el estar instaurada refluye sobre la realidad misma, de tal modo que ni el ser es independiente de la realidad, ni la realidad es independiente de su actualidad mundanal, sino que se da entre cada realidad y su ser un círculo de recíproca determinación y modulación, siendo siempre la realidad el momento fundante de este círculo. Esta refluencia alcanza a todos los momentos de la cosa real, a su talidad y a su

¹¹⁸ IRE 123.

¹¹⁹ Cf. NHD 16, IRE 222 y otros. Es un tema recurrente en el último Zubiri por ser el fundamento de su metafísica.

¹²⁰ NHD 16-17.

¹²¹ IRE 222.

transcendentalidad.¹²² Toda realidad tiene su ser, su estar presente en el mundo, su «es así», que es justamente actualidad. Por la refluencia de esta actualidad mundanal sobre la propia realidad, «la “realidad tal” se convierte en “ser tal”. (...)Por refluencia, en el caso del hombre su realidad humana se convierte en “yo”. El “yo” no es la realidad de la persona, sino su ser».¹²³ Sobre esto abundaremos más adelante.

Decíamos al principio de este capítulo que es imprescindible hacer referencia al marco sistemático de la filosofía zubiriana de madurez para comprender adecuadamente el tema del amor o cualquier otro tema que quisiéramos tratar. Pues bien, según el marco sistemático que tan sucintamente acabamos de esbozar, el orden de nuestra exposición será como sigue. En primer lugar, en el capítulo que sigue, nos dirigiremos a la realidad en cuanto realidad, para ver si, efectivamente y como correspondería al planteamiento ontológico de la etapa anterior, la realidad consiste en amor, esto es, en unidad activa y extática o, lo que es lo mismo, en unidad y dinamismo. Después, en la tercera parte, nos centraremos en la realidad humana y trataremos de esclarecer qué es lo específicamente humano en esa unidad y en ese dinamismo que constituye la realidad del hombre, deteniéndonos especialmente en analizar la estructural versión a los demás y el dinamismo de la convivencia. Quizá podamos concluir que el hombre es una *realidad amorosa*, en el sentido de *éros* y *agápe*, tal y como ha sido expuesto anteriormente. Por último, en la cuarta parte, puesto que toda realidad tiene un ser, analizaremos en qué consiste el ser de la realidad humana, es decir, cómo está el hombre presente en el mundo. Dado que el ser es actualidad de la realidad, el ser del hombre corresponderá a su realidad y, en la medida en que hayamos conseguido dilucidar, en la tercera parte, la realidad humana como una realidad esencialmente amorosa, lograremos desvelar, en la cuarta parte, el ser propio de la realidad humana como un ser amado y amante. La cuestión definitiva será, por tanto, si podemos afirmar con Zubiri, desde la altura de la última maduración de su pensamiento, aquello que declaraba él mismo en los años treinta, a saber, «la persona es amor en sentido estricto». En consecuencia, si la respuesta es afirmativa, tendremos que entender qué significa

¹²² Cf. IRE 219-220.

¹²³ IRE 219-220.

«ser amor» y cómo se es amor. Estaremos así extrayendo las consecuencias éticas de la concepción del hombre como *realidad amorosa*, fundamentada a su vez en una metafísica del amor. Empecemos por el principio.

Capítulo II. La metafísica de Zubiri en clave de amor: unidad y dinamismo

Según la ontología del amor expuesta en la primera parte, el ser, cada ser a su modo, consiste radicalmente en unidad y actividad; precisamente los dos caracteres metafísicos que constituyen, en definitiva, la estructura del amor en cuanto tal. He aquí el significado de decir «Dios es amor» y «las personas son amor», en cada caso según su unidad y actividad constitutivas. El amor ha sido allí definido como «unidad primaria»¹²⁴ y a la vez como «pura acción»¹²⁵: la unidad y la actividad en las que el ser consiste. Pero no se trata de una yuxtaposición en virtud de la cual el ser, que consiste en unidad, además es activo, sino que son dos momentos constitutivos del mismo ser, de la misma esencia, ya que se trata de unidad activa y de actividad unitaria y unificante¹²⁶. La esencia es «la actividad del ser mismo como raíz unitaria de todas sus notas».¹²⁷

Pues bien, a través de la radicalización progresiva de la filosofía de nuestro autor, este planteamiento continúa siendo tan válido en la etapa metafísica más madura como en los años treinta. Gran parte de *Sobre la esencia*, su obra metafísica por excelencia, la dedica a explicar que la realidad de una cosa, en última instancia, consiste en una unidad primaria de notas esenciales. «La realidad última y primaria de una cosa

¹²⁴ NHD 493.

¹²⁵ NHD 481. Conviene hacer notar que en este pasaje el autor emplea los términos «acción» y «actividad» como expresiones intercambiables entre sí.

¹²⁶ En la idéntica radicalidad de unidad y actividad respecto al ser insiste Zubiri machaconamente en SSDD. Cf. NHD 473, 486, 493, 501, etc.

¹²⁷ NHD 474.

es ser un sistema de notas»¹²⁸, afirma en *El hombre y Dios*, «el libro que estaba preparando para la imprenta cuando le sobrevino, casi súbitamente, la muerte».¹²⁹ Podemos por tanto considerar esta formulación como definitiva y afirmar con Zubiri que la realidad en cuanto realidad consiste en unidad, unidad sistemática de notas.

Al mismo tiempo, el filósofo se preocupa por aclarar de manera enfática que esta estructura unitaria en que consiste toda cosa real es constitutivamente dinámica, como lo afirma en EDR, escrita con el fin de explicitar algo que ya está implícito en SE, a saber: que la dinamicidad, la actividad, no es un añadido extrínseco a la esencia, sino un momento constitutivo de la misma, la actividad intrínseca en que la unidad del sistema consiste: «el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad, precisamente ella, en sí misma y por sí misma es activa, y que por consiguiente las estructuras son estructuras de actividad, y en su virtud lo que llamamos realidad no está constituido simplemente por notas en cierto modo estáticas. La realidad es dinámica y activa por sí misma y no en virtud de unas potencias que emergen de ella»¹³⁰. Estructura y dinamismo son dos momentos constitutivos de la realidad, de toda cosa real. «La realidad es dinámica por sí misma».¹³¹

En resumen: la realidad, según el planteamiento del último Zubiri, es unidad dinámica, y por lo tanto, amor en el sentido metafísico de SSDD. Recuérdese que el planteamiento de todo este trabajo pivota sobre el análisis filosófico de la afirmación neotestamentaria «Dios es amor»¹³². Decíamos al principio que, para explicar que alguien sea amor, es preciso definir la noción de ser y la de amor. Al hacerlo, Zubiri caracterizaba el ser como unidad y actividad, identificando en última instancia «ser» y «amor», puesto que precisamente el amor es actividad unificante y unidad activa. Pues bien, la unidad y actividad que definían al ser en la etapa ontológica no son dos nociones que Zubiri haya desechado en su filosofía madura, antes al contrario, son, a mi

¹²⁸ HD 20.

¹²⁹ HD i.

¹³⁰ EDR 65. Aducimos este texto como podríamos hacer con muchos otros del mismo libro, ya que éste es el argumento central y fundamental de todo él.

¹³¹ HD 202.

¹³² 1Jn 4, 8.

juicio, las dos categorías metafísicas que vertebran su definición de realidad. Eso sí, con una terminología más precisa que encierra a su vez una reflexión metafísica y elaboración conceptual llevada a cabo durante décadas. En lugar de hablar simplemente de «unidad», como hacía en la etapa ontológica, Zubiri habla ahora de «unidad sistemática de notas», «estructura» o «sustantividad» y en vez de emplear el término «actividad», ha adoptado la expresión «dinamismo». Insisto en que no se trata de una simple transcripción terminológica, ya que el cambio de términos es fruto de una ingente labor especulativa que ha profundizado y radicalizado los conceptos de los años treinta, pero que ha mantenido lo esencial de los mismos. Veámoslo más detenidamente.

1. La realidad consiste en unidad: la sustantividad¹³³

En el primer capítulo de esta segunda parte hemos explicado que «realidad» es para Zubiri tanto la formalidad con la cual una cosa es aprehendida como la cosa misma aprehendida bajo esa formalidad. Allí hemos abordado la explicación de la noción de realidad en cuanto formalidad, lo cual pertenece al análisis de la inteligencia o «noología» elaborada por Zubiri en IS. En el presente apartado expondremos qué es la realidad en cuanto contenido de la aprehensión, en cuanto «constitutividad» y no en cuanto formalidad. Esto ya no es filosofía de la inteligencia, sino filosofía de la realidad, metafísica en sentido propiamente zubiriano.¹³⁴ Así pues, en cuanto al contenido de lo aprehendido, la realidad es radical y formalmente «sustantividad». Veamos más detenidamente qué quiere decir el filósofo con este término.

¹³³ En este apartado vamos a seguir, sobre todo, la reflexión sobre la realidad desarrollada en SE, ya que es el libro que con más profusión y detalle expone la metafísica madura del autor. En SR y en el primer capítulo de HD se encuentran desarrollos más resumidos y en ocasiones perfeccionados de las mismas ideas de SE, por lo cual, en algún punto hemos preferido seguir la exposición de estas dos últimas publicaciones.

¹³⁴ En el apartado «1.3. Comunicación: unidad de lo real en cuanto real», volveremos a tratar temas de «noología», para desde ellos exponer nuevas cuestiones metafísicas.

Una buena manera de explicar el concepto zubiriano de «sustantividad» es partir de la crítica al concepto aristotélico de sustancia. Podemos decir, sintetizando mucho el pensamiento del estagirita, que la sustancia es aquello que es en sí mismo, mientras que el accidente es aquello que es en otro. La realidad es, pues, en última instancia, sustancia. Las propiedades de una cosa no tienen realidad propia, sino sólo en la medida en que son inherentes a la esencia de la cosa, mientras que la esencia misma es algo que subyace a las propiedades o accidentes. La sustancia es el último sujeto, el que no es atributo de ningún otro, mientras que las propiedades de la misma sólo tienen realidad accidental, son sólo atributos de lo que sub-yace, de la sub-stancia (*hypokeimenon*). Pues bien, Zubiri critica esta caracterización de la realidad por considerarla inconsistente o, cuando menos, insuficiente:

«Tomemos un hombre. Consideremos una nota suya, por ejemplo que tiene barba. Este señor se afeita, y entonces se le quita la barba. Sigamos haciendo esta operación con todas sus notas. Este señor tiene tantos años, se le quitan los años. Tiene tal color... puede cambiar de color: toma el sol, se pone más negro... Si se le va quitando todo, pues, claro, pasa como si deshojáramos una alcachofa: ¿qué le queda a este hombre si se le van quitando *todas* las notas? ¿Dónde está el sujeto?». ¹³⁵

Ante la insuficiencia de la caracterización de la realidad como sustancia, Zubiri propone definirla como sustantividad. Lo real no es, en su última radicalidad, algo que subyace a las notas de la cosa real, sino que es el sistema constituido precisamente por la unidad de esas mismas notas. El sistema unitario de las notas que constituyen lo real: eso es la sustantividad, concepto que encierra en sí toda la radical originalidad de la metafísica zubiriana. Nuestro filósofo expone pormenorizadamente su análisis más acabado de la realidad en su obra SE, publicada en 1962. Nosotros vamos a sintetizar lo que allí dice acerca de la sustantividad, ordenándolo según el esquema propuesto casi treinta años antes en SSDD. Así se verá con más claridad, que el pensamiento

¹³⁵ EDR 32.

metafísico del último Zubiri, es deudor de la ontología de la *agápe* y de la metafísica activista de los Padres griegos.

En SSDD, Zubiri entendía el ser fundamentalmente como unidad y actividad. La unidad constitutiva del ser aparecía allí articulada de la siguiente manera: unidad del ser consigo mismo, unidad con su origen y unidad con los demás seres. «En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser»¹³⁶, escribía entonces. Pues bien, este es uno de los aspectos clave de la ontología del amor que han sido integrados en su reflexión radicalizada y madura sobre la realidad. La realidad, tal como Zubiri la describe en sus obras de madurez consiste en unidad y dinamismo. La unidad constitutiva de la realidad es unidad «física», carácter que corresponde al momento de *originación*; es unidad constitutiva entre las notas que integran la cosa una cosa real o sustantividad, carácter que corresponde al momento de *intimidad*; es a su vez unidad intrínseca de la cosa real con las demás cosas reales, carácter que Zubiri denomina «respectividad» y que corresponde al momento de *comunicación*. A la explicación de estos tres caracteres metafísicos de la realidad dedicaremos los siguientes apartados.

1.1. Originación: carácter «físico» de la realidad

Decíamos que la estructura formal y radical de la realidad es la sustantividad, el sistema unitario de notas que «de suyo» pertenecen a la cosa. Así, la estructura fundamental de la realidad de una cosa es el sistema de notas fundamentales que la constituyen. Este sistema de notas constitutivas es la esencia, principio estructural de la sustantividad. Así entiende Zubiri, a grandes rasgos –grandísimos y por lo tanto, simples en exceso–, la arquitectura íntima de la realidad.¹³⁷ Ahora bien, la esencia, ese

¹³⁶ NHD 475.

¹³⁷ En el siguiente apartado –1.2. Interioridad— definiremos con mayor precisión los términos «sustantividad» y «esencia».

principio estructural fundamental, no es algo conceptivo, separado de la realidad física de la cosa, sino que es precisamente algo físico y real. ¿En qué sentido es la esencia algo «físico»?

«Físico» no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo *phýein*, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece»¹³⁸. Lo «físico», por tanto, se define por una relación de origen: es «físico» o «natural» todo aquello que se encuentra constitutivamente en unidad de origen con un principio intrínseco a la cosa de la que procede. La *phýsis* o naturaleza de algo designa, en este sentido, ya el principio del que procede la cosa naturalmente, ya el principio intrínseco de una cosa del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. En consecuencia, podemos decir que la esencia de una cosa es su *phýsis*, la «unidad principal», el principio intrínseco a la cosa del que proceden todas sus propiedades. De la misma manera, las notas son «físicas» porque proceden de ese principio unitario que es el «de» de las notas, la respectividad interna constitutiva de la cosa real.

«Lo dicho puede aclararse atendiendo a la distinción entre las notas y las propiedades de las cosas. El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado y que contribuyen a «integrar» la realidad de aquel. Lo son asimismo un acto de memoria y uno de pasión»¹³⁹. Son notas que nacen de la esencia, principio intrínseco que trasciende lo aprehendido en la aprehensión primordial de realidad. Todas las notas se hallan en relación de origen con respecto a la unidad esencial y esta relación o unidad de origen constituye la sustantividad en cuanto tal. El peso y el color de una cosa, un acto de memoria y uno de pasión, son notas y no propiedades, ya que el término «propiedad» hace referencia a lo conceptivo, a algo que depende de una inteligencia que lo considere; por el contrario, «nota» significa aquello que es notorio a la inteligencia por pertenecer en propio, «de suyo», «físicamente» a la cosa. La nota es real porque es aprehendida como siendo «de

¹³⁸ SE 11.

¹³⁹ SE 12.

suyo» así y la cosa es real porque sus notas son aprehendidas como perteneciéndole «de suyo». Por el mismo motivo, la nota es «física», porque procede de un principio intrínseco a la cosa y así integra la cosa, es «de» ella. Así pues, «real» y «físico» vienen a ser sinónimos.

De lo dicho hasta aquí se colige que «los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo “físico” en este estricto sentido»¹⁴⁰ y algo «real», como también lo son los átomos, las moléculas, las células, los tejidos, etc. de una persona, ya que cada una de estas «realidades» son notas de las restantes notas y del sistema sustantivo que es el hombre concreto. E insistamos una vez más: ese principio intrínseco del que proceden las notas, en el que están enraizadas, no es algo oculto tras o debajo de ella, sino que es la propia organización estructural de las mismas. La unidad de origen con el sistema es tal, que ninguna de las notas tiene suficiencia constitutiva por sí misma, sino sólo en relación con el sistema del que es nota. Por eso, la unidad de un sistema no es unidad aditiva, sino unidad *primaria*, en la que «cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. (...) Por eso, una vez constituida esta unidad primaria, los elementos constituyentes no guardan formalmente su individualidad dentro de aquélla»¹⁴¹.

Lo primario, el principio intrínseco de la realidad sustantiva es su unidad constitutiva, hasta tal punto que «la unidad misma es *en algún modo* “anterior” (*próteron*) a las notas que son unas, de suerte que lo primario no es que éstas sean “componentes” de la unidad, sino por el contrario, que sean “analizadores” de la unidad misma. Esto es: las notas no fundan la unidad sino que la unidad funda las notas»¹⁴². La unidad de origen, que en la etapa ontológica hacía referencia, además de a un principio intrínseco a la cosa, al Creador, origen de todo lo que existe, aquí, en la etapa rigurosamente metafísica, se refiere estrictamente a la realidad misma, cuya célula

¹⁴⁰ SE 11.

¹⁴¹ SE 143-144.

¹⁴² SE 322.

indivisible es la unidad primaria de la esencia. Este cambio de perspectiva viene con el paso que da el pensamiento de Zubiri desde el horizonte del ser, dominante en su etapa ontológica, al horizonte de la realidad, que caracteriza su última etapa. «Esto implica abandonar la noción de creación *ex nihilo* como algo alcanzable filosóficamente. Se trata ahora de la fundación de la realidad en la realidad. La nihilidad es sustituida por la caducidad talitativa que en función transcendental es limitación transcendental»¹⁴³. En cualquier caso, a través de este cambio de horizonte, se mantiene la noción de unidad de origen como momento de la estructura metafísica última de la realidad. Junto a ella, un segundo momento estructural lo constituye la unidad de la sustantividad consigo misma.

1.2. Interioridad: unidad de la esencia consigo misma

Veamos con mayor detenimiento qué es la sustantividad y qué la esencia. Esta última consiste, como hemos dicho, en la «unidad principal» de las notas de la sustantividad, unidad de origen con respecto a un principio intrínseco: el «de». Pero ese mismo «de» que se refiere a la esencia en cuanto raíz unitaria de las notas, se refiere precisamente por ello también a las notas entre sí. «La unidad del sistema, decía, es su “de”. Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su “interioridad”, su “in”»¹⁴⁴. La unidad del sistema, lo primario de la cosa real, es al mismo tiempo unidad de origen y unidad consigo mismo, o en la terminología de SSDD, «originación» e «intimidad»¹⁴⁵. Así, las notas que configuran la sustantividad se ordenan en función del grado de unidad que tienen entre sí y de este modo la realidad de la cosa consiste en unidad consigo misma, en «interioridad». Según el grado de unidad de las notas entre sí y, por tanto, de la cosa consigo misma, hay que diferenciar entre notas «adventicias» y «constitucionales» y dentro de estas últimas hay que distinguir las notas «constitutivas».

¹⁴³ J. Antúnez, *La intersubjetividad en Zubiri*, Tesi Gregoriana, Roma, 2006, p. 513.

¹⁴⁴ HD 22. Cf. también IRE 205.

¹⁴⁵ En la etapa estrictamente metafísica, Zubiri designa este momento estructural del «in» o «intus» con el término «interioridad», reservando la noción de «intimidad» para significar el modo de impresión con el que aprehendo mi propia realidad, la sensibilidad interna o cenestesia. Cf. IRE 103.

1.2.1. La esencia de lo real es unidad de sus notas constitutivas

Es preciso aclarar, en primer lugar, a qué se refiere Zubiri, cuando habla de la «constitución» y la «suficiencia constitucional» de lo real, para después proceder a distinguir entre los diferentes tipos de notas que componen la sustantividad. Empecemos por lo más simple: la aprehensión de una nota elemental. Como hemos explicado en el primer capítulo de esta segunda parte, la nota es aprehendida bajo la formalidad de alteridad, es decir, como siendo de suyo independiente del sentiente y de las demás notas. A esta capacidad para ser de suyo es a lo que el autor se refiere como «suficiencia constitucional»:

«He aquí el primer carácter de lo real: ser constitucional. No se trata de un concepto teórico, sino de un momento de la aprehensión impresiva de lo real. El contenido tiene capacidad para ser “de suyo”. Y esta capacidad es, por tanto, capacidad de constitucionalidad. Esta capacidad es lo que llamo suficiencia en orden a la independencia, al “de suyo”: es *suficiencia constitucional*. Pues bien, lo real como constitucionalmente suficiente es lo que llamo realidad sustantiva, *sustantividad*. Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser “de suyo”». ¹⁴⁶

Puesto que nos estamos refiriendo a la aprehensión de una sola nota aprehendida, la sustantividad de la que hablamos es «elemental». Ahora bien, no es habitual que en la impresión aprehendamos una sola nota, sino que lo que entendemos es, normalmente, un conglomerado de notas. En este caso –que es el normal– puesto que lo aprehendido en la impresión es una constelación de notas, lo que es real, lo que es de suyo, no es cada nota en particular, sino sólo el conjunto entero de notas de las que se compone la cosa. «No es cada nota la que tiene capacidad o suficiencia para construir lo

¹⁴⁶ IRE 201-202.

real, sino que esta capacidad, esta suficiencia, es propia tan sólo del conjunto entero. Sólo este conjunto es por tanto el que tiene sustantividad».¹⁴⁷ A este tipo de sustantividad lo denomina Zubiri «sistemática», para diferenciarla de la «elemental». La cosa real es, pues, un sistema unitario y suficiente de notas, un sistema sustantivo.

Entender el concepto de «suficiencia constitucional» es fundamental para comprender adecuadamente qué es la sustantividad y por qué esta es, esencialmente, unidad. Vamos pues a determinar algo más detalladamente el concepto de «constitución», para después proceder a dilucidar qué notas son «constitucionales» y cuáles son «constitutivas» o «esenciales».

Como he señalado en el apartado anterior, la noción de sustantividad se refiere a algo físico y no a una realidad meramente ni primariamente conceptual. Así, la constitución de un sistema sustantivo es «la *compago*, la complexión o estructura “física” primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones».¹⁴⁸ Además de ser algo físico, la constitución es individual, entendiendo por individualidad el momento según el cual la cosa es esa unidad física irreductible, por la que decimos, por ejemplo, que esta cosa es formalmente “esta”. Ser “este” es ser formalmente una unidad física irreductible. La constitución es, pues, «el modo propio que “cada” cosa tiene de ser “este”, de ser numeralmente una; si se quiere, la índole del “ser unidad”. [...] Así pues, el modo intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente “uno” es justo lo que llamo filosóficamente “constitución”».¹⁴⁹

Zubiri insiste una y otra vez en la importancia de la unidad constitutiva de la realidad. La realidad es, formalmente, sustantividad y lo que define la sustantividad es la suficiencia constitucional, la constitución de la cosa en cuestión. Pues bien, como acabamos de leer, la constitución es la unidad de la cosa consigo misma y por lo tanto lo

¹⁴⁷ IRE 202-203.

¹⁴⁸ SE 137.

¹⁴⁹ SE 140.

que define a la sustantividad no es otra cosa que su constitutiva unidad: la realidad es, pues, unidad. De hecho, debido precisamente a su constitución, lo captado en la impresión no es aprehendido como una constelación de varias notas dispersas, sino como una cosa unitaria, como una unidad. Recuérdese que en SSDD la unidad –junto con la actividad- era la caracterización metafísica fundamental tanto del ser como del amor. Zubiri definía así el ser y el amor en orden a poderlos identificar, con el fin de explicar cómo alguien puede ser amor. De nuevo nos encontramos aquí con aquella definición de la estructura metafísica última de la realidad como unidad, aunque en esta etapa no se hace explícita su relación intrínseca con el amor en sentido metafísico.

La realidad, decimos, consiste en unidad. Ahora bien, la constitución de una sustantividad como unidad no se debe a todas las notas de dicha sustantividad por igual, sino sólo a un grupo de ellas, que son las que la constituyen como tal realidad, como unidad irreductible. A estas notas las denomina Zubiri notas «constitucionales», mientras que el resto de notas de una cosa son «adventicias», porque le vienen de fuera. Éstas últimas no pertenecen a la cosa por esencia, sino que se deben a la actuación de otras cosas sobre ella o a su conexión con otras cosas.¹⁵⁰ Un ejemplo sería el color de la piel humana en relación con su exposición al sol, ya que el estar más o menos moreno se debe a la acción del sol y de otros factores sobre la piel.

Las notas «constitucionales», en cambio, no se deben a la conexión de una cosa con otras, sino que pertenecen a la cosa por sí mismas, formando parte de lo que vulgarmente se llama la índole de la cosa.¹⁵¹ Son notas propias de la cosa considerada en sí misma, son propiamente suyas. Algunos ejemplos de ese tipo de notas serían el calor específico y la valencia de un elemento químico o bien el tener una persona una determinada estructura orgánica y psíquica. Hay en la sustantividad, por tanto, distintos niveles de «interioridad» o de unidad de la cosa consigo misma.

¹⁵⁰ Cfr. SE 135.

¹⁵¹ Cfr. SE 137.

Además, hay que hacer una distinción formal, dentro de la clase de notas que hemos llamado constitucionales, entre las que son fundantes y aquellas que son fundadas. La esencia, en sentido estricto, es la unidad de las notas constitucionales fundantes, a las cuales llama Zubiri «constitutivas» o «esenciales», que constituyen el momento último y radical de toda realidad sustantiva. El resto de las notas constitucionales de la sustantividad están fundadas en la esencia y determinadas por las notas constitutivas. Lo entenderemos mejor con el siguiente ejemplo:

«[...] el albinismo en cuanto tal no es constitutivo, sino meramente constitucional, porque, como es sabido, es un carácter genéticamente controlado. Lo constitutivo sería la o las notas génicas que fundan aquel carácter. No basta para ello haber logrado “dar” con el gene que lo controla, porque a su vez este carácter del gene quizá no sea sino algo fundado en estructuras bioquímicas y biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albino. De aquí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana».¹⁵²

La cosa real es, pues, una sustantividad y ésta consiste en la unidad de las notas que la integran. A pesar de que unas notas sean adventicias y otras constitucionales y aunque entre las constitucionales las haya constitutivas y meramente constitucionales, todas ellas forman una sola y la misma unidad. Puesto que cada nota pertenece de suyo al sistema sustantivo que es la cosa real, ninguna de ellas es en sí misma una sustantividad elemental, sino que existen solamente formando parte de la cosa. Tampoco hay sustantividades sistemáticas dentro de una sustantividad; es decir, no es que las notas constitutivas formen una sustantividad por su parte, mientras que las constitucionales o las adventicias formarían otra u otras sustantividades. Todas las notas de una cosa real forman parte, según su grado de constitutividad, de la única unidad sustantiva que es la cosa misma.

¹⁵² SE 190.

De todos modos, el término unidad habría que aplicarlo de manera eminente al conjunto de notas constitutivas o esenciales. Constitutivo significa que pertenece y realiza la constitución de la sustantividad, o sea, el modo de la sustantividad de ser una unidad: «[...] “constitutivo” significa aquello que precisa y formalmente dentro de esta unidad constitucional [...] forma primariamente y *simpliciter* dicha unidad física. [...] Sólo con estas notas tendríamos la unidad primaria de lo real, es decir, el modo primario de ser intrínseca e irreductiblemente “uno”». ¹⁵³ Por tanto, las notas constitutivas forman la unidad primaria y radical en que la cosa real consiste. Hay, pues, entre ellas una unidad en grado eminente, de tal manera que se puede decir que forman un subsistema dentro del sistema sustantivo del que son fundamento. Las notas constitutivas forman la esencia, esa unidad radical e infundada que funda y determina toda la sustantividad.

Conviene aclarar qué significa que la esencia es un subsistema, para que se entienda que no se trata de una unidad distinta de la unidad de la sustantividad en su conjunto, que estaría «debajo» o «tras» el resto de notas, sino que forma parte fundamental de la única unidad en sentido estricto que existe, esto es, de la sustantividad. Zubiri define «sistema» como un conjunto clausurado de notas concatenadas entre sí e interdependientes. ¹⁵⁴ Al hablar de la esencia como subsistema, el filósofo quiere dejar bien claro que no hay dos sistemas en la cosa, esto es, el de la sustantividad y el de las notas esenciales, sino que sólo hay uno: la sustantividad. Tanto las notas meramente constitucionales como las esenciales son momentos del único sistema de la sustantividad. Esto tiene especial relevancia para la distinción entre sustancia y sustantividad. Ya que la esencia, en la concepción sustancialista de la metafísica clásica, es algo que «está debajo» de las notas, mientras que en la metafísica zubiriana consiste en las notas mismas, en un grupo de ellas.

Así lo expresa él mismo: «[...] “sub” no significa aquí “debajo de” sino “dentro de”; si se quiere, un sistema o cuasi-sistema parcial. Subsistema es el concepto filosófico preciso que expresa que lo designado por el vocablo no es algo oculto tras el

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ SE 144.

sistema o situado por bajo de él, sino un momento formal del sistema. Pues bien, las notas esenciales forman un subsistema. Como tal no es un sistema que se halla por bajo de la sustantividad constitucional. [...] No; las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma. A fuer de tales, las notas constitutivas son un mero momento de la sustantividad».¹⁵⁵

La esencia es un momento de la cosa, sí, pero precisamente el momento último y fundante de la misma. Fundante, por tratarse del conjunto de notas infundadas en las que se fundan todas las demás y que, por tanto, determinan a todas. Último, porque son suficientes en y por sí mismas para constituir un sistema sustantivo. En este sentido, son designadas también con el término «absolutas».¹⁵⁶ Es el subsistema absoluto de la sustantividad porque no necesita de otras notas para constituir la cosa, sino que es autosuficiente en orden a la constitución. En él reside la suficiencia constitucional de la sustantividad, es decir, la unidad física en que la sustantividad consiste. Esto es, pues, la esencia: «el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres».¹⁵⁷

1.2.2. La esencia, unidad primaria y coherencial de lo real

La unidad sistemática de las notas esenciales no es una unidad aditiva. En una unidad de tipo aditivo hay ya unas unidades previas que se unen para formar otra unidad más compleja. La unidad es aquí, por tanto, una realidad consecutiva a los elementos que la integran, de tal modo que cada uno de ellos conserva, de alguna manera, su carácter formal de unidad propia. En cambio, la unidad del subsistema esencial de una sustantividad, no es aditiva sino «primaria». Por «unidad primaria» entiende Zubiri aquella en la que «cada nota es en función de las demás, de suerte que sólo en y por su

¹⁵⁵ SE 192.

¹⁵⁶ Cfr. SE 207.

¹⁵⁷ SE 193.

unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. [...] Por eso, una vez constituida esta unidad primaria, los elementos constituyentes no guardan formalmente su individual unidad dentro de aquélla».¹⁵⁸

A diferencia de lo que sucede en la unidad aditiva, en la que la unidad es consecutiva a los elementos, en la unidad primaria la unidad es constitutiva de las notas que la componen. Por eso, la unidad tiene una importancia metafísica de primer orden al hablar de la estructura última de la realidad, ya que constituye la realidad en su más íntima articulación. En una sustantividad «cada nota está vertida a las demás “desde sí misma”, esto es, *ab intrínseco*».¹⁵⁹ Esta versión de cada nota hacia las demás es lo que Zubiri designa con el vocablo «respectividad». La respectividad puede predicarse de una cosa real con respecto a otras cosas reales –de esto hablaremos más adelante- o bien de las notas de una cosa real entre sí. Las notas de una cosa son constitutivamente respectivas, es decir, cada nota es en función de las demás y lo es de manera intrínseca.

No se trata simplemente de que las notas que constituyen una sustantividad estén en relación las unas con las otras. Respectividad «no es, propiamente hablando, una relación sino el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. La cosa no “está” en respectividad con otras sino que “es” constitutivamente respectiva. Cuando esta respectividad es “externa”, esto es, cuando se trata de la respectividad de dos o de varias realidades sustantivas, tenemos [...] eso que se llama “mundo”. Pero cuando esta respectividad es “interna”, esto es, cuando se trata de las notas internas a una misma realidad sustantiva, entonces tenemos lo que venimos llamando “versión” intrínseca de una nota a las demás».¹⁶⁰

Así pues, en virtud de su constitutiva respectividad interna o versión intrínseca, cada nota es nota de las demás y este «de» no es un valor añadido a la nota sino que forma parte de la nota misma. Las notas que forman la esencia de una cosa no son

¹⁵⁸ SE 143-144.

¹⁵⁹ SE 287

¹⁶⁰ SE 287-288.

primero notas en y por sí mismas, para ser después notas de las demás, sino que cada una de ellas es en y por sí misma «notas-de». Por eso afirma el filósofo que las notas constitutivas de una sustantividad pierden su individualidad. Esto se ve claramente en el siguiente ejemplo:

«(...) toda la glucosa que hay en mí podrá ser igual que la glucosa que hay en un laboratorio (...), pero mientras está en mi organismo es glucosa-de este organismo mío. Aparte de los procesos metabólicos (...) lo que ha cambiado en la glucosa cuando se integra en mi organismo no es precisamente su estructura como tal glucosa, sino pura y simplemente ese momento del *de*, en virtud del cual la glucosa pierde su sustantividad en beneficio de la única realidad que la tiene, que es mi organismo entero. Toda nota es intrínseca y constitutivamente nota-de».¹⁶¹

Este ejemplo sirve también para ver con claridad la importancia de distinguir entre sustancias y sustantividades. Según la concepción sustancialista de la realidad, la glucosa en un laboratorio y en mi organismo sólo habría sufrido un cambio accidental, no sustancial, pues de haberlo sufrido sustancial, ya no sería glucosa, sino otra cosa. Sin embargo, desde la visión de la sustantividad, la glucosa ha cambiado radicalmente, pues ha perdido su unidad propia como individualidad y ha pasado a convertirse en nota-de la unidad sistemática de mi organismo, con lo cual ha dejado de ser una sustantividad. Ha perdido su sustantividad sin perder su sustancialidad.¹⁶² Vemos así la gran importancia que tiene la unidad en la metafísica zubiriana con respecto a la clásica.

Que cada nota esencial es constitutivamente «de» las demás lo explica Zubiri aún de otra manera, diciendo que las notas esenciales de una sustantividad son notas «genitivas» que se hallan en «estado constructo». Estas expresiones están tomadas de la gramática, pero le sirven a nuestro autor para caracterizar metafísicamente las notas que constituyen lo real. En la gramática latina, la flexión del caso genitivo afecta morfológicamente al sujeto de quien es la cosa. «Por ejemplo, para decir “casa de

¹⁶¹ ETM 137.

¹⁶² Cfr. SR 58.

Pedro” se dirá *domus Petri*, que literalmente es “casa de-Pedro”; el “de” afecta morfológicamente a Pedro y no a la casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá “casa-de Pedro”. Es lo que se llama “estado constructo” del nombre (casa), a diferencia del “estado absoluto” en que queda Pedro. La casa no es casa “sin más” sino que es formalmente “casa-de” Pedro, mientras que éste es sólo el término inafectado y absoluto de esta singular “relación”». ¹⁶³

Con el ejemplo que acabamos de citar, Zubiri va a profundizar más aún en el sentido de la unidad constitutiva de lo real y en la importancia metafísica que ésta reviste. El término absoluto de la construcción gramatical arriba explicada detenta el papel principal con respecto al término en estado constructo, ya que el primero es previo porque el segundo lo presupone. «Esto es, el término absoluto está presente al término constructo como momento real “previo” que hace posible lo constructo. En “casa-de Pedro”, Pedro está presente a la casa como momento anterior en la estructura global “casa-de Pedro”. Sin casa no *habría*, ciertamente, aquello que es de Pedro; pero sin Pedro, la casa que hay no sería “de” Pedro. Pedro es, pues, algo previo a la casa en el preciso sentido de que sin él no se daría el estado constructo en cuanto tal. El término absoluto está, por tanto, primero, presente al término constructo, y segundo, le está presente como algo previo en él». ¹⁶⁴

Pues bien, al decir que las notas de una esencia están en estado constructo, esto es, son notas-de, se está afirmando que tiene que haber un término absoluto respecto del cual las notas son «de». ¿De qué son, pues, las notas? Son, hemos dicho, notas de las demás. Ahora bien, ninguna de ellas es el término absoluto con relación a las demás, porque todas son igualmente «de» las otras. El término absoluto es, en definitiva, la unidad que constituye la sustantividad. Las notas constitutivas de una sustantividad son notas de la sustantividad. En el ejemplo de la glucosa hemos hecho hincapié en este

¹⁶³ SE 289-90.

¹⁶⁴ SE 324.

extremo: la caracterización metafísica de la glucosa ha cambiado radicalmente al ser asumida por mi organismo, porque ha perdido su individualidad para pasar a ser glucosa-de mi organismo. Así pues, las notas que constituyen una sustantividad son, ante todo, notas-de la misma. Por eso hemos dicho que la unidad de notas que constituye la esencia no es una unidad aditiva sino primaria. Ahora entendemos mejor el calificativo «primaria», ya que la unidad de las notas, por ser el término absoluto, es de algún modo anterior a las propias notas. Ya lo hemos apuntado antes: la unidad no es consecutiva a las notas, sino constitutiva de las mismas. La unidad es «*en algún modo* “anterior” (*πρότερον*) a las notas que son unas, de suerte que lo primario no es que éstas sean “componentes” de la unidad, sino por el contrario, que sean “analizadores” de la unidad misma. Esto es: las notas no fundan la unidad sino que la unidad funda las notas».¹⁶⁵

La unidad es, por tanto, en la metafísica madura de nuestro filósofo, lo primero y fundamental en el orden metafísico; constituye la estructura metafísica última de la realidad, como decía ya en SSDD con el fin de explicar cómo el ser puede consistir en amor. Las notas de una sustantividad son, en última instancia, momentos de la unidad. Ahora bien, la unidad no es nada sin las notas, ni tampoco es nada fuera de las notas. Si las notas son notas-de, la unidad de la sustantividad es unidad-en las notas. Antes hemos dicho que el término absoluto está presente en el constructo como su momento anterior. Así, la unidad está presente en las notas y lo está de un modo bien preciso: está presente de un modo estrictamente físico. Es un estar físico en cada una de las notas dominándolas. «El modo como la unidad domina intrínsecamente en cada nota es “exigencia” del todo. La unidad es sólo “momento” de cada nota, y ese momento es “exigencial”».¹⁶⁶ O sea, que cada nota, por estar intrínsecamente vertida a las demás, exige desde sí misma la unidad de la totalidad de las notas. La unidad está presente en cada nota como exigencia del todo, exigencia que es intrínseca a cada nota. De aquí que, sin la unidad primaria de la esencia como término absoluto de las notas esenciales, las notas no serían «de» la esencia y por tanto, no serían lo que son.

¹⁶⁵ SE 322.

¹⁶⁶ SE 328-329.

Debe quedar claro que al hablar del estado constructo de las notas, nos estamos refiriendo, en rigor, estrictamente a las notas constitutivas o esenciales, porque «sólo las notas esenciales se hallan en estado constructo, sólo ellas son “notas-de”»¹⁶⁷. Esto es así porque sólo ellas son formalmente suficientes en y por sí mismas para constituir directamente un sistema sustantivo, mientras que las demás notas forman el sistema sólo indirectamente por estar fundadas en las notas esenciales.

Otro aspecto importante de la estructura de la esencia es que el «de» de las notas esenciales es también un «con». Por ser intrínseca y constitutivamente «nota-de», por ser lo que es sólo en función de las demás y por tanto sólo «con» las demás, «la razón formal de la nota esencial es “co-herir” con las demás. La unidad esencial es formalmente una unidad de “coherencia” *per se*».¹⁶⁸ Así pues, la unidad primaria que constituye la esencia de una cosa es también unidad coherencial o bien, como lo expresaba Zubiri en SSDD, unidad de la cosa consigo misma.

1.2.3. La sustantividad es sistema

Hasta aquí hemos analizado de manera especial la estructura metafísica de la esencia, que es el subsistema en el que se funda la sustantividad y hemos mostrado que la realidad, en esencia, consiste en unidad. Pero la esencia no es toda la realidad, sino su raíz o estructura fundante. Lo real es sustantividad y la sustantividad es más que sólo su esencia. Procedamos ahora a precisar un poco más qué es la sustantividad, con el fin de mostrar que no sólo la esencia sino todo el sistema sustantivo se caracteriza metafísicamente por la unidad. Hemos dicho ya que toda cosa real es una sustantividad sistemática, esto es, el sistema unitario de las notas que integran la cosa. Pues bien, un sistema es una constelación de notas que se caracteriza por dos aspectos o momentos

¹⁶⁷ SE 297.

¹⁶⁸ SE 298.

fundamentales: la interna concatenación e interdependencia de sus notas, por un lado y la clausura de dicha constelación, por otro¹⁶⁹.

Es importante subrayar el calificativo «interna», pues la concatenación de las notas, como hemos visto ya, no se debe a una relación extrínseca o accidental entre ellas, sino que lo exige la propia índole de las mismas. En el caso de las notas esenciales, ya hemos explicado que son constitutivamente notas-de y que constituyen una unidad primaria y no aditiva. En cuanto a las notas meramente constitucionales, por estar fundadas en las esenciales y determinadas por ellas, forman también una unidad «interna». Por las mismas razones son interdependientes, ya que las notas esenciales están unas en función de otras y las meramente constitucionales dependen de las esenciales y están, en su virtud, conectadas entre sí.

La interna concatenación e interdependencia de las notas descansa formalmente en la «posición» que cada nota tiene dentro del sistema sustantivo. La posición es la función que cada nota cumple dentro del sistema sustantivo. En un organismo biológico el peso del mismo cumple una función completamente distinta a la que cumple, por ejemplo, la posesión de un enzima. Eso son diferencias de posición. Cada nota tiene una posición determinada en el conjunto del sistema, que además es una posición relativa a todas las demás.¹⁷⁰ Puesto que las notas esenciales son las que fundan todas las demás, son ellas las que determinan la función o posición de todas las demás notas dentro del sistema de la sustantividad. Así, del mismo modo que la esencia es constitutivamente una unidad, la sustantividad en su totalidad constituye también una unidad:

«Pues bien, las notas esenciales son fundantes, precisa y formalmente, como determinantes funcionales de cada una de las notas que posee la realidad en orden a su sustantividad. En efecto, al quedar fijada la significación y posición de cada nota respecto de las notas constitutivas, como estas notas forman sistema, el sistema primario de la sustantividad, resulta que cada nota forma sistema con la esencia y, por tanto, las

¹⁶⁹ Cfr. SE 144.

¹⁷⁰ Cfr. SR 54.

notas así fundadas forman también un sistema entre sí; mejor dicho, tenemos constituido el sistema total de la sustantividad. Así es como el conjunto de las notas esenciales va edificando y constituyendo el sistema constitucional entero». ¹⁷¹

La otra característica fundamental del sistema, decíamos, es su clausura: un sistema es una constelación clausurada de notas. No quiere esto decir que una sustantividad esté aislada del resto de la realidad o cerrada en sí misma. La clausura hace referencia, no a la conexión de una cosa con respecto a otras cosas, sino a las notas de una cosa entre sí. Lo que quiere decir es que un sistema es un conjunto de notas bien definido, delimitado en su constitutividad. Si no estuviera delimitado o concluido en el orden constitutivo no sería una cosa, sino, como mucho algo en proceso de convertirse en esa cosa. La clausura significa que el sistema constituye una realidad concluida, formalmente completa, que constituye en y por sí misma una unidad metafísica propia. ¹⁷²

Hay que decir, además, que el conjunto clausurado de notas que constituye el sistema tiene carácter cíclico, no lineal. Esta metáfora geométrica señala el hecho de que todas las notas de un sistema están interconectadas las unas con las otras y que todas se codeterminan mutuamente. En la representación gráfica de una línea recta, el punto final depende del anterior y este del anterior y así sucesivamente hasta llegar al primero. Pero, ni el último determina a ninguno, ni el primero es determinado por ninguno. En cambio, en un círculo, todos los puntos se encuentran en interdependencia mutua. Estructura cíclica y posición de las notas son dos aspectos íntimamente relacionados entre sí, pues, aunque todas las notas penden unas de otras, no todas penden de todas de la misma manera, sino que cada una determina y es determinada según su posición en el conjunto del sistema. «No hay duda ninguna de que la más abstracta de las operaciones intelectuales pende en una u otra forma de la composición de los átomos que forman mi cuerpo. Ahora bien, no pende igual, desde luego, de esos átomos a como pende, por ejemplo, de la atención que tiene la mente humana.

¹⁷¹ SE 267.

¹⁷² Cfr. SE 146.

Evidentemente, no. Es decir, la posición, la relación positiva, es distinta en ambos casos. Y justamente esa diferencia posicional es la que diversifica en buena medida muchos sistemas entre sí». ¹⁷³

Un sistema es, en suma, un conjunto cíclicamente clausurado de notas posicionalmente interdependientes entre sí. Es la unidad de las notas esenciales, constitucionales y adventicias de una cosa. La sustantividad no es, por tanto, nada distinto del sistema de notas que la integran, sino que consiste en el sistema en cuanto tal. La realidad es formalmente sustantividad y ésta no es sino unidad.

La sustantividad es, además, una totalidad. Es otro modo de caracterizar la unidad en que consiste la sustantividad sistemática. La unidad clausurada y cíclica de notas constitucionales es un todo y actúa como un todo. Ninguna de las notas actúa por su cuenta con independencia del resto del sistema, sino que es el sistema el que actúa en la acción de cada nota según su posición. La unidad constitutiva del sistema es también unidad de operación. Por eso, «la cosa actúa como un “todo”, esto es, en la acción va envuelta la cosa “entera” con todas sus notas, precisamente porque esa cosa posee una primaria “integridad” que es la que va envuelta en la acción; toda integración en el orden accional, por ejemplo, en las respuestas del sistema nervioso, no es sino la actualización operativa de la integridad primaria de orden constitucional, esto es, del hecho de tratarse de una cosa “completa”». ¹⁷⁴

Así pues, que el sistema actúe como un todo se debe a que constituye una unidad esencial. Es y actúa como un «todo» porque es «uno». Es la unidad la que totaliza el sistema y la que lo convierte en una realidad completa e independiente con respecto a las demás cosas. La unidad da a la sustantividad el carácter de totalidad y el de autonomía, mejor dicho, de «suficiencia»: «aquella unidad intrínseca y clausurada de

¹⁷³ SR 55.

¹⁷⁴ SE 152.

notas constitucionales, hace de la cosa algo plenario y autónomo, esto es, suficiente, dentro de una línea sumamente precisa: en la línea de la constitución».¹⁷⁵

En conclusión, al caracterizar la realidad como sustantividad, es decir, como sistema unitario de notas, Zubiri está desarrollando, radicalizando y perfeccionando la estructura metafísica del ser que proponía en SSDD: el ser es «interioridad», esto es, unidad consigo mismo.

Reitero aquí mi acuerdo con las indicaciones de G. Díaz, que subraya la importancia de SSDD en la obra posterior de Zubiri y especialmente apunta a la posibilidad de releer SE desde la ontología de la *agápe*¹⁷⁶. Yo añadiría que la entera metafísica de Zubiri, así como su filosofía de la realidad humana, pueden y deben ser releídas en clave de amor. Veremos después, en el apartado acerca del carácter dinámico de la realidad, que EDR debe ser entendida como radicalización de la ontología del amor y la metafísica «activista»¹⁷⁷ de los Padres griegos, tal como la exponía nuestro filósofo en SSDD.

1.3. Comunicación: unidad de lo real en cuanto real

En el presente capítulo venimos mostrando cómo la metafísica madura de Xavier Zubiri reproduce el esquema de la estructura última del ser planteado en la ontología del amor de SSDD: unidad de origen, unidad consigo mismo y unidad con los demás seres. Hasta aquí hemos desarrollado los dos primeros puntos: la unidad de origen y la unidad de la realidad consigo misma. Falta hacer ver en qué medida la metafísica zubiriana más elaborada asume la idea del ser como ser-en-común y la integra en la noción de realidad. Ahora, pues, debemos completar la explicación de la

¹⁷⁵ SE 152-153.

¹⁷⁶ G. Díaz, *op. cit.*, p. 76, nota 57.

¹⁷⁷ Cf. NHD 475.

estructura metafísica última de la realidad mostrando la intrínseca unidad de una cosa real con las demás cosas reales y con la realidad en cuanto realidad. Es decir, vamos a explicar el momento de comunicación de la realidad, que Zubiri denomina «mundo».¹⁷⁸ A tal fin, hemos de volver sobre temas de filosofía de la inteligencia tratados en el capítulo anterior y desarrollarlos más profundamente, para desde ellos explicar la cuestión de la trascendentalidad, tema fronterizo entre la filosofía de la inteligencia y la filosofía de la realidad o «metafísica» propiamente dicha.

En SSDD, en un contexto eminentemente teológico, se afirmaba que toda la creación forma un *unum*.¹⁷⁹ En virtud del amor efusivo de Dios, del cual proceden todos los seres finitos, se da una unidad de comunicación de todos los seres entre sí. No sólo porque todos ellos son, sino porque su ser es ser recibido de Dios y ordenado a Él y porque el mismo Dios constituye el fundamento de su ser. Es su fundamento porque el único que es, en sentido pleno, es Dios. Los demás seres son sólo en la medida en que son un efecto del ser de Dios o dicho de otro modo, participan del ser de Dios. Por eso pueden afirmar los Padres griegos, sin caer en el panteísmo, la presencia de Dios en todas las criaturas. Es la teoría del *vestigium Trinitatis*.¹⁸⁰ Todo ser es uno, sin merma de la distinción entre Dios y los seres finitos y sin borrar las diferencias entre los distintos seres. Así pues, todos los entes forman una unidad en el ser, en cuanto que son. Es así que su ser consiste en ser efecto del amor efusivo en que Dios consiste, luego la unidad ontológica de todos ellos descansa sobre el único fundamento de todo ser creatural: el ser de Dios. Todo ser finito es uno en cuanto al ser, esto es, en cuanto a su origen, su término y su fundamento ontológico.

Pues bien, estas nociones de filosofía greco-cristiana acerca de la unidad del ser en cuanto ser, sólo esbozadas por Zubiri en SSDD y sumamente simplificadas aquí, encuentran su correlato en la etapa metafísica del pensamiento de nuestro filósofo en la unidad respectiva de todo lo real en cuanto real. En páginas precedentes se ha explicado

¹⁷⁸ Cfr. IRE 121-122 y 212 entre otros.

¹⁷⁹ Cfr. NHD 493.

¹⁸⁰ NHD 495.

que la impresión de realidad tiene dos momentos: el contenido aprehendido y la formalidad bajo la cual es aprehendido. Por lo que respecta al contenido de la impresión, cada cosa inteligida tiene un contenido específico de ella, en virtud del cual es tal cosa. Al contenido aprehendido en la impresión de realidad lo llama Zubiri la talidad de la impresión. Pero además de la talidad, hay un segundo momento en la impresión que es el de trascendentalidad, el que atañe a la formalidad de realidad, al carácter bajo el que es aprehendido el contenido y que constituye el momento esencial de la aprehensión primordial de realidad: el carácter del «de suyo». Esa formalidad constituye el momento transcendental porque va más allá de la impresión individual de realidad, trasciende el contenido de la aprehensión. Es un momento que es común a toda intelección. Toda cosa real, más allá de ser tal realidad –realidad verde, caliente, humana, etc.- es pura y simple realidad. El verde real, el calor real, el hombre real, tienen en común que son «de suyo» lo que son, es decir, el momento de realidad. Por eso, todo lo real constituye una unidad en cuanto pura y simple realidad, aunque por su contenido talitativo cada cosa real sea una sustantividad, individual y autónoma.

Detengámonos a estudiar la cuestión más detalladamente, desarrollándola en tres pasos correspondientes a las ideas esbozadas en SSDD. Allí se decía que lo transcendental es el ser, que dicho ser es un *unum* y que tiene como fundamento a Dios, que es amor. Aquí dilucidaremos, en primer lugar, qué entiende Zubiri por trascendentalidad, mostrando que lo trascendental no es el ser sino la realidad. En segundo lugar, veremos que la realidad, en función transcendental, constituye una unidad que denominamos mundo o bien pura y simple realidad. Por último, constataremos que esa unidad de lo real en cuanto pura y simple realidad nos conduce a su fundamento último, al que llamamos Dios.

1.3.1. La trascendentalidad¹⁸¹

La metafísica de Xavier Zubiri no es una mera especulación teórica sobre lo que hay más allá de lo físico o lo sensible. Una tal especulación carecería de verdadero fundamento y caería en el sinsentido que tanto ha combatido el criticismo y la filosofía analítica. Todo lo contrario. La metafísica zubiriana hunde sus raíces en el análisis de la intelección como acto, asegurándose así una tierra firme sobre la que teorizar. El ámbito de esta metafísica es la trascendentalidad, la reflexión acerca de la realidad en cuanto realidad y por ello es necesario acotar bien el sentido que tiene esta expresión para el filósofo. Lo trascendental no es lo que está más allá de lo físico o lo que se encuentra allende la aprehensión, sino precisamente es un carácter de lo físico mismo. No está más allá de lo físico, sino que lo físico mismo en “trans”. El significado de trascendentalidad lo encontramos en el análisis de los actos de intelección, al cual vamos a referirnos y del cual vamos a partir.

Decíamos que en la aprehensión primordial de realidad, en la impresión, se distinguen dos momentos que forman una unidad estructural: el contenido aprehendido como real y la formalidad de realidad bajo la que el contenido es aprehendido. Desde el punto de vista del contenido aprehendido la impresión tiene un carácter bien especificado: color, tamaño, peso, etc. Pero la impresión de realidad es más que el simple contenido, pues es contenido aprehendido como perteneciendo de suyo a lo aprehendido, es decir, es contenido aprehendido como real, bajo la formalidad de realidad. Así pues, la impresión, desde la perspectiva de la formalidad de realidad, trasciende todos sus contenidos. El sentir humano no es mero sentir, sino que es siempre un sentir intelectual. Sentir e inteligir no son lo mismo, pero forman una unidad estructural indesligable, de tal modo que sentir es, en el hombre, siempre ya inteligir, a la vez que la intelección es siempre sentiente. Sentimos lo aprehendido en impresión siempre como real y sentimos también la formalidad de realidad. Por ello, la impresión

¹⁸¹ El contenido de este apartado se basa fundamentalmente en IRE 113-132.

es más que lo sentido como real, es la realidad sentida, la formalidad del «de suyo» bajo la cual lo sentido queda en la impresión.

Se advierte ya que nos hallamos ante un concepto de trascendentalidad radicalmente distinto al que ha sido habitual en filosofía. «Trans» no significa estar allende la impresión, sino que es un estar en la impresión trascendiéndola. Zubiri distingue por ello entre «trascendental» y «trascendente». Lo trascendente es un carácter del contenido de la aprehensión, esto es, se refiere a que hay contenidos –cosas, ideas, sustancias, etc.- que están más allá de los límites de la impresión. Y esto, sea o no verdad, no deja de ser una teoría. Ahora bien, es un hecho que en la impresión los contenidos son aprehendidos como reales, como siendo «de suyo». La formalidad de realidad no es algo allende la impresión, sino que es un carácter de la impresión misma, que trasciende el contenido aprehendido. ¿En qué sentido lo trasciende? En el sentido de que lo aprehendido como real es más que el mero contenido sentido. Lo aprehendido en impresión de realidad es más que lo que es por su contenido cualitativo (color, tamaño, peso, etc.). Este «más» es la trascendentalidad.

Para la filosofía clásica este «más» sería el ser. Todas las cosas son. Es verdad que son de muchas maneras, pero sobre todo son. Lo trascendental es el ser, aquello en que todas las cosas coinciden. Es lo que en SSDD designaba Zubiri como el «ser en común». Este es el ámbito de la metafísica clásica, el ámbito de lo trascendental, que en rigor habría que denominar trascendente, pues es lo está más allá de lo sentido, más allá, por tanto, de lo físico. Platón le puso el nombre de Ideas, que son las únicas que «son» propiamente hablando. Las cosas, lo sentido, lo aprehensible por los sentidos, lo físico, son sólo participación del ser de aquellas. En este caso se aprecia con claridad cristalina que el dualismo entre sentir e inteligir lleva irremediabilmente al dualismo entre realidad sensible y realidad inteligible.

Aristóteles parece atajar el problema del dualismo de la realidad, afirmando que la idea no es otra cosa que la forma sustancial de la cosa. Su teoría de la sustancia,

aparentemente resuelve el dualismo metafísico platónico. Sin embargo, su distinción entre sustancia primera y sustancia segunda, es un resultado de la separación entre sentir e inteligir. Para Aristóteles, como para el resto, la inteligencia es, ante todo y sobre todo, concipiente. Los sentidos no forman parte de la inteligencia, sino que ésta es una facultad que elabora lo dado a ella por los sentidos. Por eso, el objeto de la inteligencia para Aristóteles no es la realidad, sino los conceptos. La metafísica o mejor, la filosofía primera, es una especulación acerca de conceptos. El ser es un concepto universal, el más universal de todos, aquél que está en todas las cosas pero que las trasciende a todas. Todas las cosas son, pero ninguna es el ser. El concepto del ser es el ámbito de lo transcendental. Pero de nuevo nos encontramos con la separación entre lo sensible y lo inteligible, entre la sustancia primera y la sustancia segunda, entre la realidad y el concepto.

En la filosofía medieval, lo transcendental es también lo que está más allá de lo físico y sensible. Lo que entra por los sentidos es mudable, aparente, contingente. Transcendental se refiere a lo que siempre es, al ser necesario, que, forzosamente está allende lo físico. Kant, por su parte, consciente de esta separación, intenta una solución por la vía de la objetualización. No hay un campo de objetos sensibles y otro de objetos inteligibles, sino que todo objeto de conocimiento es sensible e inteligible, es decir, es fenómeno. Lo que está más allá del objeto del conocimiento, lo transcendente, es el noúmeno, lo metafísico. La metafísica, por tanto, carece de todo fundamento como ciencia. Acerca de lo transcendente nada puede conocerse con la razón. Lo transcendental, en cambio, es el carácter que tiene todo lo conocido de constituir un objeto presentado a la conciencia. Transcendentalidad es, en la crítica kantiana, comunidad objetual.

En conclusión, podemos suscribir las palabras de Zubiri: «En una o en otra forma, pues, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo “transfísico” en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo transcendente. Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, sólo una *inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de lo real. No

se trata, insisto, de la *unidad del objeto* en cuanto objeto de conocimiento, sino de la *unidad de lo real* mismo unitariamente aprehendido». ¹⁸² Esta crítica de la dualidad del sentir y del inteligir es lo que Zubiri acomete de forma rigurosa y sistemática al final de su carrera vital y filosófica en la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*. Ésta no es otra cosa que un análisis de los actos de la intelección. De dicho análisis se desprende, no obstante, una teoría sobre la realidad, o mejor, una filosofía de la realidad en cuanto realidad: lo que Zubiri llama metafísica en sentido estricto.

Pues bien, si desde la perspectiva de una inteligencia concipiente, que considera que la intelección es, radicalmente, conceptualización de lo dado por los sentidos, la transcendentalidad no puede ser otra cosa que lo transfísico y por tanto, la metafísica versará forzosamente acerca de lo que está más allá de lo físico, no es así desde la perspectiva de la inteligencia sentiente. Desde esta última, lo metafísico no es lo transfísico, sino lo físico en «trans». Es justamente lo contrario de lo que piensa la perspectiva de la inteligencia concipiente: lo metafísico «no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un “trans” de lo físico, sino que es lo “físico mismo como trans”». ¹⁸³ Lo transcendental es un carácter de lo aprehendido en la impresión de realidad y no un mero concepto: por eso es un carácter físico, no conceptivo o especulativo. Ahora bien, en la impresión de realidad aprehendemos, como ya se ha repetido, tanto el contenido como la formalidad de lo aprehendido. La transcendentalidad es un carácter de lo aprehendido en la impresión, pero no del contenido sino de la formalidad. He aquí en qué consiste el «más» del que hablábamos más arriba. Lo aprehendido es más que lo que es en cuanto contenido de la impresión porque es «de suyo», es real. El «más» es el «de suyo», la realidad en cuanto formalidad. No es, pues, el ser, como sucedía en la filosofía clásica, ni tampoco el objeto, como ocurre en la crítica kantiana. Lo transcendental es la realidad, el «de suyo» de lo aprehendido, la realidad como formalidad.

¹⁸² IRE 130.

¹⁸³ IRE 129.

Ahora estamos en mejores condiciones para entender lo que decíamos acerca del ser en el capítulo anterior. Después de lo dicho se comprende la importancia del descubrimiento de la radicalidad de la inteligencia sentiente con respecto a la concipiente. Descubrir el sentir como un momento estructural del inteligir nos permite definir adecuadamente la realidad, no como aquello que está más allá de los sentidos y que debe ser elucubrado por la inteligencia, sino como aquello que ya en la impresión es sentido como real, como poseyendo en propio las notas que aprehendo, como siendo de suyo lo aprehendido. La realidad es, ante todo, formalidad y esto, como decíamos, rectifica toda la historia de la metafísica¹⁸⁴, cambiando de alto en bajo las ideas de ser y realidad.¹⁸⁵ Repito: lo transcendental es la realidad. Estrictamente hablando, la realidad como formalidad.

Es evidente que no se trata de trascender la realidad, sino de que la realidad misma tiene una estructura transcendental, de modo que la realidad de una cosa real, su «de suyo» es más que sólo esa cosa real. La formalidad de realidad es transcendental en sí misma. «Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación*. [...] Trátase de una comunicación meramente formal. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente “ex-tensión”. Por tanto, no se trata de mera universalidad conceptual, sino de comunicación ex-tensiva real».¹⁸⁶

En la cita anterior vemos la profunda transformación que supone el paso de la etapa ontológica a la metafísica en cuanto al ser en común se refiere. Recordemos que estamos tratando de aclarar cómo nuestro filósofo asume el esquema ontológico de SSDD –originación, intimidad y comunicación- y lo radicaliza y elabora en clave de inteligencia sentiente. El ser en común o bien la comunidad de todos los entes por el

¹⁸⁴ Cfr. Jesús Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 2001², p. 146.

¹⁸⁵ Cfr. IRE 218.

¹⁸⁶ IRE 118.

hecho de ser, era una cuestión puramente conceptual. Podía ser verdad o no, pero necesitaba ser contrastado con los hechos. A partir del análisis del hecho de la intelección hemos comprobado que lo radical no es el ser, sino la realidad. Por tanto, el ser en común se apoya en un estrato más profundo que es el momento comunicativo de la realidad. Lo común es, pues, ante todo, la realidad. Y no es común como lo es el ser. La comunidad de todos los entes en el ser, era una afirmación basada en la universalidad de un concepto. La comunicación de la realidad en cuanto formalidad es el resultado de un análisis de los actos de la intelección. Ahora que ya hemos esclarecido qué es la trascendentalidad –que no es sino un carácter de la realidad misma- y que hemos visto que ésta es constitutivamente comunicativa, podemos proceder a explicar que la realidad toda, en función trascendental, constituye una unidad, a la cual Zubiri llama «mundo».

1.3.2. La realidad constituye una unidad respectiva: el mundo

La realidad es formalidad, como se desprende del análisis de la impresión de realidad. En cuanto tal, la realidad tiene estructura trascendental, es decir, es extensiva desde sí misma y lo es en cuatro sentidos complementarios: es «abierta», «respectiva», «suya» y «mundanal». Estos son los cuatro momentos constitutivos de la trascendentalidad que vamos a explicar a continuación.

La realidad, en cuanto formalidad, es abierta por definición. En toda impresión de realidad, hemos dicho repetidamente, hay un contenido y una formalidad de realidad. Son dos momentos de una única realidad, de una unidad inseparable. El contenido es siempre de la realidad y la realidad es siempre de un contenido. De ahí que el nivel trascendental no sea una simple elucubración en el vacío, sino que emerge, por así decir, del nivel talitativo. La formalidad de realidad, por ser siempre de un contenido, es estructuralmente abierta, al menos, al contenido que determina como real.

«Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es “más” que su contenido actual: es transcendental, trasciende de su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*. Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por “realidad de algo”. Lo real en cuanto real está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad. La formalidad de realidad es en cuanto tal la apertura misma. No es apertura de lo real, sino apertura de realidad».

El «de suyo», la formalidad de realidad, consiste en apertura, consiste en determinar un contenido y ser determinado por él. La realidad, en cuanto formalidad, está constitutivamente abierta a ser tal realidad o tal otra, a ser «talificada» por distintos contenidos y al mismo tiempo a «reificar», a hacer reales, esos contenidos. Es, por tanto, en sí misma, en cuanto formalidad, un momento abierto.

Esta apertura constitutiva de la realidad no se refiere sólo de la formalidad con respecto al contenido, sino de la formalidad de una cosa real con respecto a la formalidad de toda otra cosa real. También en este sentido hay que entender la «transcendentalidad»: la realidad no es sólo la realidad de esto o lo otro, sino que hay también la realidad en cuanto realidad, «la» realidad *simpliciter*. En este sentido la apertura constitutiva de la formalidad de realidad de cada cosa apunta ya a la unidad transcendental de toda la realidad, como veremos.

El segundo momento constitutivo de la transcendentalidad es la «respectividad».¹⁸⁷ «Como la realidad es formalidad “abierta”, no es realidad sino

¹⁸⁷ La noción de «respectividad» es una de las más complejas de la metafísica zubiriana. El concepto ha sufrido una muy considerable evolución desde SE hasta la trilogía de IS. No vamos a explicarlo aquí, porque supondría una digresión excesiva en relación al tema de la presente investigación. Lo nombramos porque es un elemento clave de la noción zubiriana de realidad y concretamente de su momento de «mundanidad». No obstante, considero oportuno indicar que Zubiri habla de la «respectividad» en todas sus obras metafísicas de madurez, ya que se trata de una de las ideas fundamentales de su noción de realidad. Hallamos la noción de respectividad en SE, SR y en EDR. Se pueden encontrar resúmenes del significado de «respectividad» en SR 136-138, HD 23-25 y en IRE 120-123, así como valiosas

respectivamente a aquello a lo que está abierta».¹⁸⁸ Es así que hemos hablado de dos sentidos de dicha apertura, en consecuencia debe haber también dos sentidos de la respectividad. Si hablamos de respectividad en el sentido de la apertura de la formalidad de realidad con respecto al contenido, nos estaremos refiriendo a la respectividad «constituyente».¹⁸⁹ La formalidad está abierta «a» su contenido. Es, por tanto, respectiva a su contenido, de tal manera que hace de ese contenido un contenido real, lo constituye en «realidad», lo «reifica». La respectividad de la formalidad hacia el contenido es lo que constituye una cosa real como realidad. De ahí el calificativo de respectividad «constituyente». Más aún, no sólo la formalidad de realidad hace de la cosa real una realidad, sino que hace que sea «su» realidad. El contenido reificado, la cosa real, no es realidad sin más, sino realidad suya. Este es el tercer momento constitutivo de la trascendentalidad: la «suidad». La formalidad de realidad no sólo «reifica» al contenido, sino que lo «suifica».

Por otro lado, si hablamos de la respectividad en el sentido de la apertura de lo real, en virtud de su formalidad de realidad, a todo lo real en cuanto realidad, entonces nos referimos a la respectividad «remitente».¹⁹⁰ En virtud de la respectividad remitente, todo lo real, meramente por ser real, es constitutivamente respectivo a todo lo real en cuanto real. Así, todo lo real forma constitutivamente una unidad respectiva: el mundo de la realidad, o bien, la pura y simple realidad.¹⁹¹ Este es el cuarto momento constitutivo de la trascendentalidad: la «mundanidad». Así como la «suidad» es resultado de respectividad constituyente, la mundanidad es resultado de la respectividad remitente. Por ser la realidad formalidad abierta a su contenido, toda cosa real es realidad suya. Por ser la formalidad de realidad de una cosa real abierta a la formalidad de toda otra cosa real, toda cosa real es en «la» realidad, es en el «mundo». La

precisiones en varios lugares de *Inteligencia y Logos* y de *Inteligencia y Razón*. La explicación más completa y acabada del concepto la ofrece el filósofo en el artículo «La respectividad de lo real», en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 13-43.

¹⁸⁸ IRE 120.

¹⁸⁹ «La respectividad de lo real», en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, p. 32.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Cfr. IRE 121-122.

formalidad de realidad hace de una cosa real un momento de la pura y simple realidad, de «la» realidad, un momento del mundo.

Ahora bien, hay que entender este concepto con precisión. El mundo no es simplemente el conjunto de todas las cosas reales, sino la unidad que constituye todo lo real en cuanto realidad. Es, por tanto, un momento transcendental, no talitativo. El conjunto de las cosas reales en cuanto contenido real, lo llama Zubiri «cosmos». El mundo no es el cosmos, sino que es un carácter estrictamente transcendental de la realidad, compete a la realidad en cuanto formalidad, en cuanto pura y simple realidad. Mas no debe confundirse «transcendental» con «conceptivo». El mundo de la realidad, la unidad mundanal de todo lo real, no es un concepto del que las cosas reales son casos particulares. Recuérdese que la realidad, la formalidad del «de suyo» es un momento físico de la impresión de la realidad y no un mero concepto.

«El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de “la” realidad. Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real. Por esto, aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa es “de suyo” mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo».¹⁹²

Aquí es a donde queríamos venir a parar, para mostrar que toda la realidad, en el orden transcendental, es decir, en cuanto pura y simple realidad, constituye una unidad. Esta unidad es el «mundo de la realidad» o simplemente el mundo y constituye el correlato en la etapa metafísica zubiriana del ser en común de SSDD. No es lo mismo, ni muchísimo menos. Ya hemos visto la profundísima diferencia que hay entre el ser de la filosofía clásica –fundado en una inteligencia concipiente- y la realidad de la

¹⁹² IRE 122. Sobre esta misma idea de la constitutiva «mundanidad» de cada cosa real, cfr. también HD 24.

metafísica zubiriana –fundada en la inteligencia sentiente-. El mundo no es una idea conceptiva, sino un carácter físico de la cosa real. Es físico porque, como hemos dicho, la formalidad de realidad es un momento de la impresión de realidad estructuralmente uno con el contenido. Lo que sentimos en la impresión de realidad no es un mero contenido, sino un contenido que pertenece de suyo a la cosa aprehendida, un contenido real. La formalidad es, por tanto, algo sentido, no algo concebido a posteriori. El mundo, en consecuencia, como momento constitutivo que es de la formalidad de realidad, es un momento sentido en impresión de realidad y no un concepto universal elucubrado posteriormente por la inteligencia concipiente. Con todo, después de lo dicho hasta aquí, no puede dejar de verse en el transcendental «mundo de la realidad» una radicalización y transformación del transcendental «*esse unum*».

No se refiere esto a que cada sustantividad –sistemática o elemental- está de hecho en relación con las demás sustantividades, sino que se trata de algo mucho más radical: en sí misma y desde sí misma cada sustantividad está física y formalmente vertida a toda otra sustantividad y a la realidad en cuanto tal, es decir, tiene un momento transcendental de comunicación. En el caso del hombre, de la sustantividad humana, su respectividad remitente es el fundamento metafísico y la raíz de su dimensión social, de la cual hablaremos por extenso más adelante. Ahora nos estamos refiriendo a la realidad en general y estamos haciendo hincapié en el carácter de comunicación que posee de manera intrínseca todo lo real por se real. En el orden transcendental toda realidad está constitutivamente abierta a todo lo demás y por ello afirma Zubiri que la transcendentalidad es «un momento físico de *comunicación*»¹⁹³.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la unidad de la realidad en su conjunto no sea un constructo a partir de la multiplicidad de realidades, sino que se trata de lo que es cada realidad en sí misma, a saber, respectividad –constituyente y remitente-. Esta unidad y respectividad intrínseca y constitutiva de cada realidad, es lo que Zubiri denomina *cosmos* en el orden talitativo, mientras que por lo que se refiere a la realidad

¹⁹³ HD 23.

en cuanto realidad, en el orden transcendental, lo llama *mundo*.¹⁹⁴ En definitiva, lo que nos interesa recalcar aquí es que la realidad consiste en unidad, cada realidad es constitutivamente una y esta unidad tiene tres momentos: originación, interioridad y comunicación. Nuestro autor sigue, pues, aplicando aquí el esquema metafísico de SSDD. Resaltando esta idea de constitutiva unidad de cada realidad con todo lo real, afirma taxativamente que «aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta cosa sería intrínseca y formalmente respectiva en y por sí misma. Sería en y por sí misma cósmica y mundanal»¹⁹⁵.

2. La realidad consiste en dinamismo

Toda esta segunda parte del trabajo está dedicada a mostrar que la noción metafísica de amor, entendido como unidad y actividad originarias, tal como Zubiri lo expone en SSDD, es una idea central en la metafísica madura del filósofo. Unidad y actividad son los dos momentos metafísicos constitutivos del amor. Pues bien, mi propósito es poner de manifiesto que en la filosofía de la realidad en cuanto realidad, es decir, en la metafísica más acabada de Xavier Zubiri, la unidad y la actividad son asimismo los dos momentos esenciales de la estructura metafísica última de la realidad. En el apartado anterior hemos sacado a la luz la importancia cardinal de la unidad como carácter metafísico de la realidad, a la vez que hemos hecho ver que dicha unidad no es sino el desarrollo metafísico del concepto de amor explicado en SSDD al hilo de la teología patristica griega. El presente apartado lo dedicaremos a hacer ver que la actividad, que es el otro carácter metafísico que define la esencia del amor y del ser en SSDD, desempeña un papel centralísimo en la definición de realidad en la etapa rigurosamente metafísica del autor. A tal fin, empezaremos por esclarecer qué es el dinamismo de la realidad y qué importancia tiene en la filosofía metafísica de Zubiri,

¹⁹⁴ Cf. HD 23-25.

¹⁹⁵ HD 24.

para después poner en claro que es precisamente un desarrollo metafísico de la noción ontológica de amor como actividad originaria en que el ser consiste, presente en la patrística griega y recogida por el filósofo en SSDD, que a su vez no hace sino explicitar en términos filosóficos el significado de la revelación neotestamentaria «Dios es amor».

2.1. Qué es el dinamismo

Sobre la esencia es la obra metafísica fundamental de Xavier Zubiri. Es cierto que fue publicada en 1962 y que su autor siguió perfilando su pensamiento y precisando los conceptos del mismo hasta el final de su vida, veintiún años después. Durante dos décadas su autor continuó escudriñando la realidad, profundizando en la intelección de la misma y aquilatando progresivamente los términos en los que expresaba su reflexión metafísica. Pero asimismo hay que decir que el contenido de SE sigue siendo válido para su autor al final de sus días, como se desprende de sus últimos trabajos,¹⁹⁶ y constituye el núcleo fundamental de su producción metafísica. Pues bien, SE resulta incompleta sin *Estructura dinámica de la realidad*, que constituye su continuación natural. Tras la publicación de SE, Zubiri recibió críticas que consideraban que su descripción metafísica de la realidad resultaba excesivamente estática o inmovilista. La definición de la esencia como sistema unitario de notas podía parecer una caracterización de la realidad como una estructura estacionaria, inmóvil, puramente quiescente. Ante esta crítica, Zubiri reacciona impartiendo, seis años después de SE, un curso que pone de manifiesto algo que ya estaba implícito en SE: que la estructura unitaria de notas en que consiste la esencia es una estructura constitutivamente dinámica. EDR es la publicación en formato de libro de aquél curso de 1968, que

¹⁹⁶ Baste recordar aquí las páginas del prólogo a IRE, escritas en agosto de 1980 o la primera parte de HD, revisada con carácter definitivo por su autor poco antes de morir. Hay que decir que la trilogía de IS y la primera parte de HD son la expresión más acabada y precisa de su filosofía madura.

completaba a SE y aclaraba de una forma más acabada cuál es, en la mente del filósofo, la estructura metafísica última de la realidad.

Así pues, tenemos que, las dos obras en la que se encuentra el núcleo de la metafísica zubiriana, SE y EDR, caracterizan la realidad como unidad y dinamismo (actividad, como veremos) respectivamente. Unidad y dinamismo no son, pues, dos caracteres metafísicos de la realidad entre otros, sino que son los dos momentos constitutivos de la realidad en la reflexión metafísica madura de Xavier Zubiri. Ya hemos aclarado lo tocante a la unidad. Veamos ahora qué quiere decir nuestro filósofo con el vocablo «dinamismo». Después explicaremos que dicho dinamismo constitutivo de la realidad es una radicalización metafísica de la actividad constitutiva del ser en SSDD, en virtud de la cual podía Zubiri afirmar, con el Nuevo Testamento y con la teología patristica griega, que el ser es amor como Dios es amor. Procedamos a dar el primer paso y veamos qué es el dinamismo constitutivo de la realidad o bien, qué significa decir que la realidad tiene una estructura dinámica. Para ello, empezaremos dando un repaso a la primera parte de EDR¹⁹⁷, dedicada por su autor precisamente a este menester.

2.1.1. La concepción clásica del devenir

El tema de EDR no es otro que el devenir. Un tema metafísico, donde los haya, que recorre la entera historia de la filosofía desde Parménides hasta Hegel y desde éste último hasta nuestros días. En la concepción habitual de la realidad, normalmente se tiende a pensar que las cosas «son» y además «devienen», es decir, son de una determinada manera, al mismo tiempo que van llegando a ser lo que no son, dejando para ello de ser lo que son. El devenir, en esta concepción clásica del mundo, implica necesariamente un «no-ser». Por supuesto, ni que decir tiene, que la filosofía clásica

¹⁹⁷ Cfr. EDR 11-67.

considera el devenir como un problema ontológico, esto es, que atañe, en última instancia, al ser, ya que el ser es lo último y radical. Esto es así, como ya hemos dicho repetidamente, porque parten del supuesto de que la inteligencia es, primaria y radicalmente, concipiente. Desde la inteligencia sentiente, lo radical es la realidad, no el ser. El ser es un concepto, mientras que la realidad es un hecho. Veamos las implicaciones que esto lleva consigo.

Desde Parménides, la cuestión ontológica principal viene a ser cómo articular ser y no ser en la misma realidad sin que esto encierre una contradicción. Para Parménides, ser y no-ser se excluyen necesariamente y, por lo tanto, el ser no puede envolver el no-ser. En consecuencia, el ser no deviene, sino que es inmóvil e inmutable. El devenir no existe; es pura apariencia. Frente a este dilema, Platón ensaya una vía de solución, diciendo que el no-ser es «algo» que se dice de las cosas, en el sentido de que cada cosa es ella misma pero no es lo otro. Así, podemos decir que, en este razonamiento platónico, el ser equivale a mismidad, mientras que el no ser se identifica con la alteridad. En este sentido, el devenir es el movimiento de dejar de ser lo mismo para ser lo otro. Es un movimiento que pertenece a lo sensible, ya que la realidad inteligible no deviene. Por su parte, Aristóteles, hace un esfuerzo por introducir el devenir en la realidad misma de las cosas, definiéndolo como cambio. El devenir o movimiento es un cambio que acaece en la cosa misma, es una unidad física entre el ser y el no ser en la realidad misma de las cosas. Las cosas son substancias, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que consisten en un substrato *-hypokeimenon-* que permanece a través de los cambios. Por eso pueden coexistir el ser y el no ser en la misma cosa, siempre y cuando se trate del cambio accidental, ya que en el cambio substancial, la cosa deja de ser ella misma. En cualquier caso, devenir consiste, para Aristóteles en un dejar de ser y llegar a ser que pertenece al ser de la cosa misma. Las cosas son algo y a eso que son pertenece intrínsecamente la *dynamis*, la potencia de ser otras. El dinamismo intrínseco de la realidad consistiría, por tanto, en el paso de potencia a acto. Tal dinamismo es intrínseco a la realidad de las cosas, porque todas son en acto imperfecto, todavía en marcha, no son acto puro.

Zubiri, como es su costumbre, vuelve la vista hacia la historia de la filosofía para, una vez asumida, dar un paso más, ahondar más aún en la realidad, hacia su raíz. Así, nuestro filósofo no va a adoptar ninguna de estas opciones a la hora de definir el dinamismo o el carácter activo de la realidad, sino que se va a servir de la crítica a estos argumentos para elaborar el suyo propio, radicalizando los anteriores. La crítica que hace Zubiri a estas tres concepciones del devenir es una crítica común. Las tres visiones del mundo y de su dinamismo, a las que acabamos de asomarnos de manera tan concisa, se fundan en tres presupuestos comunes que nuestro autor va a desentrañar y remover.

En primer lugar hay que señalar que, para los tres autores citados, el devenir es un cambio. Parménides, lo que niega es el cambio, la mutación. En realidad, la inmutabilidad del ser parmenideo no implica su estaticidad de manera necesaria: se puede ser inmutable y enormemente dinámico, como veremos. Lo propio cabe decir del concepto de devenir en Platón y Aristóteles. Ante esta identificación entre devenir y cambio, Zubiri formula la siguiente pregunta: «¿se deviene porque se cambia o se cambia porque se deviene?».¹⁹⁸ Este interrogante pone en cuestión el concepto clásico de devenir. A juicio de Zubiri, se cambia porque se deviene, ya que el cambio no es el único modo de devenir. Así pues, el problema del dinamismo de la realidad no se identifica, ni mucho menos con el problema del cambio, aunque el cambio se funde en dicho dinamismo y sea un modo del mismo. Lo veremos en seguida.

El segundo presupuesto en el que se fundan las anteriores concepciones del devenir es que todo devenir es devenir de un sujeto. Está claro que en el devenir hay algo que deviene, pero ese algo no tiene por qué ser sujeto. La realidad deviene, más aún, es constitutivamente deviniente, pero no forzosamente sujeto del devenir. Por último, el tercer supuesto consiste en considerar el devenir como algo que afecta fundamentalmente al ser. Sin embargo, como hemos visto antes, lo último y radical de las cosas no es su ser, sino su realidad. El ser está fundado en la realidad. Por lo tanto, el

¹⁹⁸ EDR 19.

devenir, en última instancia, afecta a la realidad. Veamos más detenidamente la crítica zubiriana a estos tres presupuestos.

2.1.2. Crítica y propuesta de Zubiri

Empecemos por el tercer supuesto: el devenir afecta primariamente al ser. No es necesario extendernos aquí, puesto que ya se ha explicado suficientemente que lo radical y último es la realidad, no el ser. Recordemos sólo de manera brevísima algunos puntos importantes. El ser es la actualidad de la cosa real en el mundo y en consecuencia, se funda en la realidad de la cosa. La realidad no es un modo del ser, es decir, no es *esse reale*, sino que el ser es actualidad mundanal de la realidad. Habría que decir, pues, que el ser es *realitas in essendo*. Lo último de las cosas es su realidad. Ahora bien, realidad no es existencia. De ninguna manera. Ya hemos explicado extensamente que la realidad es una formalidad, el modo de presencia de las cosas en la intelección: es el «en propio», el «de suyo». Por lo tanto, por mucho que algo exista, no es real a menos que sea apprehendido como «de suyo». En conclusión, el devenir afecta primariamente al «de suyo» porque las cosas no sólo devienen, sino que son «de suyo» devinientes. Baste con esta breve aclaración por lo que atañe al tercer supuesto.

La pregunta que ahora nos formulamos es si esa realidad que deviene, que se mueve, es forzosamente sujeto del movimiento. Es decir, nos preguntamos si eso que deviene es un *hypokeimenon*, algo que subyace y permanece inmóvil bajo el devenir de la cosa. Ya nos hemos enfrentado con la idea aristotélica de substancia al explicar la noción zubiriana de sustantividad. Para el estagirita, el carácter primario de la realidad es ser substancia, *subjectum, hypokeimenon*. La substancia es lo que existe en sí mismo, mientras que los accidentes son lo que existe en otro, precisamente en la substancia. Mas, si le quitamos a una cosa todo aquello que Aristóteles llamaría accidente, ¿qué quedaría de la cosa? Por eso, Zubiri considera que el carácter primario de la cosa real es

ser sustantividad, esto es, un sistema unitario de notas. Algunas notas son constitucionales y otras adventicias y entre las constitucionales están las esenciales. Pero no hay nada distinto del sistema de notas, nada oculto bajo las notas, ningún sujeto en el sentido de *hypokeimenon*. Las notas no son inherentes a un sujeto, sino coherentes entre sí, forman un sistema constructo, pues cada nota es nota-de. La realidad no es primariamente sujeto, es estructura. En consecuencia, la realidad que deviene no es sujeto del devenir, sino estructura deviniente. La realidad es estructuralmente dinámica.

Hasta aquí la crítica de los dos últimos supuestos en los que se funda la concepción clásica de devenir y la propuesta de Zubiri: la realidad es «de suyo» -no *esse*- y este «de suyo» es radicalmente estructura –no *subjectum*-. Así, el dinamismo del devenir se halla inscrito precisamente en esa unidad estructural que es la realidad de cada cosa. «El devenir no es algo que acontece al sujeto, sino algo que se inscribe en las estructuras mismas, esenciales, de la sustantividad, de la sustantividad real. Estas estructuras, repito, son cada una a su modo. Cada cual es a su modo una. Y el devenir es algo que se halla inscrito precisamente en esa unidad estructural, en ese sistema estructural y constructo de notas, que constituyen la sustantividad de algo».¹⁹⁹ Por lo tanto, no es que las cosas primero son algo y después devienen. Sino que son algo intrínsecamente deviniente o dinámico. El dinamismo es un momento constitutivo de la realidad o, dicho de otro modo, la realidad consiste en dinamismo.

Nos queda ahora resolver la cuestión del primer supuesto, a saber: ¿el dinamismo intrínseco de la realidad consiste formalmente en cambio? ¿Se deviene porque se cambia o se cambia porque se deviene? ¿En qué consiste, en definitiva, el dinamismo estructural de la realidad? Para responder a esta pregunta, empezaremos por decir qué no es el dinamismo estructural de la realidad. No es cambio, como parece desprenderse de la concepción aristotélica del devenir, ni es tampoco proceso, como resulta de la visión sistemática del universo que propugnan las ciencias en el s. XIX.

¹⁹⁹ EDR 39.

En Aristóteles encontramos dos conceptos bajo el término *dýnamis*. Por un lado, significa la capacidad que tiene la substancia para mover a otra o para ser movida por otra. Por otro lado, *dýnamis* significa el ser en potencia en relación al ser en acto. Ambos conceptos son determinantes a la hora de entender qué es el movimiento o devenir con respecto a la substancia. El movimiento es «acto imperfecto»,²⁰⁰ es decir, algo que todavía no está acabado, no ha llegado a ser todo lo que tiene que ser. Por eso una substancia está en movimiento, porque aún no ha llegado a término. Dicho de otro modo, el movimiento es la potencia no pura. La pura potencia no tiene nada de acto, mas la potencia en cuanto actúa como tal, está ya produciendo algo. En cualquier caso, ya se defina desde el acto o desde la potencia, el devenir para Aristóteles «es siempre un cambio de la potencia al acto, que emerge precisamente de las δυνάμεις de una substancia, unas δυνάμεις que a su vez emergen y brotan de la οὐσία considerada como substancia dotada de materia y forma».²⁰¹

En suma, en la metafísica del estagirita, el devenir es siempre un cambio, lo es de un sujeto y es consecutivo a éste. Zubiri está buscando una definición más radical del movimiento: algo más profundo y amplio que el cambio, de lo cual éste no es sino un modo de acontecer; algo que no afecta primariamente a un sujeto sino a una estructura, que después se verificará como sujeto o no; y como algo que no es consecutivo a la substancia sino constitutivo de la misma.

Volviendo la mirada hacia el siglo XIX, concretamente al desarrollo de la física, encontramos lo que Zubiri denomina la visión sistemática del universo. Escoge esta cosmovisión por ser, en cierto sentido, opuesta a la de Aristóteles y a la del mundo clásico en general. En lugar de partir de las substancias como célula de la realidad, la física del s. XIX parte del universo como sistema de conexiones. El universo sería como una inmensa red, cuyos nudos son las cosas. Esta red se rige por una serie de leyes físicas que son en sí mismas dinámicas. El universo sería dinámico en sí mismo, entendiendo por dinamismo el estar en proceso. Todo evoluciona desde un estado inicial

²⁰⁰ Cfr. EDR 46.

²⁰¹ EDR 47.

hasta lo que es ahora y sigue más allá de ahora. Esta serie de afirmaciones de carácter metafísico apoyadas en hipótesis científicas es muy sugerente y puede ser muy fecundo en metafísica. Sin embargo, sigue pecando de los defectos que veíamos con respecto a Aristóteles. Por un lado, el proceso no es lo más radical para definir el dinamismo estructural de la realidad, sino un modo de manifestarse o realizarse el dinamismo. Por otro, seguimos sin dar con el dinamismo constitutivo de la realidad de las cosas, ya que aquí el dinamismo afecta a las conexiones de las que emergen las cosas, no a las cosas en su estructura radical y última. Las cosas serían consecutivas al devenir y lo que buscamos es el dinamismo del devenir constitutivo de las cosas.

«Las dos concepciones parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir, llámesele como se quiera. Entiéndase que las cosas son los sujetos de los cuales parten las acciones, o, por el contrario que las acciones resultan de las conexiones del mundo como puntos de aplicación del devenir, una cosa queda en pie: que siempre hay este dualismo. Y en ese dualismo las cosas desempeñan siempre la función de sujetos. Inexorablemente. En la concepción aristotélica, porque son los *sujetos de* los que salen las *δυνάμεις*, y a los que acontece precisamente el devenir. En la otra concepción no ocurre eso, ocurre lo contrario. Pero lo contrario consiste en que cada una de las cosas está *sujeta al* devenir»²⁰².

Analizar lo que no es el dinamismo intrínseco y constitutivo de la realidad nos ha acercado al núcleo del problema. Lo que Zubiri pretende es dar con la caracterización metafísica del dinamismo radical y último que constituye a toda realidad. Un dinamismo que no afecta primariamente a sujetos, sino a la realidad en su índole más radical y primaria, la de estructura. Un dinamismo no separado de lo que las cosas son; un dinamismo que no es causal ni consecutivo en relación a la realidad de las cosas, sino constitutivo de su estructura íntima. Recuérdese la hipótesis con la que trabajamos, que considera la unidad y el dinamismo constitutivos de la realidad en la etapa metafísica del filósofo, como un desarrollo y radicalización de la unidad y la

²⁰² EDR 55.

actividad en que el amor y el ser consisten según el autor de SSDD. Veamos, pues, exactamente, qué es ese dinamismo.

2.1.3. El dinamismo estructural de la realidad

En primer lugar, conviene recordar que la realidad es constitutivamente respectiva. Es respectiva en varios sentidos. Primero, en el sentido de que cada nota de una sustantividad es nota-de todas las demás, está intrínsecamente vertida a las demás. También en el sentido de que cada cosa real está constitutivamente vertida a las demás cosas, formando así el cosmos. Y, por último, la realidad es respectiva en el sentido de que el momento de realidad –el «de suyo»- de cada cosa real es un momento intrínseca y formalmente abierto a «la» realidad, de tal modo que cada cosa real, por el mero hecho de ser real, es un momento del mundo, es decir, de la pura y simple realidad. La realidad es, pues, constitutivamente respectiva en todos estos sentidos.

Esto ya lo habíamos explicado al desarrollar la noción de unidad metafísica constitutiva de la realidad. Sin embargo, hasta ahora no hemos dicho nada acerca de un rasgo definitorio de la respectividad que es decisivo a la hora de entender la metafísica zubiriana, a saber: el carácter accional de la respectividad. La respectividad consiste en actividad. Aquí reside el fundamento de la índole intrínsecamente dinámica de la realidad; algo que ya estaba implícito en la noción de realidad expuesta en SE, pero que no había sido subrayado por su autor. En SE se define la esencia de la sustantividad como sistema constructo de notas, es decir, como una estructura en la que cada nota es nota-de. Expresado de otro modo: cada nota está en sí misma y desde sí misma intrínsecamente vertida a las demás. Pues bien, ese «estar vertida» es, en rigor, un «estar vertiéndose». La respectividad excluye, forzosamente, toda interpretación estática de la esencia.

Lo propio debe decirse de los sistemas sustantivos. La respectividad remitente, de la que ya hemos hablado, consiste en cada cosa real, cada sistema sustantivo, está constitutivamente vertido a los demás, formando el cosmos –en el orden de la talidad- o el mundo –en el orden de la transcendentalidad-. Por eso, cada sistema sustantivo, cada cosa, es intrínsecamente activa como momento del cosmos o del mundo. «Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a las demás. Es decir, toda nota en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori* todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de “acción”»²⁰³

Quizá convenga recordar que respectividad no es relación. Decir que cada cosa es constitutivamente respectiva a las demás cosas, no significa que esté, de hecho, en relación con todas las demás. La respectividad es un carácter previo a la relación; es precisamente la condición de posibilidad de cualquier relación. Se trata de un carácter de la realidad misma de cada cosa, de tal modo que, aunque no hubiera más que una sola cosa, ésta sería constitutivamente mundanal y cósmica. Hay que afirmar, por tanto, que la realidad, por ser de suyo respectiva es constitutivamente activa, dinámica. «Es decir, que la respectividad es intrínseca y formalmente accional. Y como esta respectividad es aquello que constituye formalmente la realidad *simpliciter* de las notas y de los sistemas sustantivos, quiere decirse que integralmente esta realidad sustantiva, y las notas que la componen, son formalmente de carácter accional».²⁰⁴

Si la realidad es constitutivamente activa, de ninguna manera podrá definirse la realidad de algo como un sistema estático de notas. No hay fijismo alguno en la noción zubiriana de esencia. Al contrario, cada nota y cada sistema sustantivo consiste en unidad accional. «Es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física

²⁰³ EDR 59.

²⁰⁴ EDR 60.

de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas». ²⁰⁵ He aquí el dinamismo que buscábamos. Se trata de un dinamismo que afecta a la realidad en cuanto estructura y no al sujeto o sustancia. Además, no es consecutivo de la realidad de las cosas, sino constitutivo de la misma; no hay, pues, dualismo entre la cosa y su *dýnamis*.

Recapitulemos lo dicho hasta aquí. Todo lo real, por ser real, es constitutivamente respectivo y puesto que la respectividad consiste en actividad, tenemos que la realidad es constitutivamente activa o dinámica. Esta actividad es una actividad que afecta a la realidad en cuanto estructura, por lo cual podemos afirmar que toda cosa real consiste en ser una estructura dinámica. Por último, este dinamismo estructural de la realidad consiste en «dar de sí». Ser real significa, en consecuencia, estar dando de sí. El dar de sí se manifiesta de distintas maneras: en el cambio, los procesos, la causación, las relaciones de diversa índole, etc. Pero no se identifica totalmente ni se agota en ninguna de estas manifestaciones, sino que es su presupuesto metafísico y su condición de posibilidad. Hay, pues distintos modos de expresarse el dinamismo de la realidad o, lo que es lo mismo, la realidad da de sí de muchos modos diferentes, pero todos ellos no son sino el despliegue de la actividad intrínseca en la que la realidad consiste.

En conclusión, lo que Zubiri afirma es que la realidad consiste en dinamismo. No hay primero una realidad, constituida por un sistema estático de notas, que después, en acto segundo, se pone en movimiento. El dinamismo, el dar de sí, no es un atributo de la realidad, ni una capacidad que emerge de la realidad, ni nada por el estilo. La realidad, la pura y simple realidad, es dinamismo. «Porque lo que es falso, a mi modo de ver, es decir que el mundo *tiene* un dinamismo. El mundo no tiene dinamismo. Es igualmente falso decir que el mundo *está* en dinamismo. El mundo no está en dinamismo, sino que *es* dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter

²⁰⁵ EDR 61.

procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es»²⁰⁶. Este es el dinamismo constitutivo de la realidad: dar de sí lo que ya se es.

2.2. El «dinamismo» de la realidad: desarrollo de la «actividad» en que el ser consiste

La tesis que defendemos en este apartado es que el dinamismo estructural constitutivo de la realidad que Zubiri afirma en su etapa metafísica es un desarrollo de la actividad constitutiva del ser, explicada en SSDD y que, junto a la unidad, constituye la esencia del ser, que a su vez, en definitiva, no es otra cosa que amor en sentido metafísico. En SSDD se define el amor como la actividad originaria en que el ser consiste. Zubiri recogía así una idea de la teología patrística griega, que a su vez constituía un intento de explicar en términos metafísicos la afirmación bíblica que reza «Dios es amor».

Pues bien, si en la etapa ontológica definía Zubiri el ser como «unidad» y «actividad», ahora, en su madurez filosófica, define la realidad como «estructura» (sustantividad) y «dinamismo». Unidad y actividad son en SSDD los dos momentos constitutivos del ser, la estructura metafísica última del ser de Dios y de los entes. Esta actividad originaria constitutiva del ser, no es consecutiva a su esencia, sino constitutiva de la misma, tanto en el caso de Dios como en el de los entes. La esencia del ente no es primero una unidad substancial que además es activa, sino que la unidad misma que constituye su esencia es intrínsecamente activa, al tiempo que la actividad es unificante. El ser, por tanto, consiste en unidad activa y en actividad unitaria y unificante.

²⁰⁶ EDR 63.

Así lo dice Zubiri en su escrito de la etapa ontológica: «Podemos precisar todavía más el carácter de actividad operante en que el ser consiste. (...) La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo "es" en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad. El ser es "uno", pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante. De aquí la función especial de la unidad como carácter ontológico. Dicho desde otro punto de vista: el ser consiste en la unidad consigo mismo, tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente en cuestión»²⁰⁷.

De modo análogo, afirma el autor en su etapa metafísica que la respectividad, es decir, aquello en virtud de lo cual la realidad consiste en unidad, es intrínsecamente activa. Tomemos la unidad de la esencia de un sistema sustantivo. La esencia es una unidad primaria, decíamos, en virtud de la intrínseca respectividad de sus notas. Pues bien, en EDR precisa el filósofo que dicha respectividad es en sí misma activa: «(...) toda nota en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori* todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de acción»²⁰⁸. O sea, que la realidad es una, «pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante»²⁰⁹. El paralelismo entre los discursos de SSDD y EDR no puede ser más evidente. Podríamos ofrecer muchos otros casos de paralelismo. Veamos uno más: «Es decir, que la respectividad es intrínseca y formalmente accional. Y como esta respectividad es aquello que constituye formalmente la realidad *simpliciter* de las notas y de los sistemas sustantivos, quiere decirse que integralmente esta realidad sustantiva, y las notas que la componen, son formalmente de carácter accional»²¹⁰. Esto es, que la unidad en que la realidad consiste es intrínseca y formalmente activa, así como la actividad constitutiva de la realidad es unificante de la misma.

²⁰⁷ NHD 468.

²⁰⁸ EDR 59.

²⁰⁹ NHD 468.

²¹⁰ EDR 60.

Las notas de una sustantividad, dice Zubiri, «son en sí mismas y por sí mismas formalmente activas. Lo cual quiere decir pura y simplemente que la realidad es en sí formalmente activa. Lo cual significa que una sustantividad es lo que es no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la *unidad accional* en que consiste el sistema mismo de las notas»²¹¹. La «estructura» o «sistema» de la etapa metafísica es una radicalización y profundización de la «unidad» de SSDD y el «dinamismo» lo es de la «actividad». De hecho la propia terminología empleada por Zubiri revela la íntima relación entre la metafísica activista de los Padres griegos recogida en SSDD y la propia del filósofo español expuesta en EDR entre otros lugares. Para explicar en qué consiste el dinamismo Zubiri dice que es la actividad propia de la realidad: «Se trata de un dinamismo, es decir, de un carácter según el cual la realidad en cuanto real es activa por sí misma».²¹² Decir que lo real es constitutivamente «dinámico» significa que es «activo» por sí mismo²¹³. El dinamismo de la realidad consiste en «dar de sí» y «este dar de sí es expresión misma de su actividad»²¹⁴, etc. No es cuestión de inundar estas páginas con citas textuales para mostrar el paralelismo, pues con la simple lectura de ambos textos –SSDD y EDR- se aprecia perfectamente la filiación de último con respecto al primero en lo concerniente a la actividad en que la realidad consiste.

Otro lugar en el que se evidencia que el dinamismo de la realidad no es sino el trasunto rigurosamente metafísico de la actividad de SSDD, es en la explicación de la diferencia entre devenir y cambio, diferencia que sirve a Zubiri para precisar qué sea el dinamismo estructural de la realidad. «Aristóteles toma el devenir como un cambio, como el cambio mismo. Ahora bien, el cambio se inscribe dentro de una *actividad*. Y ésta es una dimensión sobre la cual nunca insiste Aristóteles. Nunca lo hace porque para él el devenir es un cambio del no-ser al ser. Sí; pero si en el fondo de ese cambio se percibe una actividad, que en ese cambio está siendo activa, entonces la apelación al

²¹¹ EDR 60. La cursiva es mía y pretende subrayar el paralelismo con la «unidad activa» de SSDD.

²¹² EDR 158.

²¹³ Cfr. EDR 88.

²¹⁴ EDR 61.

cambio en cuanto tal no sirve para ilustrar el problema del devenir. Porque entonces se cambia porque se deviene: no se deviene porque se cambia. Y es que, efectivamente, en el movimiento hay esa doble dimensión: la dimensión del cambio, y en una o en otra forma la dimensión de la actividad».²¹⁵ Esa actividad que se encuentra en el fondo de toda realidad es el dinamismo estructural de la misma. Puede exteriorizarse como cambio, como causación, como generación o corrupción, etc., pero se trata de una actividad más sutil y profunda que es la condición de posibilidad de todo movimiento o cambio. Pues bien, el dinamismo o devenir así explicado es exactamente la actividad u «operación sustantiva en que consiste el ser» tal y como aparece explicada en SSDD. Allí decía Zubiri que muchas «de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en "estar". (...) Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad. Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar. Es un tipo de movimiento más sutil y más hondo. (...) Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación y nos quedamos con la simple operación interna del vivir, comprenderemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. Aristóteles llama así el ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste el ser». Pido disculpas por la extensión de las citas, pero es necesaria por razón de su mejor comprensión. Aquí vemos perfectamente que la actividad u operación en que consiste el ser, es precisamente la actividad que subyace a todo cambio, exactamente igual que el dinamismo de EDR.

Nos importa sobremanera subrayar este paralelismo porque, en SSDD, afirmar que el ser consiste en actividad significa inmediatamente decir que el ser consiste en amor, ya que, según explica Zubiri, para los Padres griegos el amor es «el fondo metafísico de toda actividad».²¹⁶ Todo el interés del filósofo por mostrar que el ser

²¹⁵ EDR 49.

²¹⁶ NHD 458.

consiste en actividad radica en su intención de explicar metafísicamente que Dios es amor y para que se pueda «ser» amor es preciso que el ser sea actividad, concretamente la actividad de unificación y de éxtasis. La actividad es el carácter ontológico –junto a la unidad- que define el ser como amor. Así pues, el dinamismo de EDR es el trasunto metafísico del *éros* de SSDD. Estamos ante el planteamiento de una verdadera metafísica del amor. En el escrito de los años treinta decía: «Cuando el Nuevo Testamento, pues, nos dice que Dios es amor, *agápe*, los griegos entendieron a una la afirmación en sentido estricto y rigurosamente metafísico. Ello supone una cierta idea del ser y de la realidad, sin entender la cual podría tenerse la impresión de que en la especulación patrística no hay sino elevaciones místicas para una piedad vaporosa. Nada más lejos de la realidad. Si se quiere, la piedad y la oración de los Padres griegos tienen un sentido estrictamente metafísico».²¹⁷ A la explicación de esa «cierta idea del ser y de la realidad» como unidad y actividad –como amor, en definitiva- dedicó las reflexiones de SSDD y esa misma idea que allí empezó a explicar de manera breve e incipiente es la que desarrolla de manera amplísima y sistemática en su metafísica de madurez. Por eso, para entender adecuadamente la metafísica zubiriana, es preciso recurrir a la metafísica activista de los Padres griegos y a la ontología del amor esbozada en SSDD.

Por ello, el filósofo insiste una y otra vez en que el dinamismo no es consecutivo a lo que la realidad ya es, a saber, estructura, sino constitutivo de esa estructura. En EDR busca Zubiri superar el dualismo entre lo que las cosas son y el devenir o dinamismo. Sigue así la línea empezada en SSDD, donde afirmaba que la actividad es constitutiva del ser, de la unidad que constituye al ser. Allí explicaba que «lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma. El bien es el principio mismo de lo que las cosas tienen, de aquello en que consisten; el ser de las cosas consiste en la "unión interna" con lo que ellas tienen; y esta unidad es una actividad unitaria y originante».²¹⁸ En el mismo sentido, pero con una metafísica mucho más elaborada como trasfondo, afirma en EDR que la «realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos

²¹⁷ NHD 465.

²¹⁸ NHD 473.

momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos»²¹⁹.

Y esta actividad constitutiva de la esencia, de la realidad como estructura, consiste precisamente en dar de sí. Nótese la similitud entre el «dar de sí» de la realidad y la difusión de sí del ser. El ser es, en SSDD, difusivo de sí; la realidad, en EDR, «dar de sí». Para la patrística griega el ser es actividad y esa actividad es éxtasis, difusión del ser. Por eso, «cuanto más perfecto es algo, más honda y fecunda es su actividad operante. El ser, dice Dionisio Areopagita, es extático: cuanto mas es "es", más se difunde, en uno u otro sentido»²²⁰. Para Zubiri, en su etapa metafísica, la realidad es dinamismo y este dinamismo es dar de sí: «el dinamismo no es algo que se tiene, y no es algo en que se está, (...) sino que se es dinámico. (...) Y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo».²²¹ No es menester seguir ilustrando la dependencia de la metafísica madura de Zubiri respecto de la ontología del amor de su etapa anterior, ni la importancia de ésta para entender aquella.

Cabe añadir que esta visión de la realidad, sugerente como pocas, es de una incalculable importancia para la vida de las personas. Si una persona, en tanto que sustantividad, consiste en unidad que «da de sí», esto es, que «se da», cuanto más se done en sus actos, más se apropiará de posibilidades que realicen su esencia (habitudes de comunión, entrega, etc.), construyendo así una personalidad lograda. Al contrario, cuantos más actos de posesión y de absorción de los demás lleve a cabo, más irá construyendo una personalidad truncada, en contradicción con su esencia. Ahora bien, la validez de esta interpretación depende de que podamos traducir el «dar de sí» por «darse»²²². Veremos que está plenamente justificado traducirlo así, cuando hablemos del dinamismo de la entrega y de la habitud de la comunión. Aquí, de momento, podemos decir que quizá pueda entenderse el dinamismo como dar de sí en dos

²¹⁹ EDR 327.

²²⁰ NHD 467.

²²¹ EDR 64.

²²² Que el «dar de sí» de la realidad en general, se traduce por un «darse» en el caso de las realidades personales se verá en la tercera parte, dedicada a la antropología.

sentidos. El primero se refiere a las realidades «a-personales»²²³ y en este respecto «dar de sí» significa tender a la propia plenitud, a completarse en la propia realidad. Estamos hablando de lo que en los escritos de la etapa ontológica se denomina *éros*, «la tendencia del ser a su propia y natural perfección»²²⁴. El segundo se refiere a las personas y en este sentido, «dar de sí» indica entrega, donación libre de sí como consecuencia de la propia plenitud. En esto consiste lo que en los años treinta designaba como *agápe*, «efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es».²²⁵

A ver mejor la equivalencia entre «dinamismo de la realidad» y «amor», en su doble versión natural (*éros*) y personal (*agápe*), nos ayudará la siguiente cita textual: «el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente»²²⁶. Si tenemos en cuenta que el amor es «el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección»²²⁷ y consideramos que el «dar de sí lo que la realidad es plenariamente» equivale, en expresión radicalizada, al tender de todo ser a la perfección, entonces tenemos que el dinamismo es la expresión radicalizada del amor en sentido metafísico y que ambos términos expresan, a su modo, la actividad intrínseca que lleva a la realidad a ser en plenitud.

Ahora bien, la cita de EDR puede entenderse en dos sentidos, como antes hemos explicado, según se refiera al amor del *éros* o de la *agápe*. En el primer caso, el dinamismo intrínseco de toda realidad sustantiva consiste en sacarla de sí hacia aquello de lo que carece para alcanzar la perfección. En relación con la realidad humana, nos estaríamos refiriendo a la apropiación de posibilidades. Éstas son algo que el hombre ya es en posibilidad pero que aún no tiene. En este primer sentido, el dinamismo sería exactamente aquello que en SSDD es definido como *éros*: «el *éros* saca al amante fuera de sí para desear algo de que carece. Al lograrlo, obtiene la perfección última de sí

²²³ Cf. HD 66, donde distingue entre lo «impersonal», que es un carácter personal, y lo «a-personal»: los animales no pueden ser impersonales porque no son personas. Las cosas, los vegetales y los animales son realidades «a-personales».

²²⁴ NHD 473.

²²⁵ NHD 464.

²²⁶ EDR 316.

²²⁷ NHD 458.

mismo. En rigor, en el *éros* el amante se busca a sí mismo»²²⁸. Toda realidad sustantiva es, pues, amante en el sentido de *éros*. En el segundo caso, sin embargo, el «dar de sí lo que la realidad es plenariamente» consiste en que dicha realidad sale de sí misma por desbordamiento. Es decir, la realidad de la que estamos hablando es algo actualmente en plenitud y dicha plenitud la empuja a dar de sí. En este segundo sentido estaríamos describiendo con precisión lo mismo que en SSDD es designado como *agápe*: « en la *agápe*, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una donación de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es. Si el amante sale de sí, no es para buscar algo, sino por efusión de su propia sobreabundancia. Mientras en el *éros* el amante se busca a sí mismo, en la *agápe* se va al amado en cuanto tal»²²⁹. En síntesis: *éros* es amor natural, esto es, de toda *physis* o sea, de todo lo real, mientras que *agápe* es amor personal. Traducido al marco estrictamente metafísico, podemos decir que toda realidad sustantiva es dinámica en el sentido de *éros*, pero la realidad humana, por ser personal, está constituida por un dinamismo específico: la *agápe*. En consecuencia, el hombre, para realizarse, tendrá que donarse.²³⁰

Por otra parte, estos dos sentidos no se excluyen mutuamente, sino que integran el dinamismo de la realidad humana. Precisamente porque ambos consisten en dar de sí, «por esta común dimensión por la que *éros* y *agápe* envuelven un "fuera de sí", no se excluyen, por lo menos en los seres finitos. Su unidad dramática es justamente el amor humano»²³¹. Por eso, el dinamismo en que consiste la realidad humana es tanto *éros* como *agápe* y esta coincidencia de ambos en el orden metafísico, tiene su versión mundanal en el drama vital de cada persona, cuyo desarrollo debe conducir a la integración –que no anulación– del *éros* en la *agápe*. La apropiación de posibilidades, que se halla en la línea del *éros* porque es enriquecerse buscando aquello de lo que se

²²⁸ NHD 464.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Cf. HD 204. Aquí dice Zubiri que la «donación-entrega es la estructura metafísica de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre», pero puede decirse con todo rigor que es también la estructura metafísica de la causalidad personal *simpliciter*, cuyos modos son la amistad, compañía, etc. como veremos.

²³¹ NHD 464.

carece, debe ir configurando una personalidad rica, lograda, es decir, en consonancia con la esencia propiamente humana, con el modo de realidad personal en sentido estricto, que se constituye en virtud de la donación y la entrega.

Resumiendo lo anterior con otras palabras, digamos que la afirmación del dinamismo como algo constitutivo de la realidad nos lleva a considerar ésta como realidad que deviene y cuyo devenir es esencial a la misma²³². En tanto que realidad, cada realidad humana está constitutivamente deviniendo, lo cual se expresa y realiza en su vida, que a su vez está orientada a consistir en un progresivo enriquecimiento de su realidad personal. El dinamismo sobre el que se articula el progresivo enriquecimiento de la realidad humana «no es una actuación consecutiva sino constitutiva: la realidad es activa por sí misma»²³³, por su unidad y respectividad. Toda realidad es unidad activa y extática: sistema unitario de notas, constitutivamente dinámico y que, «en cuanto realidad es formalmente apertura respectiva»²³⁴ que se concreta en la remisión hacia otras realidades. Por razón de la respectividad de la realidad, el dar de sí de cualquier cosa real es un dar de sí «hacia». En el caso del animal de realidades, para quien las demás cosas son reales y en quien los demás de su especie quedan constituidos como radicalmente otros, ese «dar de sí hacia» se convierte progresivamente en un «dar de sí hacia el otro que yo», dar lo que se es en sí, o bien dar-se al otro. No se trata de un juego de palabras, en absoluto. Se trata más bien de algo que está presente en el propio Zubiri y es que el carácter dinámico de la realidad en cuanto realidad, se traduce en una serie de dinamismos específicos de la realidad humana, como son el dinamismo de la «suidad» –por el cual la persona se posee a sí misma en cuanto realidad– y el de la convivencia –en virtud del cual, cada cual se posee a sí mismo en cuanto realidad frente a y con otras realidades personales–. Hasta aquí hemos visto que la realidad es amor en el sentido de *éros* o amor natural. Es decir, que la radicalización de la ontología mediante la metafísica no deja de lado sino que asume con toda su centralidad la realidad del *éros*, si bien de manera implícita. Ahora veremos que «solamente las

²³² Cf. EDR 315: «todo dinamismo es un devenir», que no necesariamente cambio.

²³³ EDR 315.

²³⁴ IRE 120-121.

personas son amor en sentido estricto»²³⁵, es decir, que la antropología filosófica madura de Zubiri, o sea, su «metafísica de la realidad humana»²³⁶, no deja de lado sino que asume de manera central la realidad de la *agápe*, con lo cual el amor se convierte en clave interpretativa de la metafísica zubiriana de la realidad humana de principio a fin.

Es más, si se me permite expresar aquí una opinión personal –no suficientemente demostrada, porque su demostración constituiría otra tesis doctoral completa– diría que la realidad de Dios es la cuestión principal de todo el pensamiento de Xavier Zubiri de principio a fin. Así, el tema de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios, los tres grandes temas que le habían preocupado desde su juventud²³⁷ y a la explicación de los cuales consagró nuestro autor su vida, tienen su raíz en la preocupación por el problema de Dios. Dios es amor, lo cual no puede entenderse sin explicar qué significa ser y en qué consiste la realidad, lo cual exige, a su vez, entender en qué consiste la inteligencia humana: he aquí el esquema de la entera reflexión de nuestro filósofo –Dios, realidad e inteligencia-- todo él enraizado en, orientado a y motivado por el problema de Dios. Ahora bien, Dios es amor, afirma 1Jn 4, 8. Aunque Zubiri no hable del amor en cuanto contenido de la idea de Dios, movido por el afán de permanecer en el terreno estrictamente filosófico, conviene saber que el Dios en el que Zubiri piensa es el cristiano, es amor, y por lo tanto, el amor es lo que se encuentra en el trasfondo global de su pensamiento. Es menester caer en la cuenta de la centralidad del problema de Dios –precisamente de un Dios que es amor– en el pensamiento de Zubiri, so pena de perder el anclaje en la realidad y acabar elucubrando en el vacío.

²³⁵ NHD 502.

²³⁶ I. Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri», en *Historia Universal de la Medicina*, vol. VII, Barcelona, 1975, p. 109.

²³⁷ HD ii.

Capítulo III. Dios, fundamento de la realidad y de su carácter unitario y dinámico

Retomemos el hilo argumentativo de esta segunda parte. Estamos tratando de mostrar que la metafísica madura de Xavier Zubiri responde a una radicalización del esquema de la ontología del amor expuesta en SSDD. Allí reflexionaba el autor sobre la afirmación de la teología cristiana «Dios es amor». Desde el punto de vista filosófico, dicha afirmación encierra una idea de ser que se identifica con el amor. Así pues, se desglosaba la constitución metafísica del amor en dos nociones: unidad y actividad. «Dios es amor» equivale, desde el punto de vista metafísico a decir «Dios es unidad y actividad». En qué consisten dicha unidad y actividad de Dios ya ha sido explicado en la primera parte de este trabajo. La cuestión que aquí nos concierne es que en SSDD se dice que el ser de los entes, por tener su origen, fundamento y fin en Dios, que es amor, consiste a su vez en amor, es decir, en unidad y actividad. Pues bien, de manera análoga, la metafísica madura de Zubiri ve en la unidad y en la actividad –estructura y dinamismo, en términos más precisos- los dos caracteres metafísicos fundamentales de la realidad. Y lo que es más revelador todavía, ve en Dios el fundamento de la realidad en cuanto realidad. La unidad y la actividad en las que la realidad consiste tienen su fundamento último en Dios. Empezaremos por esclarecer la noción de Dios como fundamento último de la realidad en cuanto realidad, para seguir con la explicación de Dios como fundamento la unidad y de la dinamicidad constitutivas de la realidad.

1. Dios, fundamento último de la realidad

Procedemos, pues, a mostrar que la realidad en cuanto realidad tiene en Dios su fundamento y que, por tanto, la unidad de todo lo real en cuanto real –el mundo- está fundada en Dios. Para ello expondremos, en primer lugar, el argumento que propone

Zubiri en HD para justificar la existencia de Dios como fundamento de la realidad y después haremos hincapié en que Dios es el fundamento de la realidad precisamente en cuanto unidad respectiva transcendental de todo lo real, es decir, en cuanto mundo.

1.1. La idea de Dios²³⁸

Lo primero que hay que hacer para poder hablar de Dios, ya sea para afirmarlo, para negarlo o para considerarlo irrelevante, es definir la idea de Dios que manejamos en nuestro discurso. De lo contrario, estaremos afirmando o negando un concepto vacío. ¿Qué entiende Zubiri por «Dios» cuando trata de justificar filosóficamente su realidad? La idea de Dios, cuya realidad pretende justificar el filósofo, tiene tres aspectos definitorios. En primer lugar, Dios tiene que ser el fundamento de la realidad, su fundamento último. Los conceptos de Dios que aparecen en la filosofía clásica, como «causa primera», «motor inmóvil», «origen», etc., no definen radicalmente a Dios en tanto que Dios, sino que describen notas definitorias de Dios. Todas ellas conducen a un estrato más profundo y radical que consiste en ser fundamento de la realidad. De esta definición de la idea de Dios se desprenden los dos aspectos definitorios que siguen. En segundo lugar, Dios tiene que ser una realidad y no un ente. Decir que Dios es el ser supremo es considerarlo un ente. Mas, si como hemos dicho repetidamente, el ser se funda en la realidad, porque lo radical y primario es la realidad, el fundamento de la realidad tiene que ser realidad. Dios no es el ser supremo, sino la realidad suprema. En tercer y último lugar, esa realidad que es Dios, por ser fundamento último, tiene que ser una realidad absoluta. Más aún, no sólo absoluta en algún sentido, como lo es el hombre, sino absolutamente absoluta. «Y esta sería, de existir, la realidad divina».²³⁹ Ahora bien, ¿Existe esa realidad?

²³⁸ La definición de la idea filosófica de Dios que maneja Zubiri se encuentra en HD 130-133.

²³⁹ HD 132.

1.2. Justificación de la realidad de Dios²⁴⁰

Estamos hablando de realidad: la realidad de Dios. Así pues, el punto de partida para justificarla, no va a ser una teoría, sino el análisis de hechos. Partiremos, como ya hemos hecho antes, del análisis de la intelección humana para después adentrarnos en la profundidad de lo inteligido. Esta es uno de los grandes logros de Zubiri, la elaboración de una metafísica que se asienta en los hechos, para después interpretarlos. Pues bien, en el apartado acerca de la trascendentalidad nos hemos preocupado de subrayar que la realidad es «más» que las cosas reales. También ha quedado claro que no es «más» en el sentido de «más allá» de las cosas, sino que es más «en» ellas mismas. A este ser más lo llama Zubiri «poder». En virtud del momento de realidad, lo real es más que su talidad. De ahí que podamos decir que la realidad en cuanto tal predomina respecto de la talidad, tiene «dominancia» o «poder». Pues bien, este «poder de lo real» es el fundamento del carácter de realidad de las cosas reales, el fundamento de la realidad de toda cosa real.

Con el siguiente ejemplo se entenderá mejor: «Decir que ser real es “más” que ser concretamente esto o lo otro significa, primero, que el momento de realidad de este par de gafas, por ejemplo, no se identifica “sin más” con que sea este par de gafas, y, segundo, que ese momento de realidad de este par de gafas es un carácter que excede en cierto modo de la realidad misma de este par de gafas, porque en esta realidad se me da de alguna manera la realidad *simpliciter*. No es que en este par de gafas lo que aprehendo sea “este par de gafas real” más la realidad, sino que en este par de gafas real su realidad no queda reducida a ser este par de gafas real. El “más” es asaz impreciso. Justo por eso la inteligencia tiene que precisarlo. Pero ese “más” se me da en impresión

²⁴⁰ Cfr. HD 134-164.

de realidad. [...] como realidad *simpliciter* es como está en este par de gafas reales el poder de lo real. “La” realidad *simpliciter* tiene un poder físico». ²⁴¹

El «más» no es, por tanto, un concepto especulado en el vacío, sino un carácter físico de las cosas reales en cuanto reales. «Físico» se opone aquí a «conceptivo» y significa «sentido» en impresión de realidad, no «concebido» por la inteligencia concipiente. «La» realidad tiene, pues, un poder físico y dicho poder está vehiculado por las cosas. Cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de «la» realidad *simpliciter*. En este sentido, la cosa es, por un lado, ella misma y por otro, más que sí misma; es «suya» y «mundanal». Esta ambivalencia hace de la realidad un enigma, en el que la inteligencia tiene que ir indagando.

No es que la inteligencia se dirija «hacia» la realidad para desentrañar en qué consiste. La inteligencia consiste en un «físico estar». «El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (no “de” la cosa), y en que la cosa está “quedando” en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar”. La unidad de este acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*». ²⁴² Pues bien, el carácter enigmático de la realidad no consiste, en modo alguno, en que la realidad esté allende la inteligencia. Antes al contrario, la inteligencia, estando irrefragablemente instalada en la realidad, experimenta el empuje de ésta a adentrarse en ella, a profundizar. Es la misma realidad la que impele a la inteligencia a averiguar qué sea en «la» realidad lo ya aprehendido como real en la impresión de realidad. Este es el cometido de la razón, el modo ulterior de la inteligencia sentiente. ²⁴³ En eso consiste la razón, en ser «marcha intelectual». ²⁴⁴ Así, la inteligencia se halla en la realidad y lanzada por la realidad hacia

²⁴¹ HD 142-143.

²⁴² IRE 22-23.

²⁴³ Para entender estos razonamientos adecuadamente, sería menester tener una visión de conjunto de la noología de Zubiri. En el capítulo I de esta segunda parte, me he limitado a exponer el primer modo de intelección, la impresión de realidad, dejando sin explicar los dos modos ulteriores, es decir, el logos y la razón. Esta omisión se debe a la necesidad de acotar tanto la extensión del presente escrito como el número de temas a tratar.

²⁴⁴ IRE 277.

su enigma. Inteligir nos es ir hacia la realidad, sino estar en la realidad «en hacia», donde el «hacia» consiste en apertura transcendental. En definitiva, inteligir es estar en la realidad hacia el fundamento radical de cada cosa real, hacia el fundamento último de la realidad.

El poder de la realidad, en virtud del cual nos vemos impelidos a profundizar en ella, no es un carácter sólo de la inteligencia humana, sino que es al mismo tiempo y sobre todo un carácter formal de la realidad, se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad, en la realidad misma, en el carácter de «más» que tiene la realidad. Ahora bien, puesto que hablamos de «la» realidad misma, estamos diciendo que la realidad en que se funda el poder de lo real no son las cosas concretas, porque la realidad, si bien no es nada fuera de las cosas, tampoco se identifica con la realidad de ninguna de ellas ni con el conjunto de todas ellas. Así pues, el fundamento de la realidad, hacia el cual nos impele la propia intelección, tiene que ser una realidad distinta de la realidad de las cosas y de la realidad *simpliciter*. Podríamos llamarlo sencillamente «fundamento de “la” realidad», pero especifiquemos un poco más. Como tal fundamento último, no puede tratarse sino de una realidad absoluta. Más aún, de una realidad «absolutamente absoluta». ¿Por qué esta redundancia? Como veremos más adelante, el hombre es, para Zubiri una realidad absoluta. Pero su absolutez no deja de tener un carácter relativo. El hombre, por su inteligencia, constituye una realidad absoluta, desligada, del resto de las realidades; no forma parte, sin más, del cosmos. Sin embargo, está instalado en la realidad y en este sentido es relativo respecto del fundamento de «la» realidad. Por eso, la realidad del hombre, con ser absoluta, es relativamente absoluta, mientras que el fundamento de la realidad es realidad absolutamente absoluta. Esta realidad es lo que Zubiri entiende por Dios. Ni que decir tiene que no estamos hablando del dios de ninguna religión determinada, sino de la realidad divina en general, de una noción básica –mínima, si se quiere- de lo que sea la deidad y no de ninguna divinidad concreta.

Por otro lado, este poder de lo real que no se identifica con la realidad de ninguna cosa, lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. «Lo cual significa que

la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal.»²⁴⁵ En este punto enlazamos perfectamente la metafísica madura de nuestro filósofo con la ontología del amor esbozada por él mismo en SSDD. Recuérdese lo que decíamos al introducir este apartado, acerca de la relación entre la unidad de la realidad en la etapa metafísica y la unidad del ser en la etapa ontológica. Es innegable que Zubiri, en su madurez filosófica, está desarrollando y pensando en profundidad los temas de SSDD. El ser de los entes formaba parte de un ser en común, de una unidad de comunicación, porque todos ellos tienen su origen y fundamento en Dios y, por lo tanto, hay una presencia de Dios en todos ellos.

Sin embargo hay diferencias fundamentales entre el escrito de los años treinta y el argumento que exponemos aquí. Allí se hablaba del ser, basándose en conceptos de una inteligencia concipiente. Aquí, el autor lleva décadas elaborando una nueva metafísica, entendida como filosofía de la realidad en cuanto realidad. En consecuencia, el discurso que aquí se plantea acerca de Dios, se mueve en un estrato más radical que aquél en el que se movía SSDD. Estamos hablando de la realidad de Dios, no del ser y por ello la presencia de Dios en las cosas se aborda aquí desde una perspectiva ligada a los planteamientos ontológicos, pero más profunda. En SSDD, la presencia de Dios en las cosas se da como presencia de la causa en el efecto. Entendiendo por causa, sobre todo, la causa formal. No es este el modo de presencia del que estamos hablando aquí. Veámoslo algo más detenidamente.

En SSDD, explicaba Zubiri la presencia de Dios en las cosas en términos de teología patristica griega. «El ser es unidad activa o acción unitaria, como se quiera. Como tal, sólo se da en Dios: sólo Él "es", en este sentido. Recordemos asimismo que los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una "re-producción" formal. Vista desde la causa, es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto, es la presencia simplemente reluciente de la causa en

²⁴⁵ HD 148.

aquél. [...] Es esencial a esta teoría de la causalidad, según vimos, admitir diversos modos de causalidad formal, es decir, diversos modos de presencia de la causa en el efecto. La presencia de Dios en las obras *ad extra* no es panteísmo»²⁴⁶. Pero la idea de Dios que maneja Zubiri en su metafísica de madurez no es la de causa primera –ya sea ésta eficiente o formal-, porque una tal caracterización de Dios no define a Dios en cuanto Dios, como ya hemos dicho. Partiendo de la realidad, Zubiri define a Dios como fundamento de la misma. Esta noción de Dios es primaria y radical respecto de la noción de causa primera. La causación es un modo de la fundamentación. Por eso dirá el filósofo en HD: «Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de Dios en las cosas».²⁴⁷

Con unos treinta y cinco años de distancia entre ellos, ambos textos hablan de la misma cuestión: todo tiene su fundamento en Dios y por tanto, Dios está presente en todas las cosas. Ahora bien, el enfoque de la cuestión es completamente distinto. Señalaré dos diferencias esenciales. Para empezar se trata de dos textos de distinta índole, ya que SSDD es un escrito que parte de la teología cristiana para sacar de ella interpretaciones metafísicas de la realidad. En cambio, el texto de HD, que es una reelaboración del curso dado en Roma en 1973 con el título «El problema teologal del hombre: el hombre y Dios», es un texto estrictamente filosófico. En este último, partiendo de la constatación de la experiencia intelectual del poder de lo real, se llega a la afirmación del fundamento último de la realidad. Pero la preocupación es la misma, a saber: explicar qué significa que toda la realidad es en Dios y que, en consecuencia, Dios está en todas las cosas, al tiempo que distanciarse con claridad de todo panteísmo. Dios: he aquí la raíz más profunda de la unidad de la realidad, ya se analice la cuestión desde la teología, ya desde la filosofía.

²⁴⁶ NHD 495-496.

²⁴⁷ HD 148.

Conviene aclarar brevemente la diferencia esencial entre este planteamiento y cualquier panteísmo. Al decir que Dios está presente en todas las cosas y que, a su vez, tanto la realidad de cada cosa real como la realidad *simpliciter* son reales en Dios, la apariencia de esta afirmación puede inducirnos a error, llevándonos a pensar que Zubiri, en el fondo, está indicando que Dios y la realidad son en esencia lo mismo. Nada más lejos de la mente del filósofo. Él mismo se preocupa de aclararlo en numerosas ocasiones.²⁴⁸ La diferencia fundamental estriba en la transcendencia de Dios. Es cierto que la fundamentalidad de Dios respecto de la realidad es presencia de Dios en las cosas, más aún, por ser presencia formal, es presencia intrínseca de Dios en las cosas. Ahora bien, esto no implica en modo alguno que Dios y las cosas se confundan, porque, aún siendo intrínseca, es también presencia transcendente de Dios en las cosas. No hay, pues, panteísmo en el argumento de Zubiri.

Por otro lado, la transcendencia de Dios tampoco debe llevarnos a pensar en la lejanía, en Dios absolutamente extraño al mundo, lo cual se resolvería en agnosticismo. Ni panteísmo ni agnosticismo. La transcendencia de Dios es «en» las cosas, no «fuera» o «más allá» de las cosas. Ser transcendente es el modo de estar Dios «en» las cosas, siendo «más» que las cosas. Por eso Dios no es «transcendente *a*» las cosas, sino «transcendente *en*» las cosas. Quizá el siguiente texto sea el lugar donde su autor precisa con mayor rigor el significado de la transcendencia de Dios respecto de las cosas: «Cada cosa en lo que es en y por sí misma, tiene en sí misma su propio fondo formal transcendente. De ahí que cada cosa nos lleva a no salir de ella misma, sino a sumergirnos más y más en ella, en su propio fondo transcendente. Estar en la cosa es estar trascendiéndola no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma».²⁴⁹

²⁴⁸ Cfr. HD 175-176, 311 y 353; PFHR 145-146, 158, 331 y 350; etc.

²⁴⁹ HD 175.

La otra diferencia esencial entre estos textos, además del enfoque, teológico en uno y filosófico en el otro, es la cuestión de la creación. En SSDD, Zubiri no tenía ningún reparo en acudir a la teología de la creación del mundo por parte de Dios, para de ahí inferir que el ser de los entes tiene en Dios su causa y por ello se da una presencia de Dios en las cosas al modo de la presencia de la causa en el efecto. En HD, en cambio, se distancia explícitamente de la noción de creación, por considerar que se trata de una verdad de fe, de un contenido de la Revelación cristiana, pero de una realidad accesible a la sola razón. Así, precisa Zubiri que decir «que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios “haga” las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Escoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón. La ultimidad fundante de Dios significa simplemente lo siguiente. En las cosas reales “la” realidades un momento físico de ellas. Y ese momento no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales».²⁵⁰ Ser fundamento de la realidad, por tanto, no implica, desde un punto de vista estrictamente filosófico, ser creador de la misma.

2. Dios, fundamento último de la unidad de la realidad

Con lo expuesto hasta aquí ha quedado claro que Dios es el fundamento de «la» realidad. Pero, precisando aún más, hay que decir que Dios es también el fundamento de la unidad constitutiva de la realidad, de que la realidad constituya una unidad transcendental. Esto ya lo hemos dicho anteriormente en varias ocasiones, pero ahora vamos a explicarlo.

²⁵⁰ HD 152-153.

Hemos llegado a la realidad de Dios por constituir éste el fundamento de las cosas reales en cuanto reales, es decir, el fundamento de la realidad de las cosas y por ende de la pura y simple realidad. Ahora bien, como hemos explicado anteriormente, la realidad es constitutivamente respectiva y en virtud de dicha respectividad constituye una unidad formal que hemos llamado «mundo». Si Dios es el fundamento de «la» realidad y ésta es constitutivamente unidad respectiva, resulta que Dios es el fundamento del mundo, esto es, de la unidad de la realidad en cuanto realidad. Por eso podemos decir, desde la filosofía, sin la apoyatura de la Revelación, que Dios es uno y único. La realidad de Dios es una y única. Una, por ser el fundamento de la unidad. Única, porque sólo hay una realidad, «la» realidad y por tanto sólo puede haber un único fundamento de la misma. «El mundo no puede ser más que uno y único. Ahora bien, Dios como fundamento del mundo no puede ser tampoco más que uno y único».²⁵¹

Recuérdese que el «mundo» no es la unidad de todo lo real, sino la unidad de todo lo real en cuanto real. Si hablamos del conjunto de las cosas reales sin atender a su momento de pura y simple realidad, entonces nos estamos refiriendo a lo que Zubiri llama «cosmos», no al mundo. En teoría podría haber distintos *kosmoi*, conjuntos o totalidades unitarias de lo real completamente independientes entre sí. Pero «la» de todos ellos sería una y única. Por eso, es metafísicamente imposible que haya varios mundos, en el sentido que nuestro filósofo da a este término. Por eso, podemos decir también desde la filosofía, que Dios es único. Dios es uno y único, pues es el fundamento de la pura y simple realidad, que es una y única.

Retomemos, una vez más, el hilo de nuestra exposición. Pretendemos mostrar que la noción ontológica de amor esbozada por Zubiri en SSDD es de importancia capital en la metafísica madura del filósofo. En SSDD afirmaba sin reservas el autor que el ser es amor. Esto es así porque Dios es amor y todo lo que es, es en Dios. La verificación filosófica de que esta afirmación teológica es verdadera, consiste en hacer ver que la estructura metafísica última de la realidad coincide con la del amor

²⁵¹ HD 167.

constitutivo del ser de Dios. Dios consiste en unidad y actividad y esta es precisamente la definición del amor en sentido metafísico, actividad unificante o unidad activa. Dejemos la actividad para el siguiente apartado. Como Dios consiste en amor que es unidad –unidad de origen, unidad de intimidad y unidad de comunicación-, así también el ser de los entes consiste en unidad, de origen, de intimidad y de comunicación, es decir, consiste en amor. En correspondencia con este planteamiento, hemos visto que la realidad, tal como la entiende Zubiri en su etapa rigurosamente metafísica, consiste asimismo en unidad de origen, de interioridad y de comunicación y que tanto la realidad como su constitutiva unidad tienen en Dios su fundamento. Como Dios, que es su fundamento, es uno, así la realidad es una. Siguiendo el esquema de SSDD, tendríamos que decir que la realidad de Dios consiste en amor, la unidad constitutiva de la realidad es, en definitiva, amor. Pero esto no lo dice Zubiri en la segunda parte de HD, porque se trata de un texto estrictamente filosófico de su etapa metafísica y decir que Dios es amor es una afirmación de carácter teológico. Sin embargo, la estructura metafísica de la que estamos hablando coincide punto por punto con la del amor en sentido ontológico de SSDD. Hay que decir, en consecuencia, que el amor está implícito en esta estructura. Habrá que acudir a otros textos, para encontrar la afirmación explícita de que Dios es amor y de que, en consecuencia, la realidad es amor. Serán textos de índole teológica. Veámoslo.

2.1. Dios es amor en cuanto unidad

En SSDD, dado el declarado carácter teológico del texto, no tiene inconveniente el autor en afirmar que esa unidad de la realidad -unidad de originación, intimidad y comunicación- es obra y efecto de la unidad en la que Dios consiste. La unidad de la realidad es relucencia de la unidad de Dios y por lo tanto, la esencia de dicha unidad es, en definitiva, amor. Dios que es uno porque es amor (*agápe*), porque es difusivo de sí, origina y fundamenta una realidad que es una porque consiste en amor

(*eros*), en actividad unificante, en *henopoíesis*. Esta cooperación de la teología y la filosofía en el esclarecimiento de la estructura íntima y última de la realidad, aun siendo enormemente fecunda y hartamente sugerente, no es permisible en un discurso argumentativo que pretenda ser estrictamente filosófico, como es el caso de HD. Por eso, en este último texto, el hilo de la argumentación se detiene en la afirmación de Dios como fundamento de la realidad y de su constitutiva unidad talitativa (cósmica) y trascendental (mundanal). No puede dar el paso siguiente, que consistiría en afirmar que esa unidad de la realidad consiste, en última instancia, en amor, porque Dios, que es su fundamento, no es otra cosa que amor. Este paso no puede darse porque la afirmación de que Dios es amor es de carácter eminentemente teológico, especialmente cristiano. Está claro que estamos hablando de la misma estructura metafísica, ya que consiste en unidad y –como veremos a continuación– en actividad. Sin embargo, el contenido revelado de la idea de Dios, el amor, debe omitirse por las razones aducidas.

No obstante, en honor a la verdad, hay que decir que el texto estrictamente filosófico que encontramos en la segunda parte de HD es el resultado de una reelaboración del curso de Roma, dado en la Gregoriana en 1973 y que estaba lleno de ejemplos de teología cristiana y católica, que el propio Zubiri retiró después para convertir la argumentación en un discurso estrictamente filosófico²⁵². Así pues, el Dios del que habla Zubiri, aun cuando omite deliberadamente declararlo, es el Dios del cristianismo, el Dios Trino y uno que consiste en amor interpersonal. Tenemos numerosos textos de teología cristiana contemporáneos a los textos filosóficos de la etapa metafísica, que nos dan el enfoque teológico de la cuestión. Si hacemos un ejercicio de síntesis del pensamiento filosófico y teológico del Zubiri maduro, obtendremos un resultado notablemente iluminador, que clarificará el sentido profundo de su metafísica. De no hacerlo así, corremos el riesgo, a mi juicio, de estar elucubrando en el vacío. Procedamos, pues, a mostrar que, a la altura de su madurez filosófica, Zubiri sigue afirmando que Dios es amor, que el amor es una estructura metafísica y que dicha estructura consiste en unidad y actividad. Eso sí, lo afirma en textos teológicos.

²⁵² Cfr. HD vii.

Dejaremos para el siguiente apartado la cuestión de la actividad y nos centraremos ahora en el carácter de unidad.

En el texto de la última parte del curso de 1968 sobre «El hombre y el problema de Dios», revisada detenidamente por Zubiri,²⁵³ encontramos la siguiente reflexión: «San Juan repite constantemente la frase “Dios es amor” (1Jn 4, 8). Y precisamente por eso, porque Dios es amor, es por lo que el hombre encuentra a Dios en Cristo, justamente por la vía del amor. El amor aquí no es un sentimiento vago. Es una estructura esencialmente metafísica».²⁵⁴

«Dios es amor» no es una frase metafórica, sino un aserto teológico con riguroso contenido metafísico. El amor es «una estructura esencialmente metafísica»: repite lo que ya había afirmado unos treinta años atrás en SSDD. Luego no es verdad que aquél escrito fuera la simple exposición de ideas de otros por parte de un profesor. Algunos toman en serio la afirmación de Zubiri en la introducción del escrito SSDD de que se trata de una mera exposición de algunos contenidos la teología de los Padres griegos. Por el contrario, hay que afirmar que, aunque es verdad que ofrece la teología de aquellos autores cristianos, la ofrece analizada, interpretada y asumida por él mismo. Aquí se ve que la noción de amor como estructura metafísica es una idea propiamente zubiriana.

Encontramos esta expresión de nuevo, más adelante, en el mismo texto: «La credibilidad de nuestra opción [por el cristianismo] se expresa pues, pura y simplemente, en la estructura interna y metafísica del amor en que personalmente consiste Dios y en que personalmente, por unidad hipostática, consiste la realidad de Cristo».²⁵⁵ Claro está, después de todo lo que hemos explicado acerca de la metafísica zubiriana, que esta estructura no constituye ya el «ser» de Dios, como se decía en SSDD, sino su «realidad». La realidad de Dios, como realidad última y fundante de «la»

²⁵³ Cf. PTHC 11.

²⁵⁴ PTHC 60-61.

²⁵⁵ PTHC 64. El añadido entre corchetes es mío.

realidad, es también el fundamento en el que el hombre –la realidad humana- está instalado. En consecuencia, todo hombre está movido por la realidad de Dios: «Todo hombre está, sépalo o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, movido por el amor interno que constituye la realidad metafísica de Dios».²⁵⁶ Veamos más concretamente en qué consiste esta estructura metafísica, para después determinar si se trata de una estructura exclusiva de la realidad de Dios o si, más bien, es una estructura de la pura y simple realidad, así como de la realidad de las cosas.

El amor en sentido metafísico consiste, como vimos en el análisis de SSDD, en unidad y actividad. El amor es actividad unificante o unidad activa, que son las estructuras metafísicas últimas de la realidad. Dejando para el apartado siguiente la cuestión de la actividad, como decía, centrémonos en el amor en cuanto unidad metafísica. «Amor» significa, en Dios, «unidad». Decir que Dios es amor, equivale a decir que es uno. Ya hemos visto que Dios es una realidad una, fundamento de «la» realidad que también es una.

Pero, ¿por qué recibe la unidad el nombre de «amor»? Porque en la teología cristiana Dios es uno y trino, notas definitorias de Dios que no son sino dos momentos constitutivos del amor en que Dios consiste. El amor exige que haya alguien que ama y alguien que es amado. Por eso, Dios es tres personas: el Padre ama al Hijo y ese amor es constitutivo de la persona del Padre, ya que Él mismo consiste en amor originante y efusivo que engendra al Hijo; el Hijo es amor recibido y revertido al Padre y del amor de ambos procede el Espíritu Santo, amor comunicado. El amor es, en Dios, actividad y unidad. Un solo amor, del que proceden las personas y que las unifica en un solo Dios. Por un lado, el amor es trinidad, ya que es la actividad efusiva –*agápe*- de la que proceden las tres personas divinas. «Y es que la actividad en que Dios consiste, esa actividad interna de procesión, es justamente efusión. Es una actividad efusiva».²⁵⁷ Dios es amor, un solo amor, que subsiste en tres personas que se aman: «el amor efundente

²⁵⁶ PTHC 80.

²⁵⁷ PTHC 182.

puede ser en cierto modo irremediable sin abdicar de ser amor, y produce las procesiones trinitarias»²⁵⁸.

Ahora bien, por otro lado, el mismo amor efusivo que tiene lugar en tres formas metafísicamente distintas, es el mismo amor por el que estas tres formas constituyen una unidad metafísica, un solo Dios. Trinidad y unidad son dos momentos metafísicos constitutivos del amor en que Dios consiste. En un curso de 1971, titulado «El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo», vuelve Zubiri sobre el tema del amor como estructura metafísica constitutiva de la realidad de Dios. Se tratan, entre otros, los temas de SSDD, pero con una terminología nueva que encierra toda la evolución metafísica que ha experimentado el pensamiento del filósofo. Las personas divinas son definidas como «suidades» y la unidad de Dios es «respectividad interna e intrínseca que constituye la trama de las procesiones trinitarias».²⁵⁹ Cada una de las «suidades» divinas está constituida por una intrínseca respectividad a las demás «suidades»: «No hay Padre si no es habiendo un Hijo. Ni hay un Padre y un Hijo si no es espirando un Espíritu Santo. Hay una interna respectividad que es consecutiva sino constitutiva de la procesualidad misma de las personas, de las «suidades» divinas en cuanto tales».²⁶⁰ «Y entre las varias personas, personalmente distintas, constituyen una sola vida personal que no es numéricamente una, pero sí tiene una unidad intrínseca de respectividad».²⁶¹

Pues bien, a mi juicio, es imposible no reconocer aquí la misma estructura que se planteaba anteriormente con relación a la realidad de las cosas y a «la» realidad *simpliciter*. Recordemos que la realidad, tanto en su momento de interioridad como en

²⁵⁸ *Ibid.* Compárese este texto con el siguiente de SSDD: «El ser de Dios, en su íntima realidad, es un amor efusivo, y su efusión tiene lugar en tres formas, metafísicamente diversas. Se efunde en su propia vida personal, se proyecta exteriormente creando las cosas, se da a sí mismo a la creación para asociarla a su propia vida personal en la deificación. Procesiones trinitarias, creación y deificación, no son sino los tres modos metafísicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los Padres griegos». El carácter trinitario es un momento del amor efusivo en que la realidad de Dios consiste.

²⁵⁹ PTHC 140.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ PTHC 144.

el de comunicación, consiste en unidad de respectividad. Por lo que atañe al momento de interioridad, esto es, a la consideración de la realidad en cuanto esencia, ésta es una unidad en virtud de la respectividad de las notas. Las notas no son primero «de suyo» y después «notas-de», sino que son «de suyo» «notas-de» las demás. Esta intrínseca y constitutiva respectividad de las notas esenciales de una cosa real es el fundamento metafísico de la unidad primaria en que la realidad, en cuanto sustantividad, consiste. Lo propio debe decirse de la realidad en lo tocante a su momento de comunicación. En cuanto transcendentalidad, la realidad de cada cosa real es constitutivamente respectiva y por eso constituye «la» realidad una unidad transcendental: el mundo o la pura y simple realidad. No es que primero haya cosas, que después se relacionan entre sí y que en virtud de dicha relación la realidad forma una unidad. Es precisamente al contrario. Las cosas reales, por el hecho de ser reales, son realidades constitutivamente «suyas» y «respectivas». Las cosas reales, por ser reales, son constitutivamente mundanales, constituyen una unidad en y desde su propia realidad.

Baste con este breve recordatorio. No es cuestión de repetir aquí todo lo dicho antes, pero creo que resulta de una claridad cristalina que la estructura metafísica íntima de la realidad, expuesta por Zubiri en los escritos filosóficos de su etapa metafísica, reproduce la estructura del amor en que Dios consiste, tal y como el filósofo la presenta en sus textos teológicos de la misma época. En Dios, la unidad estructural y constitutiva de su realidad no es otra cosa que amor, como acabamos de ver, y la unidad metafísica de la realidad reproduce la estructura de la unidad divina. Podemos decir con toda propiedad, aunque por analogía, que tanto «la» realidad como la realidad de las cosas es, en última instancia, amor.

3. Dios, fundamento último de la dinamicidad de la realidad

Ya hemos explicado que la noción primaria y radical de Dios, aquella que define filosóficamente a Dios en cuanto tal, es la de ser fundamento último de la realidad. Las

categorías «ente supremo», «causa primera», etc. no definen a Dios en cuanto Dios. Pues bien, es menester precisar que ser fundamento es, en Dios, «dar de sí realidad». «Dios no está fundamentando las cosas como una especie de espíritu subyacente a ellas; esto sería un absurdo animismo. Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí. Fundamentar es dar de sí».²⁶² Dios es el fundamento de la realidad de las cosas porque las constituye como reales, hace que sean reales. Y puesto que «dar de sí» es la definición del dinamismo estructural de la realidad, hay que decir que Dios es el fundamento de la dinamicidad de la realidad: es dinamicidad absoluta, un «dar de sí» absoluto. El resto de las realidades, en cuanto que dan de sí no de manera absoluta, sino fundada, son dinamicidad relativa, esto es, relativa al dar de sí fundante que es Dios. La dinamicidad de la realidad está fundada en Dios.

Así pues, la presencia intrínseca y formal de Dios en las cosas, de la que ya hemos hablado, es una presencia dinámica, ya que consiste en estar dándoles su realidad, haciendo que sean reales, que sean «de suyo» lo que son. A este carácter dinámico de la presencia de Dios en la realidad lo llama Zubiri «fontanalidad»²⁶³ de Dios. Dios es presencia fontanal en las cosas reales en cuanto reales. Dios es fuente de realidad porque su «dar de sí» es un «dar de sí» de la realidad misma en que Él consiste. No estamos hablando necesariamente de la creación. Ésta sería el modo en que la Revelación cristiana concretiza la fundamentalidad y la fontanalidad de Dios. Pero, teóricamente, cabrían otros modos de fundamentación de la realidad por parte de Dios.

Siguiendo con el argumento de la dinamicidad absoluta de Dios, se deriva de lo dicho que, en virtud de la fundamentalidad dinámica de Dios, la realidad es donación²⁶⁴ de Dios, porque es lo que Dios da de sí. Veremos después que la mera donación de Dios respecto de la realidad, es, respecto del hombre, donación personal, de tal manera que el la realidad del hombre se funda no sólo en que Dios «da de sí» la realidad humana, sino sobre todo en que Dios se da personalmente a él. Esto será de suma importancia para

²⁶² HD 173.

²⁶³ HD 177.

²⁶⁴ Cfr. HD 192.

entender la estructura amorosa del hombre como realidad vertida a los demás, ya que dicha versión tiene su fundamento metafísico, a mi juicio, en la donación personal de Dios a la realidad humana.

En cuanto donación de la realidad de Dios, cada cosa real incluye en sí misma la realidad de Dios. Entiéndase bien, pues ya hemos refutado todo panteísmo o animismo. Así, por ser dinámica en sí misma, toda realidad incluye formalmente en su propio dinamismo la dinamicidad absoluta de Dios. Igualmente, «la» realidad *simpliciter*, por ser realidad fundada en Dios, es real en la realidad de Dios y es dinámica en la dinamicidad de Dios.

3.1. Dios es amor en cuanto dinamicidad

Lo que venimos diciendo recuerda poderosamente a la caracterización metafísica del ser de Dios en SSDD. Allí, definía Zubiri a Dios como «*fontanalis plenitudo*». «Si queremos precisar más la índole de esta acción pura y subsistente en que Dios consiste, Dionisio Areopagita nos facilitará la respuesta. En los seres creados la unidad se despliega en un *éros* que tiende a realizar algo, su propio bien. Pero en Dios esa unidad es pura, es su propia realidad. Su *éros* es un *éros* subsistente, y como personal que es, es *agápe* subsistente. En Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y, por tanto, en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad. Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*».²⁶⁵ La actividad constitutiva del ser era, en SSDD, actividad tanto de unificación (*henopótesis*) como de efusión (*éxtasis*). Esta actividad era la definición de amor en sentido metafísico. Ahora bien, el éxtasis del ser podía consistir en salir de sí mismo para llegar a ser plenamente lo que ya se es en esencia de manera incoada –*éros*– o bien salir de sí mismo por desbordamiento, por razón de la

²⁶⁵ NHD 480.

plenitud del ser que ya se es –*agápe*-. Este era el caso de la actividad constitutiva del ser de Dios.

Así, en la etapa metafísica, el dinamismo estructural de las cosas reales, leído en la clave de SSDD, corresponde al éxtasis del *éros*, mientras que el dinamismo de Dios, como fundamentalidad y fontanalidad, al éxtasis de la *agápe*. Por eso, el dinamismo de las cosas, de las realidades sustantivas, aunque no consiste en cambiar, envuelve siempre un cambio, porque «dan de sí» llegando a ser lo ya son pero aún no en plenitud. El «dar de sí» de las realidades sustantivas no consiste en cambio, pero implica siempre un cambio en mayor o menor medida, ya que su dinamismo constitutivo se concretiza en una especie de movimiento de perfeccionamiento, en un llegar a ser. Sin embargo, cuanto más perfecta es una realidad, menos cambio implica su dinamismo y más «dar de sí» como efusión de la propia plenitud. «Podrá ocurrir en algún caso excepcional que haya un dar de sí sin ningún cambio. El caso supremo está justamente en Dios, que por ser infinito da de sí todo lo que es sin perder ni cambiar nada».²⁶⁶ Esto es así porque Dios es ya en plenitud todo lo que es, no tiene que llegar a ser. Por eso, el dinamismo constitutivo de la realidad de Dios corresponde a lo que en SSDD sería el éxtasis de la *agápe*, del ser que sale de sí por desbordamiento de la plenitud del propio ser. La plenitud del ser de Dios es lo que lo hace ser difusivo de sí y una tal difusión la caracterizamos como amor de *agápe* en sentido metafísico. Dios es amor porque se da sin medida, se da totalmente, gratuitamente. La realidad es amor porque tiende hacia su perfección, es lo que es y lo que puede dar de sí, lo que puede llegar a ser. Dos sentidos distintos, pero no separados, del amor como noción metafísica que constituye la realidad como tal.

Que el dinamismo de la realidad en EDR y el amor (*éros* y *agápe*) en SSDD correspondan, no quiere decir que sean lo mismo, ni mucho menos, ya que en SSDD estamos hablando en términos ontológicos, no metafísicos. Lo primario en aquel texto es el ser, no la realidad. Entre ambos textos median décadas de arduo trabajo para

²⁶⁶ EDR 62.

caracterizar metafísicamente la realidad de una manera adecuada. En SSDD, -como en el resto de la filosofía, por otro lado- el ser es un concepto sumamente impreciso y la actividad es constitutivo del ser, ese concepto impreciso. En EDR contemplamos ya una filosofía madurada, aunque aún en proceso de mayor maduración, con unos términos elaborados y aquilatados con precisión. Sin embargo, no deja de sorprender que esa metafísica madura y consolidada de nuestro autor siga las líneas maestras de un escrito de índole teológico-ontológica de los años treinta. No deja de ser significativo que la metafísica de Zubiri siga las líneas de la ontología del amor de los Padres griegos, lo cual nos permite hablar de una metafísica en clave de amor.

TERCERA PARTE

UNA ANTROPOLOGÍA EN CLAVE DE AMOR: EL HOMBRE, REALIDAD AMOROSA

Hemos visto hasta ahora cómo la noción metafísica de amor que Zubiri toma de los Padres griegos vertebrada en gran medida su concepción madura de la realidad, que es el núcleo de su filosofía en la etapa metafísica. Vamos a centrarnos ahora en la realidad humana en particular, para mostrar que, si ya en su metafísica, en general, el amor es una noción de primera magnitud, en su antropología, en particular, dicha noción desempeña una función verdaderamente esencial.

Conviene precisar que hablar de «antropología» no es del todo apropiado tratándose de la filosofía de Xavier Zubiri. Sería mejor hablar de «filosofía del hombre» o mejor, como lo expresa I. Ellacuría, de «metafísica de la realidad humana»²⁶⁷. Zubiri ya no hace ontología, sino metafísica y esta distinción es de suma importancia. Nuestro filósofo ha realizado durante décadas un formidable esfuerzo por definir adecuadamente los conceptos con el fin de poder hablar con toda precisión de la realidad. El gran logro de la etapa final de su filosofía es la llamada «noología», el análisis riguroso del acto de entender. Dicho análisis se dedica principalmente a mostrar que la inteligencia no es primaria y fundamentalmente *logos* –inteligencia concipiente–, no consiste en conceptualizar la realidad, sino que es ante todo inteligencia sentiente, es decir, aprehensión de realidad. Como ya se ha explicado antes, la «logificación» de la inteligencia ha llevado a la filosofía al error de «entificar» lo real, de tal manera que se hace imprescindible ahora volver a la realidad misma, a la realidad en cuanto realidad. Eso es la metafísica zubiriana: filosofía de la realidad en cuanto tal. Pues bien, en la reflexión sobre el hombre, no hay que dirigirse primariamente al *logos* del ser humano –antropo-*logía*–, sino que hay que indagar en la realidad humana en cuanto realidad, hay

²⁶⁷ *Ibid.*

que hacer metafísica del hombre. Así, esta tercera parte tratará de presentar en qué consiste según Zubiri la realidad humana en cuanto realidad, para después esclarecer en qué medida dicha realidad es una realidad «de suyo» amorosa.

En su escrito *El hombre, realidad personal*, el filósofo se propone tratar filosóficamente el tema de la realidad humana en cuanto persona, ofreciendo una noción precisa de lo que es ser persona. Para ello examina tres cuestiones fundamentales: cuáles son las realidades personales, en qué consiste ser persona y cómo se es persona²⁶⁸. Nosotros vamos a centrarnos en las dos últimas cuestiones. La primera no la vamos a tratar directamente, sino que se encuentra implícitamente fundamentando las dos últimas. Se trataría de explicar la noción de sustantividad humana y la estructura de su habitud radical, la inteligencia sentiente, lo cual, aunque es fundamental, nos apartaría demasiado del propósito de este trabajo. Lo damos por supuesto. Nos dedicaremos, como digo, a responder a las dos últimas cuestiones acerca de la persona en cuanto *realidad amorosa*, a saber: en qué consiste la *realidad amorosa* y cómo se es *realidad amorosa*.

La respuesta a la primera pregunta es rigurosa metafísica de la realidad humana (lo que hemos llamado con cierta impropiedad «antropología») y a ella dedicaremos esta tercera parte. Contestar a la segunda, en cambio, implica a mi juicio entrar de lleno en el terreno de la ética, pues se trata de explicar cómo se realiza una persona en cuanto tal y aquí entendemos la ética como la reflexión acerca de la vida buena, o sea, de cómo vivir para realizar en plenitud y a nivel existencial lo que ya somos en esencia, a nivel trascendental. A ello dedicaremos la cuarta parte de esta disertación. Seguimos así también la estructura de la primera parte de *El hombre y Dios*, en la que Zubiri ofrece una formulación definitiva y sintética de su metafísica de la realidad humana y lo hace

²⁶⁸ Cf. B. Castilla, *op. cit.*, p. 77.

respondiendo a estas dos cuestiones: *qué es ser hombre* y *cómo se es hombre*²⁶⁹. Vamos con la primera de estas cuestiones.

Al definir al hombre como «realidad amorosa», estoy afirmando que la realidad humana consiste en ser amado y amar. No se es primero hombre y después se ama y se es amado, sino que el amor es una estructura metafísica constitutiva de la esencia de la realidad humana. El hombre tiene de suyo, como nota esencial, un amor incoado que en el plano existencial se traduce en una inclinación o mejor, en una vocación a ser amado y amar. Por eso, como veremos en la cuarta parte, el hombre se realiza en plenitud si y sólo si es amado y ama. Más adelante desarrollaremos extensamente la noción de amor personal que aquí estoy empleando, pero de momento, conviene saber que me refiero al amor en el sentido de acogida del don del otro y entrega de uno mismo al otro. Para mostrar todo ello, empezaré explicando en qué consiste ser una realidad personal, según Zubiri, para después aclarar por qué la persona así definida es, a mi juicio, una realidad constitutivamente amorosa. Esto último lo haremos analizando la realidad humana como realidad «vertida» a los demás, constatando que dicha versión funda una habitud estructural: la alteridad. Versión y habitud de alteridad son ya una entrega y una acogida incoadas, como veremos, que se despliegan en entrega y acogida plenarias –amor en sentido estricto– mediante los actos en los que consiste la vida del hombre.

Capítulo I. En qué consiste ser persona

1. *El hombre, esencia abierta*

Hasta ahora, aunque hayamos mencionado aquí y allá en la realidad humana, hemos venido hablando de la realidad en general, noción que comprende todo tipo de

²⁶⁹ Con estas dos preguntas titula Zubiri los dos capítulos que integran la primera parte de *El hombre y Dios*, dedicada a *la realidad humana*.

sustantividades. A partir de aquí y hasta el final de este escrito, nos vamos a centrar en las personas. Para ello, hemos de empezar distinguiendo los dos tipos de realidad que fundamentalmente hay: las esencias cerradas y las esencias abiertas²⁷⁰. Estamos hablando de clausura y apertura de la esencia en el orden transcendental, ya que en cuanto a su talidad toda esencia es un sistema clausurado de notas. Ahora bien, en función transcendental, esas notas pueden estar integrando un sistema cerrado en sí mismo o abierto a sí mismo y a la realidad en cuanto tal. En este sentido, son esencias cerradas todas las realidades sustantivas no inteligentes: las cosas, los vegetales, los animales, etc. Zubiri las llama cerradas porque son «de suyo» única y exclusivamente aquello que son en virtud de las notas que las integran. Actúan solamente desde las notas que las configuran y en consecuencia su sistema permanece siempre idéntico, es siempre lo que ya es «de suyo».

Por el contrario, los seres humanos somos, por razón de la inteligencia, esencias abiertas. El hombre no sólo es una realidad, sino que es «animal de realidades»²⁷¹, es decir, es una realidad que aprehende lo aprehendido en formalidad de realidad, como «de suyo». El animal no aprehende realidad sino estimulación. Dicho de otro modo, el hombre es una realidad inteligente, que entiende y se entiende a sí mismo, esto es, se aprehende a sí mismo en cuanto real. Está por ello constitutivamente abierto a su propio carácter de realidad, él mismo es «de suyo» para sí mismo. Consecutivamente, no sólo actúa desde las notas que lo integran, sino que actúa desde su propio carácter de realidad y en función del mismo. Pero este actuar no es consecutivo a su constitución como sistema sustantivo, sino que pertenece al momento constitutivo del mismo. «El hombre no solamente actúa en virtud de las propiedades que tiene o en virtud de las propiedades que poseen las cosas, sino que actúa ante todo y sobre todo de una manera absolutamente real. El hombre actúa por ser y para ser una forma de realidad, es decir, con vistas a su propio carácter de realidad»²⁷². Podríamos decir que el hombre no entiende porque es hombre sino para serlo, su propia actuación lo constituye como la

²⁷⁰ Cf., entre otros muchos lugares, HD 314-315.

²⁷¹ IRE 284.

²⁷² HD 315.

realidad que es. En rigor, la actuación de la esencia abierta, sus intelecciones, voliciones, etc., se reducen a un sólo acto, que es el de configurar su forma de estar en la realidad, su ser relativamente absoluto, su Yo²⁷³.

Compárese lo dicho hasta aquí acerca de las esencias abiertas, con la definición de persona que daba el autor de SSDD: «la persona es alguien que es algo por ella tenido para ser»²⁷⁴. La persona, aquí esencia abierta, no era concebida sólo como una naturaleza, sino que era alguien, es decir, tenía que tener activamente su naturaleza, hacerla suya. Así explicaba Zubiri el significado de la noción de «existencia» según Ricardo de San Víctor y calificaba su terminología nada menos que de «maravillosa»²⁷⁵. No puede dejar de verse en la metafísica antropológica madura de Zubiri el eco de aquella metafísica activista de raíz teológica. Como cualquier otra realidad, las personas son «de suyo», pero lo son haciéndose «suyas», realizándose. Este hacerse suya no tiene nada que ver con el dominio de sí, o ser dueño de uno mismo, sino que, haga lo que haga, la persona se está haciendo suya, está actuando conforme a su propio carácter de realidad y está configurando su forma de estar en la realidad. Las esencias abiertas tienen que hacer suya su esencia, sus notas. Sin esta «suidad» no se constituyen como esencias, no tienen suficiencia constitucional. Su suficiencia depende, pues, de su hacerse y, por tanto, la realidad personal es la sustantividad dinámica por excelencia, pues su realidad consiste en actividad. Para los Padres griegos, el ser es unidad activa o actividad unitaria –y por eso el ser es amor–. Pues bien, aquí la realidad personal es un sistema, unidad esencial, que se está haciendo y un hacerse que constituye un sistema.

El hombre es una unidad activa de notas y esta actividad, decimos, no es consecutiva a su realidad, a su unidad esencial, sino que consiste precisamente en hacerse en cuanto realidad. «El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas»²⁷⁶. Los animales también tienen una forma de estar en la realidad, pero esa forma no depende de sus decisiones,

²⁷³ Cf. HD 182.

²⁷⁴ NHD 478.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ HD 69.

sino que les es dada por sus notas, está determinada por lo que ya son «de suyo». Pero el hombre es un animal de realidades, él mismo es una realidad para sí mismo, es decir, es inteligente y, por ello, abierto a sí mismo en cuanto realidad. Para estar en la realidad tiene que hacerse una forma determinada de estar en ella. Este hacerse lo lleva a cabo haciendo suyas las notas, esto es, apropiándose de sí mismo mediante la apropiación de posibilidades. Decía que el ser realidad suya, la auto-propiedad, no consiste en ser dueño de sí, sino que es algo primario, por el mero hecho de ser inteligente el hombre es «de suyo» realidad «suya». Ahora bien, por razón de esta «suidad», tiene que estar en la realidad haciéndose. «De ahí que el constructo estructural del sistema es “de suyo” no sólo lo que ya es en sí mismo, sino también lo que puede ser»²⁷⁷.

Mientras que las esencias cerradas solamente son «de suyo» lo que ya son y lo que pueden ser en virtud de sus notas, las esencias abiertas son «de suyo» también lo que pueden ser en virtud de su apertura transcendental, de su aprehenderse a sí mismas como realidad. No cabe duda de que Zubiri está hablando, en otros términos, de lo mismo que en los años treinta definía como *agápe*: «La efusión y expansión del ser personal (...) por la perfección personal de lo que ya se es»²⁷⁸. Lo que allí significa la noción de *agápe* sigue aquí presente, a saber, el dinamismo expansivo del ser personal. Así mismo encontramos presente el contenido de la noción de *éros*: el dinamismo expansivo de la realidad en general. Repasemos la cita de SSDD acerca de la *agápe*. «La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres»²⁷⁹. La «tensión natural del *éros*» corresponde al dinamismo constitutivo de toda realidad, el dar de sí aquello que la realidad es plenariamente. En cambio, la *agápe* o donación es la «efusión y expansión del ser personal» que «se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es». La persona ya es un sistema de notas clausurado, completo, perfecto podríamos decir. Esa perfección le empuja a abrirse hacia otras cosas y hacia los demás seres

²⁷⁷ SH 67.

²⁷⁸ NHD 478.

²⁷⁹ *Ibid.*

humanos. Es decir, su sistema de notas es tal que exige una efusión: hacia los demás (dinamismo de la convivencia) y hacia Dios en la realidad (dinamismo de la religación).

Si esto es así, resultará que el culmen de la realización de la esencia abierta será la donación y la entrega, la *agápe*. Hay, por supuesto, distintos modos de difusión y expansión de lo que una esencia abierta ya es, a saber, los distintos modos de inteligir, de querer y de sentir, que configuran un modo de ser, un Yo. Pero si sigue siendo válido y asumible lo que Zubiri decía en SSDD, esto es, que la expansión del ser personal es donación, tendremos que concluir, traduciéndolo al marco rigurosamente metafísico, que el dinamismo constitutivo de la realidad humana culmina en la entrega y en la comunión de personas. Es cierto que las esencias abiertas son, valga la redundancia, inconclusas. «Inconclusión no significa aquí incompleto o no acabado de hacer en sus notas. Significa que su manera de ser “de suyo” no está unívocamente determinada por la talidad de sus notas»²⁸⁰, sino que «el sistema puede realizarse *con sus notas*, pero muy diversamente»²⁸¹. Pero esta inconclusión no significa que el sistema se realice en el vacío, sino que cuenta con una precisa forma de realidad. Pues bien, la forma de realidad de un ser humano, tiene un modo de implantación en la realidad que le es propio. Si Zubiri sigue pensando que «las personas son amor en sentido estricto», entonces el modo de ser propio de las personas es la entrega consciente y libre. Esta es el modo propio de ser personal, la actividad efusiva mediante la cual una realidad personal configura su Yo, su ser relativamente absoluto. Ninguna otra forma de realidad puede donarse en este sentido, ya que para ello es necesaria la inteligencia, así como la voluntad y el sentimiento. De hecho, como veremos, el modo de funcionalidad interpersonal por excelencia es la donación–entrega²⁸².

Ahora bien, por el hecho de quedar definidas por su sistema de posibilidades, por aquello que pueden ser, las esencias abiertas quedan definidas por lo que no tienen y en este sentido son realidades carenciales, cuyo modo propio de ser es también el *éros*,

²⁸⁰ SH 67.

²⁸¹ SH 67.

²⁸² Cf. HD 203-204.

la tendencia hacia aquello de lo que se carece con el fin de lograr la propia plenitud. En consecuencia, las personas somos, por un lado, algo ya completo, perfecto en su esencia, pero por otro, estamos faltos de realización. Nos realizamos en virtud de lo que ya somos (*agápe*), al mismo tiempo que necesariamente nos realizamos para ser una forma de realidad (*éros*): somos un «ser relativamente absoluto»²⁸³, una «unidad tensa»²⁸⁴, una «unidad dramática»²⁸⁵.

Que la esencia abierta es un modo de realidad estructuralmente amoroso, no es una conjetura por mi parte, sino que el mismo Zubiri lo declara sin ambages en un curso impartido en 1971 con el título: «El problema teológico del hombre: Dios, religión y Cristianismo». Concretamente, en la primera parte del curso, bajo el epígrafe de «El hombre y Dios», explica el filósofo que, tanto Dios como el hombre son realidades personales, esencias abiertas. Y a este respecto afirma: «En el hombre la apertura consiste en religación, mientras que en Dios, como he dicho en otro lugar, consiste en donación. Ahora bien, esta apertura tiene una estructura determinada: es el salir de sí hacia otro. Es éxtasis. Y lo es tanto tratándose de Dios como tratándose de un amigo o de una persona querida. Es una salida de sí hacia otro, hacia otra persona. En segundo lugar, es una salida hacia otra persona pura y simplemente por liberalidad, es decir, sin ser forzado a ello, pues entonces no sería *αγάπη* –el amor del que habla san Juan (cf. 1 Jn, 8)–, sino que sería un *έρως*, un deseo. No es éste el caso. Se trata de un éxtasis de volición pura, en que se depone la fruición en aquello que se quiere. Y, en tercer lugar, la fruición se depone no sólo en aquello que se quiere, sino por aquello que se quiere. (...) Ahora bien, el éxtasis de la pura volición es lo que metafísicamente constituye el amor. Sólo Dios tiene éxtasis absoluto de pura volición. Sólo Él es el amor absoluto. En el caso de una realidad sustantiva personificada, como es el hombre es un amor que real

²⁸³ Cf. HD 58, etc.; IRE 213 y otros.

²⁸⁴ NHD 497.

²⁸⁵ NHD 464.

y efectivamente se abre en su relatividad al amor absoluto, en una *αγάπη* en la que real y efectivamente va a constituir su propio ser sustantivo.»²⁸⁶

La cita es larga, pero su densidad y riqueza de contenido justifican su extensión. En primer lugar, considero importante destacar que se trata de un curso de 1971, es decir, que representa con toda validez el pensamiento de nuestro autor en su época rigurosamente metafísica. Con ello, se despejan las dudas que pudiera haber albergado el lector de la presente investigación, sobre la legitimidad de extrapolar contenidos de SSDD a la reflexión madura de Zubiri: él mismo afirma claramente, a la altura de 1971, que la apertura esencial de la realidad humana posee la estructura del amor.

En segundo lugar, nos ofrece un dato de primera magnitud sobre la índole de la esencia abierta, a saber, la apertura implica éxtasis amoroso. Esto es importante porque la expresión «esencia abierta» puede dar lugar a interpretaciones diversas. «Abierta» podría interpretarse como «indeterminada», «vacía», «sin orientación determinada». Nada de eso. Que el hombre sea una esencia abierta no significa que cualquier contenido que éste elija en sus actos haga justicia de igual modo a su constitución metafísica. Es cierto que una tal apertura es susceptible de ser orientada libremente en cualquier dirección: amor o egoísmo, respeto al prójimo o abuso del mismo. Sin embargo, no cualquier conducta responde con igual adecuación a la esencia humana, sino que sólo el amor es la actitud perfectamente adecuada al ser humano. Es más, no cualquier noción de amor, sino concretamente el amor de *agápe*, de donación libre de sí al otro.

En tercer y último lugar, juzgo relevante subrayar que dicha apertura consiste en el hombre, ante todo, en religación, mientras que en Dios consiste en donación. El hombre es una esencia abierta por razón de su inteligencia. En virtud de la misma, está el hombre de modo irrefragable «en» la realidad, constitutiva y formalmente religado al

²⁸⁶ PFHR 253-254.

poder de lo real, ya que inteligir no es otra cosa que el físico «estar en» la realidad.²⁸⁷ Como ya se ha explicado, Dios es el fundamento de la realidad y por tanto, al estar religado a la realidad, el hombre se encuentra *eo ipso* religado al fundamento de la misma. Por otro lado, el fundar de Dios respecto de la realidad consiste precisamente en «dar de sí» realidad, por lo cual la realidad es donación. Así, el carácter primario de la esencia abierta es, en el hombre, estar abierto, más aún, religado a la donación de Dios. Así pues, hay que decir que, antes que amor en sentido de salir de sí para donarse libremente al otro, la estructura de la apertura del hombre consiste en acogida de la donación de Dios. Hay pues una primacía metafísica de la acogida del don con respecto a la salida de sí en para donarse a otro. El éxtasis de amor de *agápe* por parte del hombre es, pues, consecutivo a la *agápe* de Dios. En conclusión, podemos decir con toda propiedad que el hombre, en cuanto esencia abierta, posee una estructura metafísica determinada que lo convierte en una realidad constitutivamente amorosa. Amorosa en un doble sentido: la apertura metafísica que lo define consiste en ser amado (ser receptor de la donación por parte de Dios) y amar (salir de sí mismo para darse al otro por liberalidad, como consecuencia de la donación recibida). La realidad humana es para Zubiri, no cabe duda, una *realidad amorosa*, que consiste en ser amada y amar, exactamente en este orden metafísico.

Sigamos con la explicación de lo que es la persona por razón de su estructura de esencia abierta. Por estar abierta a su propio carácter de realidad, la esencia abierta no sólo es «de suyo» sino que es una realidad «suya». La «suidad» es el carácter que determina una esencia como abierta. Es, por tanto, un carácter de la forma de realidad, por un lado, que determina el modo de realidad, por otro. Hasta aquí hemos hablado de forma y modo de realidad, sin explicar lo que Zubiri entiende por tales²⁸⁸. Vamos a exponerlo brevísimamente ahora, con el fin de que se entienda lo que sigue acerca de la «personidad» y la «personalidad». Todo lo real tiene un momento talitativo, que consiste en tener tales notas reales, y un momento transcendental, que es el momento de realidad propiamente dicho, el tener forma y modo de realidad. La forma de realidad de

²⁸⁷ Cfr. IRE 23 y 162.

²⁸⁸ Para la brevísima explicación que sigue, Cf. HD 22-23 e IRE 210-211.

una sustantividad es lo que esa sustantividad ya es «de suyo», es el sistema como unidad constituida, vista no desde el contenido de sus notas, sino desde el momento de realidad, desde el nivel transcendental. Cada cosa real es una forma de ser real. El modo de realidad, en cambio, es el modo en el que esa forma de realidad se implanta en la realidad. El modo de realidad de las cosas inanimadas es «mero tener en propio»²⁸⁹ sus notas. El de los animales es sentir y sentirse: a este modo de realidad lo llamamos vida y consiste en autoposeerse. El hombre tiene un modo de realidad más profundo: se posee en cuanto realidad, por razón de su inteligencia, es «suidad» real. A este modo de realidad propio del hombre lo llamamos persona. Mi forma de realidad es la realidad concreta en que consisto, mi modo de realidad es ser persona. La «suidad» es lo que hace que una realidad sea persona y el hombre es «suidad» –realidad suya- en virtud de su inteligencia. Así pues, lo que hace del hombre una persona es precisamente la inteligencia. Explicaré la noción de «suidad» aplicada a la persona en el siguiente apartado.

2. Personidad y personalidad

Retomemos el término «suidad». Como se ha explicado páginas atrás, Zubiri utiliza el término en sentido amplio para referirse a cualquier realidad.²⁹⁰ Decíamos que un momento constitutivo de la transcendentalidad es la «respectividad». La realidad de una cosa real es formalidad abierta, tanto a otras realidades y a la realidad *simpliciter*, como a su propio contenido real. Así, la respectividad tiene dos sentidos, a saber, respectividad remitente –en función de la apertura de todo lo real a «la» realidad- y respectividad constituyente –la referida a la apertura del momento de realidad de una cosa a su contenido-. Por razón del primer sentido decimos que la realidad, toda realidad, es «mundanal»; por razón del segundo, cada cosa real es realidad «suya». La

²⁸⁹ IRE 211.

²⁹⁰ Cfr. en este mismo trabajo la segunda parte, cap. II, aptdo. 1.3.2.

formalidad está abierta «a» su contenido. Es, por tanto, respectiva a su contenido, de tal manera que hace de ese contenido un contenido real, lo constituye en «realidad», lo «reifica». Más aún, hace que sea «su» realidad. El contenido «reificado», la cosa real, no es realidad sin más, sino realidad suya. La formalidad de realidad no sólo «reifica» al contenido, sino que lo «suifica». Por lo tanto, en este sentido, toda realidad es realidad «suya», consiste en «suidad».

Sin embargo, en sentido estricto, la «suidad» es la característica específica de las esencias abiertas, lo que define a las realidades personales como tal. Y es que la persona es realidad «suya» en un doble sentido: es «de suyo» -como toda realidad-, pero además, en virtud de su inteligencia, esa «suidad» es nuevamente «suya». Repito: toda realidad es suya, pero la persona, por ser inteligente, está abierta a su propio carácter de realidad, de tal manera que su «de suyo» -su realidad- es además «suyo». Toda realidad está constituida en apertura a sí misma, decíamos, y en virtud de esta respectividad que Zubiri denomina «constituyente», toda cosa real es «suya». Pero es que, en la persona, esta apertura se «duplica», podríamos decir, por razón de su inteligencia, ya que la inteligencia no es otra cosa que apertura a lo real en cuanto real. Como toda realidad, la realidad humana tiene unas notas que la constituyen «de suyo», pero a diferencia de las demás realidades, las tiene como suyas. El hombre, por ser inteligente, es «suidad reduplicativa». «El hombre no es solamente algo que se posee, algo *autós*, sino que es *autos* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El simple *autós* consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autós* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. Se pertenece así mismo como realidad: es *persona*. Persona es formal y reduplicativa suidad real»²⁹¹.

El sentido estricto del término «suidad» tal y como lo acabamos de explicar es el que Zubiri adoptará en el último texto que revisó y corrigió antes de morir. En la

²⁹¹ IRE 212.

primera parte de HD, el filósofo aplica el término «suidad» sólo a la realidad de la persona. «El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser «suyo». Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen *de-suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*».²⁹² Pues bien, precisamente es la «suidad» la que constituye al hombre como persona, es por tanto la razón formal de su «personeidad». Esta es la definición definitiva de persona a la que llega Xavier Zubiri después de años de indagación. Sería interesante profundizar en la aportación zubiriana a la construcción del concepto de persona en la historia de la filosofía, pero es evidente que no es este el lugar de hacerlo.²⁹³ Baste aquí con enunciar lacónicamente que «suidad» y «personeidad» son, en definitiva, sinónimos²⁹⁴.

Veamos ahora qué es, pues, la personalidad. «Si llamamos *personeidad* a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que *suya*, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos»²⁹⁵. Decíamos antes que la persona es un modo de realidad que, por su propia estructura interna, exige el realizarse. Es ya algo, pero ese algo tiene que ser tenido por ella activamente, tiene que actuar en cuanto a su propio carácter de realidad, no sólo por ser una determinada forma de realidad, sino sobre todo para ser una forma de realidad. Pues bien, lo que ya es de «suyo» es persona en el sentido de personeidad, y la realización de lo que «de suyo» puede ser es la personalidad.

El desarrollo de la personalidad se lleva a cabo en los actos del sistema sustantivo, de la realidad personal. En esos actos, concretamente en sus voliciones, la persona va apropiándose de posibilidades y cobrando así una determinada figura de

²⁹² HD 48.

²⁹³ Resulta enormemente esclarecedor a este respecto el estudio de Blanca Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, especialmente las páginas 29-73.

²⁹⁴ Blanca Castilla y Cortázar, *op.cit.*, p. 165.

²⁹⁵ HD 49-50.

instauración en la realidad, un modo de ser, una personalidad. Pero los actos personales no se agotan en las voliciones, sino que también las intelecciones, los sentimientos e incluso el desarrollo psico-orgánico, va constituyendo la personalidad del hombre²⁹⁶.

Por razón de la distinción entre personeidad y personalidad, Zubiri puede afirmar que la persona es siempre el mismo sin ser nunca lo mismo. «Si se es siempre *el mismo* por razón de la realidad personal, no se es nunca *lo mismo* por razón de la configuración que el hombre recibe de esos actos que transcurren a lo largo del tiempo»²⁹⁷. Ahora bien, esta figura que el hombre va cobrando a lo largo de su vida, no es un añadido accidental o adventicio al núcleo esencial, sino que es la propia forma de realidad la que se va haciendo en la personalidad. La persona no puede ser sino realizándose; su realidad es realización. Y esa realización refluye en la propia personeidad. Mi modo de ser revierte en mis estructuras esenciales. Por eso decía Zubiri que los actos personales configuran la personalidad, no en tanto que tales actos, sino en tanto que en ellos se modela la personeidad²⁹⁸. De ahí que la personalidad o modo de ser no sea sólo el conjunto de actos del sistema sustantivo humano, sino la cualidad que estos actos imprimen a la realidad que los ejecuta, a la persona misma²⁹⁹.

Conviene precisar que personeidad y personalidad no son dos estratos de la persona, sino dos momentos de ella. Podríamos decir que la personeidad es el momento esencial, mientras que la personalidad constituye el momento existencial. Aunque para ser más exactos, emplearemos la expresión de nuestro filósofo: «la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana»³⁰⁰.

Podría desarrollarse mucho más a fondo la distinción entre personeidad y personalidad, dado que el mismo Zubiri le dedica numerosas páginas en SH y vuelve

²⁹⁶ Cf. SH xx.

²⁹⁷ SH 136. Cf. también EDR 224-225.

²⁹⁸ Cf. HD 49-50.

²⁹⁹ Cf. SH 113.

³⁰⁰ HD 51.

una y otra vez sobre el tema en sus obras principales de madurez. Pero vamos a detenernos aquí, dado que estas dos nociones aparecerán con frecuencia a lo largo de los párrafos que siguen y en ellos irá siendo completada su explicación.

De manera muy sucinta, hemos expuesto en este capítulo en qué consiste ser persona según la metafísica de Xavier Zubiri en su etapa más madura. Analizado la índole de la persona como esencia abierta, hemos constatado que esta su apertura esencial implica metafísicamente el éxtasis amoroso, en el sentido de *éros* y *agápe*, como dinamismo constitutivo de la realidad humana. Asimismo hemos explicado que esta realidad estructural e intrínsecamente amorosa que es la persona humana, es «personidad» que se despliega en una determinada personalidad a través de sus actos. Más adelante veremos que, puesto que la personidad es una realidad intrínsecamente amorosa, los actos en los que se despliega su personalidad, si quieren hacer justicia a lo que la persona es, deben orientarse en el sentido de la donación amorosa al otro. Pero esto lo trataremos en el capítulo de ética. En el capítulo que sigue veremos más detalladamente cómo el modo de realidad del hombre, su «personidad», se configura efectivamente como *realidad amorosa*, una realidad religada a la donación y orientada a la entrega, que se despliega en un *ser amado y amante*. De este modo podremos reafirmar y reformular, desde la madurez del pensamiento zubiriano, la idea de que «las personas son amor en sentido estricto».

Capítulo II. Realidad humana, realidad amorosa

Estamos explicando qué es ser una *realidad amorosa*. Insisto en indicar, casi machaconamente, los pasos que voy dando, porque es fundamental que se entienda el hilo conductor que nos lleva de un punto a otro y cuál es la finalidad que perseguimos, la meta hacia la que nos dirigimos a través de toda esta argumentación. Decía que para explicar qué es ser una *realidad amorosa*, hay que precisar primero qué es una realidad

personal y mostrar después por qué la persona es una *realidad amorosa*. Hasta aquí hemos desarrollado de manera sucinta o mejor, telegráfica, qué es ser persona y hemos apuntado ya que la misma estructura abierta de la realidad personal implica el éxtasis amoroso, la salida fuera de sí para donarse. Entremos a mostrar ahora, de manera más detallada, por qué para Zubiri la realidad personal es, en cuanto realidad, una *realidad amorosa*.

Las personas vivimos en sociedad, interactuamos unas con otras, nos influimos recíprocamente, etc. Pero eso no es lo radical, sino algo vivencial, derivado. Lo fundamental es la realidad personal y es en esa fundamentalidad donde se enmarca la versión a los demás, en la que se enraíza una determinada habitud, por razón de la cual afirma Zubiri que el hombre es una realidad social. «El hombre tiene este carácter “de suyo”, es decir la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-orgánica. Pero esta estructura de mi *realidad* psico-orgánica determina una dimensión de mi *realidad sustantiva* (...): es la *comunalidad* del ser humano, del Yo»³⁰¹. Es muy importante recalcar que la socialidad no es cuestión de vivencia, sino de la realidad en cuanto realidad. La comunalidad del ser, vivir en sociedad, es un momento derivado. El hombre no es social porque siempre vive y necesita vivir en sociedad, sino precisamente al revés. Insisto en la importancia del momento fundante³⁰². No obstante, para mostrar la índole física y real de la versión primaria, partiremos de la vida, para luego penetrar en la raíz de la cuestión, esto es, la realidad.

³⁰¹ HD 67.

³⁰² Zubiri insiste en ello una y otra vez desde los escritos de su etapa ontológica. Es la realidad humana, la propia estructura de la persona en tanto que abierta hacia el otro y en tanto que «contiene» dinámicamente al otro, como veremos, la que posibilita de raíz la convivencia efectiva. La estructura constitutiva de la alteridad «es el sentido de toda posible comunidad entre hombres: una relación que no se funda en la vida, ni recae sobre ella, sino tan sólo en la personalidad misma» (NHD 502). Desde el nivel actual de la metafísica zubiriana habría que decir que se funda en la realidad personal en cuanto tal y no en la vida, ni en el ser de la persona.

1. La versión a los demás³⁰³

Es una cuestión, como decía, de versión real y física, no primariamente ni meramente vivencial. Los otros intervienen en la vida del niño antes de que este tenga vivencia de ellos. Es una constatación: los hombres estamos vertidos a los demás. Como cualquier animal, el hombre, al nacer, se encuentra vertido a otro que satisface su necesidad de nutrición y amparo: a esto lo llama Zubiri *ayuda*³⁰⁴. Su propia actividad le lleva a buscar a los demás, pero el encuentro depende de que éstos acudan, viene del otro no de uno mismo. Pero en el caso del hombre esta tendencia a buscar ayuda es sentida intelectivamente. Por ser inteligencia sentiente, el hombre está constitutivamente abierto a las cosas; precisamente por sentir intelectivamente la necesidad del otro, el hombre está constitutivamente abierto al otro. «Otro» en sentido amplio e impreciso, aún no se ha dicho nada de que esos otros sean otros hombres.

Esta primaria versión está en la línea del *éros*, ya que es tensión hacia el otro para que colme mis carencias, es fruto de la necesidad. La diferencia entre esta tendencia humana y la misma tendencia animal, es que el *éros* humano es «real», es decir, es aprehendido como de suyo. No es un mero estímulo, sino una necesidad real, sentida intelectivamente. Por esta razón, a medida que la inteligencia del niño se vaya desarrollando, irá adquiriendo una capacidad cada vez mayor de mediatizar

³⁰³ Para la exposición de la socialidad humana en los párrafos que siguen me he basado fundamentalmente en *El hombre, realidad social* en SH 223-341. Aunque se trata de la transcripción de un curso de 1953-54 y por lo tanto no pertenece estrictamente al nivel de plena madurez del autor, es un texto cuyos contenidos «no disonaban y menos contradecían lo que fueron sus planteamientos definitivos» y que tienen la riqueza añadida de tratar ese tema como «nunca más lo trató Zubiri con esa extensión», tratándose precisamente de «puntos esenciales (*la realidad social del hombre, la realidad moral*), que en ese curso habían sido largamente desarrollados no como problemas de la ética o de la sociología sino formalmente como problemas de la antropología» (SH xv-xvi). Y eso es lo que nos interesa aquí, la pura y simple metafísica de la realidad humana. Lo que aquí se expone por extenso se encuentra tal cual sintetizado en HD 62-68, páginas pertenecientes a la primera parte, la cual el autor había dejado «conclusa y revisada» (HD i). Además, este curso de los años cincuenta, nos muestra que el tema que estamos tratando y que hunde sus raíces en las reflexiones del autor durante la década de los treinta, no desaparece en la etapa de maduración para volver a aparecer subrepticamente al final, en *El hombre y Dios*. Antes al contrario, es una cuestión que permanece continuamente en la mente de nuestro filósofo, que se encuentra en el trasfondo de su producción estrictamente metafísica, como lo muestran SE y EDR, entre otras, que se desliza incluso en IRE y que florece plenamente al final de su pensamiento en HD.

³⁰⁴ Cf. SH 234.

intelectivamente la respuesta a esta necesidad: comer, beber, copular, defenderse. Así, el hecho de necesitar a los demás, modulado por la intelección, la volición y el sentimiento –estructuras del *animal de realidades*–, se convierte en una posibilidad de tender hacia el otro con un movimiento libre de donación personal. Del mismo modo que la libertad humana no surge de la nada sino que es consecutiva a las tendencias; es más, las tendencias mismas, por su inconclusión, exigen la libertad,³⁰⁵ así también el amor personal hacia el otro y la comunión de personas no flotan en el vacío, sino que son consecutivos a esta primaria versión física y real hacia los demás y me aventuraría a decir, son exigidos por el carácter insatisfactorio de toda respuesta impersonal a la necesidad de los demás que cada hombre siente.

Los demás están en la realidad del niño configurándolo psicobiológicamente. Luego los demás no son otros en tanto que otros, no son análogos a mí, sino al revés: me van haciendo física y realmente como ellos. Hay una versión física del animal humano a los otros animales humanos. Versión física porque arranca de estructuras biológicas y porque físicamente los otros están en mí. Por un lado, sus acciones –nutrirme, ampararme, etc.– están en mí por sus efectos –crezco en peso y estatura, sobrevivo a los peligros, etc.–. Por otro lado, están en mí porque están interviniendo de manera constitutiva en mi vida: vivo y soy como soy en virtud de su intervención.

Versión real en cuanto que real, porque mi apertura y la intervención de los demás en mi vida van cobrando el carácter de algo que emerge de la inteligencia sentiente: los otros están ya en mi vida configurando la realidad de ésta. «Se va poseyendo el niño a sí mismo en función de esos ingredientes formales que constituyen parte de su vida. No es cuestión de vivencia, es cuestión de realidad»³⁰⁶. La primera intelección del niño es sentir a su madre. Es un sentir intelectual, es la primera aprehensión de realidad. El niño se siente a sí mismo en la medida en que siente el encuentro con la madre. La propia realidad está constitutivamente configurada por la realidad de los demás. Pero los demás no son todavía «otros» sino una realidad humana

³⁰⁵ Cf. SH 145.

³⁰⁶ SH 238.

imprecisa que está ya formando parte de la tempranísima vida del niño en forma de venida: es lo humano *que me viene de fuera*. La realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda la realidad mía. Y precisamente la realidad humana está formando parte de mi realidad y está configurando mi realidad humana. Esta versión primaria a los demás tiene, por tanto, la forma de una donación. Lo humano me es dado y eso que se me da configura mi realidad y, por tanto, configurará mi ser, mi modo de estar en la realidad. Así pues, soy en cierto modo lo que me dan, la donación de realidad que recibo. La versión a los demás no es cuestión de analogía ni de proyección, sino una estructura física y real constitutiva de lo humano en mi vida.

Progresivamente, esta realidad imprecisa va cobrando forma en la medida en que la inteligencia sentiente se va desarrollando y va configurándose así la alteridad. Primariamente, los demás no son otros, sino factores de lo humano que determinan mi vida. A partir de la forma primaria de lo humano que configura mi vida se plantea el problema de la alteridad del hombre, de quiénes son los otros. En primer lugar, el niño percibe unos objetos que representan los agentes de lo humano en su vida: su madre, su padre, etc. Éstos producen una modificación de estados en el niño que organizan patrones de respuesta: movimientos, gestos. A estos gestos, aquellos agentes responden a su vez con gestos y se convierten en un núcleo de realidades acotadas, semejantes entre sí, y que no son otros en sentido pleno, sino que son otros que son *míos*. Este es el primer grado de alteridad. «Estas otras cosas no son *alter*, no son otras en la plenitud del vocablo. Tan no son otras, que son *mi* padre, *mi* madre, otros que son *míos*: es el mínimum de alteridad»³⁰⁷.

En segundo lugar, el «mí» se convierte en «yo» y entonces los demás son otros como yo. Por último, aparece la forma radical de alteridad, el otro como otro, en cuya interna estructura no me es dado entrar: el otro que yo. Este progresivo descubrimiento del otro es debido a la inteligencia sentiente, en virtud de la cual, el hombre está, en

³⁰⁷ SH 242.

cuanto realidad, vertido inexorablemente a la realidad de los demás. La versión marca, por tanto, no la vida ni el ser del hombre, sino su momento constitucional, su personidad: ser persona es estar realmente vertido a la realidad de los demás y esta realidad queda en la intelección sentiente de tres modos: los otros que son míos, los otros como yo y los otros que yo. Desde la triple forma de alteridad en que la versión es real, es decir, intelectivamente sentida, vamos a plantear la explicación de la habitud de alteridad y de la real socialidad humana.

2. La alteridad: la versión a los demás es versión a los «otros»

La socialidad humana, por ser real, se articula por razón de los distintos modos en los que los demás quedan en impresión. Según estos modos tenemos distintos niveles de vivencia de la socialidad. Pero ahora, no nos interesa todavía la vivencia, sino la estructura real de la alteridad, que permite los distintos modos de convivencia. Por un lado, en tanto que los demás sean aprehendidos como «el otro que yo», cada uno está en la realidad como «cada cual». «Esto no obsta, sino al revés implica que formalmente cada cual esté referido a los demás, porque de lo contrario no habría nadie respecto de quien ser cada cual. Esto no es una sutileza conceptual; en ello se plasman dimensiones muy profundas de lo que suele llamarse la realidad social, por ejemplo, la amistad, el respeto moral por las personas»³⁰⁸. Las dimensiones pertenecen al ser y de ello hablaremos más adelante. De momento nos interesa destacar que la «cadacualidad» es el modo de quedar una realidad personal en la intelección y sobre esta realidad se fundamenta un modo de ser determinado, como veremos. Por otro lado, en tanto que los demás sean aprehendidos en la forma de «otro como yo», cada uno está en la realidad como uno más, como un mero individuo dentro de una pluralidad cualitativamente homogénea. En ello se plasma la vida colectiva, que en nada se parece a la amistad y muy poco tiene que ver con el amor en sentido estricto.

³⁰⁸ SH 246.

En el desarrollo de la alteridad, descubierta en virtud de la inteligencia sentiente progresivamente como otros que son míos, otros como yo y otros que yo, está fundado el progreso personal del *éros* a la *agápe*. Esto pertenece al orden del ser personal, que es un momento de la realidad personal. Apuntaremos aquí brevísimamente algunas consecuencias que tiene la realidad de la alteridad con respecto al Yo, como un anticipo de lo que después expondremos. El otro es primariamente *mío*, es algo que necesito, es objeto del *éros*, del amor natural o tendencia hacia la propia plenitud. En un segundo momento, el otro es como yo, es decir, alguien que tiene necesidades como las mías, que comparte mi *éros* y con quien puedo compartir las posibilidades de satisfacción de esas necesidades. Ahora bien, sólo en la medida en que el otro es aprehendido en alteridad radical, en tanto que otro que yo, se da la distancia necesaria para poderme donar a él. En el contexto de la colectividad no es posible el amor personal en sentido estricto, puesto que el otro no tiene la condición de alteridad radical, no es de suyo otro en sentido pleno, sino, valga la expresión, una proyección del yo. Mas al aparecer otro como distinto que yo, opuesto y que reposa sobre sí mismo, se hace posible «la creación de un ámbito efusivo dentro del cual y sólo dentro del cual, puede darse el otro como otro».³⁰⁹ Esto es lo que Zubiri entiende como *agápe* en el sentido constituyente de la realidad de la persona. Esta creación del ámbito de alteridad radical posibilita el amor en el sentido de relación consecutiva a dos personas, de acto de volición y de intelección, de afección sentimental y de hábitud. La progresiva formalización de los demás está, pues, intrínsecamente conectada con la personalización del amor.

La distinción de estos dos niveles de alteridad, uno profundo –otro que yo– y otro superficial –otro como yo–, constituye una contraposición que presupone una línea previa dentro de la que se da dicha contraposición: la versión física a los demás. Esta versión es la raíz constitutiva del nexo entre las personas y, por tanto, la realidad sobre la que se monta toda posibilidad de amor personal. ¿En qué consiste y cuál es la índole de ese nexo? Si el hombre es una *realidad amorosa*, dilucidar la naturaleza del nexo que es condición de posibilidad para el amor, será una tarea de suma importancia. Zubiri

³⁰⁹ NHD 502.

determinará que ese nexo tiene la estructura de una habitud. Pero antes va a examinar otras posibles estructuras, que han sido ensayadas por algunos clásicos.

3. El nexo social no es un concepto sino algo real y físico

El hombre, por ser persona y como tal estar vertido, queda conectado, por así decir, a los otros. Pero ¿cuál es la estructura de esa conexión? Se han ensayado distintas respuestas a lo largo de la historia del pensamiento social. Zubiri las clasifica todas en dos posturas³¹⁰.

Primero examina la opción de considerar el nexo social como estatuto. Por su versión a los demás el hombre se halla en un estado, sobre el cual se estatuye por un pacto ese nexo que se llama lo social. ¿En qué consiste ese estado? Encontramos dos respuestas clásicas: Rousseau y Hobbes. Sus propuestas son de sobra conocidas. La interesante crítica que Zubiri les dirige es que ambos parten de tres supuestos: 1) lo natural son los individuos; 2) el nexo es siempre una conexión entre individuos; 3) esa unión es obra de una razón y de una voluntad. Pues bien, estos tres supuestos son falsos, ya que, en primer lugar, desde la perspectiva de la primacía de la realidad respecto al ser, los hombres que forman una sociedad no intervienen en ella como individuos sustantivos y sustantivos, sino modalizados como cada cual. En el cada cual, como ya se ha dicho, está implicada la referencia constitutiva a los demás. La sustancia no implica respectividad, la mónada –el cada cual– sí.

En segundo lugar, no hay nexo sin una línea previamente determinada, que dé homogeneidad a las cosas que se conectan. Para que pueda haber unión con los demás hombres, el hombre se encuentra ya en unidad primaria con ellos. Esta unidad primaria

³¹⁰ Resumo a continuación lo expuesto por Zubiri a propósito de *el fenómeno radical de la convivencia* en SH 246-255.

con los demás, en el caso del hombre, esencia «filética», es unidad con los demás de su especie. La versión se da sólo dentro del *phylum*³¹¹. Bien mirada, la versión enraizada en la constitución filética es parte de la radicalización metafísica de la estructura de comunicación que Zubiri atribuía a la articulación de la estructura metafísica última del ser en SSDD y sobre la que pivotaba allí la afirmación de que Dios es amor y de que las personas son amor. De esto ya hemos hablado y sería excesivo redundar aquí sobre el tema.

En tercer lugar, la unidad primaria no es uso de la razón ni de la voluntad. Es un estadio primario y anterior: es cuestión de inteligencia. La razón no es sino un uso de la inteligencia. Por tanto, el carácter primario y formal, radical, del nexa entre los hombres no es una unión sino una unidad natural. Lo natural de la sociedad, no consiste en que los individuos se unen, sino en la unidad previa que se da entre ellos como versión primaria, anterior a todo acto de voluntad de socialización. Unidad consigo mismo, unidad de origen y unidad con los demás es lo que constituye la estructura metafísica última del hombre. Y esto no es un concepto, sino una cuestión de aprehensión primordial de realidad.

Después de haber examinado y criticado la concepción del nexa como estatuto, Zubiri procede al análisis de otro concepto: la consideración del nexa como colaboración. En este sentido, afirmaba Durkheim que la sociedad nace de una colaboración en relación al trabajo. Ciertamente, el nexa es de carácter biológico en su raíz, como en las mal llamadas «sociedades» animales, en las que lo social no es un estatuto, algo establecido, sino consecuencia de una condición biológica (es el caso, por ejemplo, abejas). Sin embargo, en el reino animal, cada componente de la «sociedad» trabaja por sí, dependiendo sólo de su propio organismo, aunque el resultado de esa labor converge con los demás. La convergencia es aquí un resultado, no lo principal. En la colaboración humana, por el contrario, uno trabaja no *por* su condición biológica,

³¹¹ Cf. HD 65.

sino *para* los demás, proponiéndose a los demás en tanto que otros. En la sociedad humana lo social es principio y no simplemente resultado.

Quedan así desmontadas las dos concepciones de lo social como estatuto y como colaboración laboral. Y son desmentidas precisamente por eso, porque son concepciones y no realidades. Son fruto de la inteligencia concipiente. Si vamos al nivel radical, al de la inteligencia sentiente, constatamos que «el nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida»³¹². Cuando el niño ejecuta su primera intelección se encuentra con que esa unidad está ya dada (necesidad–ayuda). Por eso, el carácter primario donde es menester encontrar la índole radical de lo social es la inteligencia sentiente. Ahí es donde se nos revela el nexo, la socialidad, como habitud.

El hombre, por su versión radical a los demás y por la inteligencia sentiente, queda *real y efectivamente* ante lo humano como realidad: a esto lo llama Zubiri *vinculación*³¹³. La realidad del hombre en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. El fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás es una unidad real. El hombre es de suyo *vinculable* y *vinculado*. El hombre, con esta realidad primaria que le es propia, su radical vinculación con lo humano en cuanto que real, tiene que hacer su propia realidad. Sobre la vinculación primaria con la realidad de los otros que son *míos*, se articula la posibilidad real de una unidad de tipo superior con los otros que yo. El fenómeno radical de la unidad entre una necesidad y una ayuda, da paso a la unidad entre autoposición inteligente y donación libre al otro. Si al principio de la vida inteligente del niño, los demás son algo que necesito para llegar a autoposeerme, conforme va madurando la persona, los demás se van convirtiendo, cada vez más, en otros que yo a quienes me puedo donar en virtud de mi capacidad de autoposición reduplicativa (ser en propiedad

³¹² SH 252.

³¹³ Cf. SH 253.

como realidad en virtud de la inteligencia) y autodefinición (apropiación de mi realidad mediante la volición).

El *vínculo efectivo* le es dado por los demás, en virtud de la vinculación primaria. Los vínculos efectivos con los que el hombre realiza su vida y va construyendo su propia realidad son un don que los otros le otorgan, pues aunque él está vinculado por su primaria versión a los demás, el vínculo efectivo sólo se da si el otro acude, no puede obtenerse si el otro no viene a vincularse. Estos vínculos que van configurando mi personalidad, mi modo de estar en la realidad, son pues algo añadido a mi estructura metafísica. Pero algo añadido a algo que es una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Luego, el ser humano, físicamente vinculado a los demás por una unidad primaria, real y física, realiza su plenitud en la acogida de los otros como dones que le son dados y a los cuales se dona libremente. O lo que es lo mismo, el hombre, en cuanto a su figura de realidad (personalidad), alcanza su plenitud mediante la *agápe*, porque consiste formalmente en *agápe* en cuanto a su forma de realidad (personeidad). La personeidad, constituida por la vinculación o unidad primaria, se realiza en una personalidad amante. Tanto es así, que la vinculación «es un nexo realmente físico, por el que el hombre se encuentra realmente disminuido cuando le falta su término»³¹⁴, cuando le falta el otro a quien vincularse efectivamente o, como diremos más adelante, alguien a quien entregarse.

4. El nexo es una habitud

El vínculo tiene carácter supraindividual, que no extraindividual, pues no está fuera de los hombres. Veamos pues qué es realmente ese vínculo. La sociedad no tiene realidad sustantiva (como lo entendía Durkheim), pues la única realidad sustantiva que hay es la de los individuos que la componen. Lo que ocurre es que no todo lo que hay en

³¹⁴ SH 255.

el individuo es individual: hay una dimensión social en el individuo. La pregunta que se hace entonces Zubiri es en qué consiste la realidad de la dimensión social de los individuos. Para responder a ella, empieza indicando que es falso el supuesto de que no es real sino lo que tiene carácter sustancial. Los hombres son el sustrato de la sociedad, sí, pero la sociedad no es un *suprasustratum*, una especie de sustancia supraindividual, sino «pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad, es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. (...) Es que esa afección es un modo real y físico, una habitud, una *héxis*»³¹⁵ y como tal, conforma la realidad de la persona y consecutivamente su modo de comportarse. El nexo o vinculación social entre los hombres pertenece de raíz a la mismísima constitución de la realidad humana en cuanto realidad, en forma de habitud.

Con esta explicación del nexo social como habitud, hemos tocado un punto clave de nuestra argumentación, ya que con respecto al amor, pueden sacarse algunas conclusiones. En el SSDD, el amor tiene carácter de sustantividad en tanto que se refiere a Dios, que es amor. Ese aspecto del amor no parece caber en el pensamiento filosófico maduro de Zubiri. Aquí no se contempla la «sociedad» divina, esto es, la trinidad, que efectivamente constituye una realidad sustantiva: Dios. Ahora nos situamos en una perspectiva puramente filosófica, dejando explícitamente al margen de la argumentación el dato revelado, si bien continúa implícitamente presente en la raíz de cuanto decimos. ¿Qué tipo de entidad tiene, pues, el amor en relación con la realidad humana? Es un vínculo real, no sustantivo, pero sí perteneciente a la sustantividad humana. Es constitutivo de la personalidad y configurativo de la personeidad. Se trata de una *héxis*, una habitud y como tal, no es sólo un hábito, una manera de comportarse, sino un modo real y físico de la persona. Vayamos por partes.

El amor, antes que un modo de comportarse y antes que un modo de relacionarse las personas, es un modo de estar en la realidad, un modo de ser, que conforma la

³¹⁵ SH 259.

realidad misma de la persona. Esto es a lo que se refería el autor de SSDD al afirmar que «la fraternidad del Evangelio, por esto, es todo antes que una virtud puramente ética»³¹⁶. La virtud ética del amor personal de donación, cuyo fruto es la comunión de personas, la fraternidad, surge de una determinada conformación interna de la realidad personal³¹⁷. La habitud no es simplemente una manera de comportarse, eso son hábitos operativos. Pero hay habitudes de otro tipo; por ejemplo, cuando decimos de una puerta que ha hecho vicio. No se trata simplemente de que se mueve de una determinada manera, sino de que se mueve así, como consecuencia de una conformación interna de la puerta. La diferencia fundamental entre una puerta que ha hecho vicio y un hombre que ama, es que el segundo es animal de realidades y sólo una realidad reduplicativamente suya puede tener habitudes. El amor personal, la *agápe*, consiste radicalmente en una conformación interna. La persona se hace cargo de esta habitud –en eso consiste su carácter de realidad– y de que ella le afecta en su propia realidad sustantiva.

La *héxis* radical, la inteligencia sentiente, compete a la dimensión social del hombre, puesto que primariamente el hombre está real y físicamente modulado por los demás. En esta modulación está la *héxis* que afecta a la personeidad y en virtud de la cual el hombre es social en cuanto realidad. Pero esta modulación no es abstracta ni neutra, sino que se da siempre en los individuos mediante acciones concretas que modulan mi realidad en un sentido u otro. La modulación se da en la línea previa de la unidad constitutiva entre el hombre y los otros. Pero en esta línea de dirección, se puede el hombre mover en dos sentidos: la búsqueda de sí mismo o la búsqueda del otro, la afirmación de sí mediante el otro o la afirmación del otro en y por sí mismo. Como

³¹⁶ NHD 502.

³¹⁷ Los actos en los que se modula la personeidad y por los que se va configurando la personalidad, afectan a la forma de realidad, a la personeidad misma, a la realidad interna de la persona. Creo que es en esta línea en la que habría que entender metafísicamente la transformación del ser del hombre de la que se habla en SSDD (NHD 460-462). Allí se habla de «la transformación del ser del hombre por su unión con Cristo», especialmente, a través de la participación en los sacramentos. Esa transformación no se entiende sólo en sentido moral, sino también físico y real. Pues bien, en la antropología filosófica del Zubiri maduro, tiene perfecta cabida esta idea mediante la noción de «modulación de la realidad personal» en el desarrollo de la personalidad. Lo apunto aquí como mera sugerencia que sería interesante secundar más adelante. El amor puede transformar a las personas no sólo moralmente, sino física y realmente, esto es, en cuanto realidad personal. Habría que estudiarlo más a fondo.

decía Zubiri en SSDD, «hay una diferencia profunda, y hasta casi una oposición, entre *agápe* y *éros*. Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad»³¹⁸. En el nivel actual de radicalización de la filosofía zubiriana, diríamos que *éros* y *agápe* se oponen dentro de una misma línea: la estructura metafísica de la realidad humana, conformada constitutivamente por lo que hemos llamado versión, vinculación o unidad primaria. Esta estructura, a saber, el hecho de ser modulable y modulado por los demás, forma parte de la personeidad. «Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*».³¹⁹ La modulación en cuanto tal, por tanto, pertenece al orden de la personeidad, mientras que las modulaciones concretas configuran la personalidad.

En este sentido hay que entender que «las personas son amor en sentido estricto»³²⁰, por que por su propio carácter de realidad, crean en sí mismas «un ámbito efusivo dentro del cual, y sólo dentro del cual, puede darse el otro como otro»³²¹. Este es el significado del amor en cuanto *actuidad* de la persona, en cuanto perteneciente a la estructura constitutiva de la sustantividad humana. Sobre él se articula el significado del amor en cuanto *actualidad*, en cuanto dimensión del ser del hombre. La realidad humana en cuanto realidad contiene ya en sí la realidad del otro. Y esto es lo determinante. Veamos cómo expresa Zubiri en su etapa rigurosamente metafísica, lo mismo que apuntaba en SSDD. «Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio “sí mismo”, y *por razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este “algo” es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida “con” los demás hombres. El mí mismo “desde” el cual hago mi vida es estructural y

³¹⁸ NHD 464.

³¹⁹ HD 49.

³²⁰ NHD 502.

³²¹ *Ibid.*

formalmente un mí mismo respecto de los demás»³²². Queda reafirmado desde el nivel de EDR: las personas son amor en sentido estricto y lo son estructuralmente, no sólo vivencialmente. Lo son vivencialmente porque lo son estructural y formalmente. La realidad humana es, en cuanto realidad, constitutivamente, una *realidad amorosa*.

Ello significa que el amor en sentido metafísico (lo que en SSDD es «creación de un ámbito efusivo»), forma parte de lo que la persona ya es de suyo, pertenece nada menos que a la constitutividad de la realidad personal y constituye la personeidad; mientras que el amor en sentido vivencial, forma parte de lo que la persona puede ser, entendido como la efectiva donación libre del propio ser al otro que yo, pertenece al orden del ser y configura la personalidad. Ahora bien, como decíamos antes, la personalidad no es algo añadido en el sentido de accesorio, sino que es tan esencial a la persona como su personeidad. Toda esencia tiene una forma de realidad y una figura de realidad; la figura no es accesorio. Los caracteres orgánicos, psíquicos, morales, configuran la personalidad, pero no son la personalidad en cuanto tales, «sino en que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad. La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica».³²³ Así pues, tenemos que la *agápe* es también una cuestión de metafísica y no sólo de psicología o de ética; es una *héxis*, una conformación íntima del modo de realidad humana. Antes que un hábito operativo es una habitud y antes que al orden vivencial pertenece al orden trascendental.

De ahí la importancia de la conversión del corazón, de la transformación interior en orden a la virtud. La virtud de la caridad, la versión moral de la *agápe*, no se adquiere simplemente por la repetición de actos caritativos, sino que requiere una reconfiguración de la personalidad, que a su vez determina y modula la personeidad. Ahora bien, para ello no se basta la «suidad» a sí misma, sino que dicha transformación exige una modulación desde fuera, un don gratuito, una moción de lo que en teología cristiana llamamos gracia en cualquiera de sus innumerables formas, por ejemplo, en la

³²² EDR 251.

³²³ HD 49.

forma del amor desinteresado de otro que yo hacia mí. Pero la cuestión no es tanto que el amor sea una *héxis*, ya que también el egoísmo puede llegar a serlo. La cuestión es que la habitud de la *agápe* es la habitud de realización de la plenitud personal porque es la más apropiada a la esencia de la persona. Más aún, está intrínsecamente implicada en la estructura de la persona como esencia abierta. Lo veremos a lo largo de estas páginas. Conviene advertir que estamos ya, desde hace algunas líneas, moviéndonos en el terreno limítrofe entre realidad humana y ser humano. Y es que hay una unidad entre realidad y ser, que integra la persona como tal, ya que, como hemos dicho repetidamente, el ser es un momento de la realidad, concretamente, la realidad en actualidad. Seguiremos moviéndonos en este terreno en el siguiente apartado (*estructura de la habitud de alteridad*), para sumergirnos de lleno en el ser de la persona en la última parte de esta investigación.

5. Estructura de la habitud de alteridad

Hemos explicado ya que la versión primaria se da, primeramente, a los demás en tanto que *lo humano*. Aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre no es a los demás en tanto que personas, sino a lo humano, al haber humano. En eso consiste primariamente su *héxis*. El hombre se encuentra vinculado a un lenguaje, instituciones, usos, costumbres... a un haber humano. Este haber humano es una mentalidad, un modo de pensar y de inteligir que tiene cada cual, precisamente afectado por los demás. En definitiva, es todo un *modo* de vida. Aquel modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera. Modo de vida que conlleva y denuncia un modo de entender la vida. Pero el haber humano no es sólo mentalidad, los hombres no están afectados únicamente por los modos de pensar y vivir, sino también por los contenidos de estos modos: se trata del haber humano en cuanto *tradicción*.

Hemos pasado rápidamente sobre este primer aspecto de la habitud de alteridad, porque, siendo de gran importancia no sólo para la vida sino también en orden a la inteligibilidad de las personas, no es el aspecto que aquí más interesa para el asunto que nos ocupa, a saber, el amor personal. El segundo modo de versión real a los demás es el que resulta decisivo para dilucidar la naturaleza del amor, o mejor, de la realidad humana como *realidad amorosa*. Me refiero a la versión a los demás en tanto que personas. No sólo estoy vertido a los demás en tanto que lo humano, sino también en tanto que otros. Este modo de estar afectado en realidad por la realidad del otro en cuanto otro que yo es en lo que consiste la habitud de alteridad en su aspecto de alteridad radical, de distanciaci3n. Aqu3 caben dos l3neas en las que se da la versi3n a los dem3s. Por un lado, tenemos la l3nea de la comunidad impersonal, el modo de estar afectado por los dem3s hombres en tanto que hombres, en tanto que pluralmente distintos³²⁴. Los dem3s adquieren el car3cter de colectividad a la que pertenezco como uno m3s, son otros como yo y yo soy como ellos. Adem3s, en este sentido, hay otros que no pertenecen a esa colectividad y que delimitan las fronteras de la misma. Pero, para tratar el tema del amor, nos interesa m3s el segundo modo de estar afectado por los dem3s. Se trata de la l3nea de la comunidad personal o «comuni3n de personas».

La comuni3n es el modo de estar afectado por los dem3s en tanto que personas, con lo que nos hallamos en una habitud distinta. Aqu3 los individuos no se organizan, sino que se compenetran. El car3cter de persona que tiene el otro, lo convierte en otro que yo, distinto, distanciado de m3. En la colectividad no hay distanciaci3n, ya que los dem3s son otros como yo, empiezan por ser mis pr3jimos. Pero esa proximidad es superficial, porque no se dirige al car3cter personal del otro. En la mera colectividad el otro es intercambiable, porque est3 definido por el «como», por su car3cter humano, espec3fico y no individual. As3 la verdadera proximidad, la que se atiene a la esencia de toda realidad humana, la cual es individual, es la que, partiendo de la distancia con

³²⁴ A este modo de quedar vertido lo llama Zubiri, en SH, simplemente «comunidad», frente al t3rmino «comuni3n», que tiene un significado de versi3n estrictamente personal. Cf. SH 269-270. En IRE y en HD, en cambio, al modo impersonal de estar vertido lo llama «sociedad», mientras que el modo personal de versi3n sigue design3ndolo con el t3rmino «comuni3n». Cf. IRE 214 y HD 66-67. El planteamiento de SH es interesante porque incluye expl3citamente la comuni3n personal como elemento constitutivo de la sociedad, de manera que 3sta no queda formalmente caracterizada por la impersonalidad.

respecto al otro que yo, lo aproxima a mí desde mí. Recordemos que en SSDD explicaba el autor que este tipo de versión auténticamente personal y específicamente humana se debe al hecho de que «a diferencia de las demás criaturas del mundo, el espíritu humano tiene el amor de la *agápe*, el amor personal. Como tal, crea en torno suyo la unidad originaria del ámbito por el cual el "otro" queda primariamente aproximado a mí *desde mí*, queda convertido en mi "prójimo". Si el espíritu finito no produce al "otro", produce la "proximidad" del otro en cuanto tal»³²⁵. El hombre puede aproximar al otro porque es espíritu; hoy diría Zubiri, más que «espíritu», «culminación del psiquismo del individuo».³²⁶ Pues bien, en virtud de sus notas psíquicas, crea el hombre un ámbito físico y real, no ideal, en el que el otro que yo queda aproximado a mí y por tanto puedo llevar a cabo el don de mí al otro. Esta creación de un ámbito efusivo de donación al otro no es otra cosa que *agápe*. Así pues, podemos decir con toda propiedad, desde el nivel filosófico del pensamiento maduro de nuestro autor, que el hombre es, en cuanto realidad, amor en sentido estricto, en el orden trascendental, como una exigencia propia de su forma y modo de realidad. Otra cuestión bien distinta, aunque igualmente crucial, es si en el orden vivencial cada cual desarrolla esta dimensión constitutiva de su personidad y cómo lo hace. El hombre es una *realidad amorosa* o realidad para el amor, de modo análogo a como se afirma que es una realidad moral, aunque después los individuos realicen actos inmorales e incluso puedan configurar una personalidad moralmente execrable, pero en ningún caso pueden ser amorales.

La compenetración sólo se da, pues, en la línea de la distancia, esto es, en el modo de alteridad radical, de estar afectado por el otro en tanto que otro que yo, en su carácter de persona. Por eso se trata propiamente de una habitud, distinta de la mera socialidad y articulada sobre ella, que Zubiri llama *comuni3n*. «En la comuni3n de personas no se trata simplemente de que haya muchos hombres en forma de

³²⁵ NHD 502. Nótese la continuidad del tema del amor personal en sentido metafísico, que aparece sólidamente fundada y explicada en SSDD, elaborado entre 1934 y 1939, reaparece aquí en *El hombre, realidad personal*, curso dado en 1953-54 y continúa presente y con gran fuerza explicativa en EDR (especialmente en pp. 247-252) escrito en 1968 como complemento a SE. Saldrá de nuevo a relucir en IRE 214, al hablar de la figura de instauración de la persona en la realidad.

³²⁶ SH 261.

colectividad; es decir, no se trata de que sean meros “cada cual”, sino de un nosotros, tú y yo. En el tú y en el yo no se expresa únicamente lo que hay en la colectividad, a saber, otros como yo, sino otros que yo, la opacidad radical de cada uno respecto de los demás»³²⁷. Esta forma de versión que es la comunión personal, se da en la familia, en el contexto del amor sexual y en la amistad, entre otras formas posibles³²⁸ (entre ellas, la comunidad cristiana³²⁹). Repito que esto no significa que en todas las familias sus miembros efectivamente se amen de manera desinteresada, ni que todos los amantes ni todos los amigos lo hagan del mismo modo. Sino que estos tres tipos de vínculos efectivos, entre otros, son ámbitos de proximidad en el sentido de comunión personal. La compenetración que se da en estos tipos de relaciones interpersonales puede darse en forma positiva o negativa, esto es, la persona puede estar afectada por el otro en modo atractivo o en modo aversivo. Pero incluso la aversión presupone una línea previa en la que se da y esa línea es la vinculación de tipo personal.

El modo de vinculación de los individuos en la colectividad es de tipo impersonal, puesto que los otros hombres son tomados como meros otros. «Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la ‘comunión personal’ con las otras personas en tanto que personas».³³⁰ Así pues, es en virtud de su carácter ab–soluta, desligado y distanciado del resto, como la versión a los demás se convierte en relación personal y da lugar a la comunión. Sólo en el ámbito de la versión que se dirige al carácter de persona que tienen los otros, sólo tomados como radicalmente otro, tiene lugar la compenetración. En consecuencia, debemos afirmar que la compenetración es el modo eminente de versión a los demás, ya que es el que responde a las exigencias del carácter personal de la realidad humana, al carácter de «suidad» respectiva y de absolutez relativa que constituye al hombre como tal.

³²⁷ SH 274.

³²⁸ SH 270, IRE 214.

³²⁹ NHD 460ss.

³³⁰ IRE 214.

Ahora bien, decíamos que la compenetración puede realizarse en forma positiva o negativa, a lo que hemos de añadir que, obviamente, no es indiferente el que se realice en una u otra forma. La aversión es el modo deficiente de la distanciaci3n, mientras que la compenetraci3n atractiva es el modo positivo de interpenetraci3n personal, a la que propiamente cabe llamar «comuni3n personal», que es el «tipo de unidad superior» que tienen los hombres. Conviene, por tanto, en este proceso de instauraci3n en la realidad en que consiste la realizaci3n de la compenetraci3n, llegar al nivel superior, al modo m1s plenamente humano de realizaci3n de la personalidad. De lo dicho hasta aqu3 podemos concluir que el hombre es «de suyo» *realidad amorosa*, pero compete a cada cual hacerse realidad amante. La condici3n amorosa³³¹ pertenece a la personeidad, a la perfecci3n de lo que ya soy; la efusi3n de esa perfecci3n en mi proceso de instauraci3n en la realidad depende enteramente de m3, eso s3, afectado por lo que me viene de fuera.

Adem1s, la comuni3n, no s3lo afecta a las personas que en ella est1n implicadas, el yo y el t3 concretos en cada caso, sino que es una forma de versi3n constitutiva de la sociedad. 3sta no es puramente el reino de lo impersonal, sino que consiste en «la unidad intr3nseca entre la comunidad y la comuni3n»³³², el 1mbito de las relaciones impersonales –que no «a–personales», ya que son en cualquier caso relaciones entre personas, si bien no siempre tomadas en cuanto tales– y el de las relaciones propiamente interpersonales. Por esta raz3n, del mismo modo que no hay sociedad sin organizaci3n en el 1mbito de la colectividad, tampoco es posible la sociedad sin compenetraci3n interpersonal en los 1mbitos propios de la comuni3n de personas. El amor es, por tanto, un pilar de la sociedad, un elemento constitutivo de la misma: no habr3a sociedad si no hubiera familia, ni amantes, ni amigos, etc.

³³¹ Me permito emplear la expresi3n «condici3n amorosa» del hombre, propia de J. Mar3as, como pr3stamo terminol3gico, sin entrar en aclaraciones sobre el sentido preciso de esta expresi3n en dicho autor. Dichas aclaraciones nos desviar3an excesivamente del hilo argumentativo que seguimos. Me remito a la breve alusi3n a Mar3as que hago en la introducci3n a esta tesis.

³³² SH 270.

En definitiva, por tanto, la versión a los demás es una habitud de alteridad que el hombre tiene en cuanto realidad, de la que emergen las estructuras de colectividad y de comunión en el ámbito del ser, de la figura de instauración de la realidad humana en la realidad. Esto se muestra, de manera eminente, en el fenómeno de la expresión. Con la breve explicación que sigue acerca de la índole de la expresión humana, concluimos nuestro deambular por el terreno fronterizo o mejor, por el ámbito de la unidad entre realidad y ser, para pasar definitivamente al orden del ser del hombre. La expresión no es mera exteriorización, la cual es un fenómeno común a todo viviente. Para que haya expresión tiene que exteriorizarse lo que el hombre es en realidad, de modo que esa exteriorización sea en la línea de alteridad. El hombre es en realidad, esto es, de suyo, intelección, volición y sentimiento de lo real (amén de subsistema orgánico de su subsistema psíquico y viceversa) y exterioriza esa realidad en cuanto que realidad y en cuanto que realidad vertida a la realidad de los demás. En este sentido afirma Zubiri que la expresión no es un fenómeno intencional, sino una estructura real y física del hombre en tanto que realidad vinculada a los demás. Es «la habitud de alteridad que como realidad modula y exterioriza físicamente mi sustantividad. (...) Por eso, el hombre no sólo es expresante, y la expresión no constituye sólo un vínculo externo, sino que es la actualización de una dimensión suya: ser expresivo». La expresión es, a su vez, una estructura constitutiva del amor personal, de la donación. La persona se da al otro en la expresión, y así, la expresión constituye una forma de donación. Claro que la persona puede expresar aversión, pero eso pertenece al orden vivencial. En cuanto al orden trascendental, podemos parafrasear a nuestro autor con toda legitimidad y afirmar que, si el hombre es expresante porque es expresivo, es también donante como actualización de una dimensión suya: ser donativo. Por lo tanto, el amor no es solamente un vínculo externo, sino que es asimismo actualización de la condición amorosa del hombre.

Capítulo III. Dios, fundamento de la realidad humana y de su estructura amorosa

Ya se ha expuesto anteriormente la idea de Dios como fundamento de la realidad. En ese contexto, hemos dicho que hay una presencia de Dios «en» la realidad trascendiéndola y que tal presencia es la raíz metafísica de la estructura esencialmente amorosa de la realidad entera. Porque su fundamento es Dios, cuya realidad consiste en actividad extática, en donación, la entera «realidad y el hombre inmerso en ella tiene un carácter oblativo y oblacional».³³³ Ahora bien, el hombre no es una cosa real entre otras, sino que es una realidad especial, una realidad personal. Por ello, la estructura amorosa de la realidad humana posee unas notas cualitativamente distintas de las del resto de la realidad, a la vez que la presencia de Dios en el hombre posee unas características singulares que fundamentan su estructura personal e intrínsecamente amorosa. Veamos en qué consiste esta presencia de Dios en el hombre. Para ello, vamos a repasar primero algunas ideas expuestas anteriormente al explicar la fundamentalidad de Dios respecto de la realidad en general.

Afirma Zubiri que Dios es fundamento de la realidad en cuanto realidad absolutamente absoluta. Dios, unidad y dinamicidad absolutas, es el fundamento último de la realidad una y dinámica. Detengámonos, una vez más, en el aspecto del dinamismo. Fundar, desde la perspectiva del dinamismo absoluto, significa «dar de sí», de tal manera que Dios funda la realidad dándola de sí. «De sí» quiere decir desde la realidad que Él mismo es. No nos referimos a la creación, que «dar de sí» no implica «hacer» ni «producir». Tales acciones son modos del «dar de sí», pero el dinamismo como tal es algo más radical, es el presupuesto de la producción, la creación, la causación, etc. La Revelación cristiana afirma que Dios da de sí la realidad creándola. Pero esta noción, la creación, es una verdad de fe, no de razón. La ultimidad fundante de Dios significa simplemente que sin Dios, las cosas no serían reales. A este aspecto de la fundamentalidad de Dios respecto de la realidad lo llama Zubiri «fontanalidad»: Dios

³³³ PTHC 183.

está en las cosas constituyéndolas como reales, dando realidad a las cosas, haciendo que sean «de suyo» y que actúen desde lo que son de suyo. Ahora bien, esta concepción en nada se asemeja a un panteísmo, puesto que la presencia fontanal de Dios en las cosas es, al mismo tiempo, presencia transcendente. «Y esta es en definitiva la esencia de la fundamentalidad de Dios: ser transcendencia fontanal. Y lo es por ser realidad absolutamente absoluta».³³⁴

Pues bien, por el carácter personal de la realidad humana, la mera fontanalidad de Dios en todo lo real, es en el hombre «tensión teologal». Dicho de otro modo, el mero «dar de sí» de Dios respecto de la realidad de las cosas, se convierte en un «donarse» personal de Dios con respecto al hombre. Ahondemos un poco más en las nociones zubirianas de «donación» y «tensión teologal», ya que es el modo de fundamentación del hombre por parte de Dios, el modo de presencia de Dios en el hombre y por ende, la raíz metafísica del carácter amoroso de la realidad humana. Empecemos por el punto de partida más adecuado para hablar filosóficamente de Dios como fundamento de la realidad humana: la religación.

1. La religación

El hombre, por ser realidad inteligente, está «en» la realidad. Esto se desprende forzosamente de la definición zubiriana de inteligencia como un físico «estar en la realidad». Ya hemos recurrido a este tema en más de una ocasión y es que se trata de uno de los pilares de la metafísica de Zubiri, por no decir que es el cimiento sobre el que toda ella se asienta. La intelección «es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (no “de” la cosa), y en que la cosa está “quedando” en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar”».³³⁵ En esto

³³⁴ HD 177.

³³⁵ IRE 23.

consiste en definitiva la religación, en el hecho de que el hombre está irrefragablemente instalado en la realidad. Por eso dice Zubiri que la religación no es algo meramente intencional (pues no estoy «de» la cosa) sino precisamente algo físico y real, un hecho constatable.³³⁶ Es más, de la misma definición de inteligencia que acabamos de citar, se desprende no sólo que el hombre es una realidad constitutivamente religada, sino que la misma realidad es ella misma religante. Esto es así porque inteligir no es un «estar» sólo mío «en» la cosa, sino de la cosa «en» mí: es un «estar quedando» la cosa «en» la intelección. Realidad es la formalidad en que lo aprehendido queda en mí. Así pues, religación es, tango que yo estoy religado a la realidad, como que la realidad me está religando a ella. La religación, como vía para afirmar la existencia de Dios, no es una vía antropológica, porque la religación es la estructura respectiva misma en que acontece el poder de lo real y no una relación del hombre con la realidad. La religación es formalmente «a una» algo humano y algo cósmico, una estructura que afecta con idéntica radicalidad al hombre y a la realidad.³³⁷

Demos un paso más. El hombre, en virtud de la religación, no sólo está «en» la realidad, sino que está en la realidad «en hacia». Su estar instalado intelectivamente en la realidad implica que el hombre, inexorablemente, se ve impelido a profundizar en ella. Esta impelencia es un aspecto de lo que Zubiri ha dado en llamar el «poder de lo real», del que ya hemos hablado. El poder impelente de lo real lleva al hombre a profundizar en la realidad en dirección hacia el fundamento de la misma, lo acabe hallando o no. Por eso, la religación es religación a la realidad en su enigma, porque la inteligencia se halla en la realidad, lanzada por la misma realidad hacia su enigma. La realidad es realidad en «hacia», hacia el fundamento radical de cada cosa real. En consecuencia, la religación del y al poder de lo real, es *eo ipso* religación al fundamento de la realidad, a saber: Dios en cuanto Dios.

Puesto que Dios es el fundamento último y absoluto de la realidad, el poder de lo real está fundado en Él. Consecuentemente, Dios está presente formal y

³³⁶ Cfr. HD 93, 98, 134, entre otros muchos lugares en este mismo libro.

³³⁷ Cfr. HD 129.

constituyentemente en las cosas reales. El poder de lo real no es el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real «vehicula» el poder de Dios, a Dios como poder. Las cosas reales son «sede» de Dios como poder. En su virtud, las cosas reales y el poder de lo real son *deidad*, manifiestan a Dios. Así, la religación del hombre a la realidad es religación a Dios, como fundamento de la realidad en las cosas. Esto determina el modo en el que Dios está presente en el hombre.

2. Presencia de Dios en el hombre

Dios me está presente como realidad-fundamento, no como realidad-objeto. El objeto es siempre algo que está «frente» a mí, mientras que el fundamento está «en» mí. Concretamente, en cuanto que realidad, el fundamento está presente en mi inteligencia; al mismo tiempo que, en cuanto fundamento, esa realidad está presente en mí fundando mi realidad y mi ser, mi vida. Por eso «mi “relación” con Él no es una “consideración” teórica sino una “intimación” vital».³³⁸ Su presencia en mí es el dinamismo religante. No es mera presencia «reificante», constituyente de realidad, como en el caso de las demás cosas reales, sino despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución del Yo, es decir de mi vida.

Recuérdese que el ser es derivado con respecto a la realidad, ya que consiste en la actualidad de una determinada realidad en el mundo. El ser del hombre, la actualidad mundanal de su realidad, es el Yo que éste va construyendo mediante los actos que realiza. El acto que el hombre realiza es, en suma, su vida: ella es el conjunto de sus actos, su acto por antonomasia, su ser. En este sentido, puesto que Dios es el fundamento de mi realidad y esta realidad es la que hace mi ser, la presencia de Dios en mi realidad concierne radicalmente a la constitución de mi ser, de mi Yo, de mi vida. Dios es nada menos que el fundamento de la plenitud de la vida. No es tanto una

³³⁸ HD 160.

«ayuda» para actuar (argumento de la indigencia) sino un «fundamento» para ser (plenitud). Esto es así porque la distinción entre Dios y el hombre no es separación, ni mucho menos lejanía. La transcendencia de Dios con respecto al hombre y a la realidad en general, es una presencia trascendente en la realidad y en el hombre. No estamos hablando de dos mundos separados, como si aquí estuviera el hombre y la realidad mundana, y allende la realidad y fuera del estuviera Dios. De ningún modo. La transcendencia que propugna Zubiri no da pie a agnosticismo alguno. Al contrario, «no-ser-Dios» es un modo de ser «en» Dios.

Esta presencia de Dios en el hombre como fundamento de su realidad y de su ser tiene dos importantes consecuencias. En primer lugar, es una presencia constituyente de mi Yo. El ser del hombre es el Yo que éste construye con sus actos. Ahora bien, puesto que actúo siempre fundado en el poder de lo real –vehículo del poder de Dios-, es Dios quien, en última instancia, hace que yo haga mi Yo, aunque sin interferir por ello de ningún modo en mi libertad. En segundo lugar, ya lo hemos apuntado, todo acto, por contribuir a hacer mi Yo, es una toma de posición respecto de Dios. El hombre construye su ser, realiza su vida *velis nolis* siempre respecto de Dios. Tal respectividad puede desplegarse en los actos del hombre de manera conversiva, aversiva, indiferente o en infinitas combinaciones de estos modos respecto de Dios, pero siempre será respecto de Dios. Esto sucede lo quiera el hombre o no, ya que de modo irrefragable el hombre está implantado en la realidad y consecuentemente, está «en» la divinidad, metafísicamente inmerso en ella.

Así pues, todas las realidades sustantivas son «en» Dios y Él está presente en todas ellas, pero no en todas del mismo modo. Según sea la índole de la realidad, así es también el modo de presencia de Dios en ella y la manera como está constituyendo su realidad. Hay, concretamente, dos tipos de realidades y en consecuencia, dos modos de presencia de Dios en la realidad: el modo de presencia de Dios en las esencias cerradas y su modo de presencia en las esencias abiertas. Las esencias abiertas son «suidades», realidades personales y por ello la presencia trascendente de Dios en ellas es una presencia interpersonal. Así, la presencia de Dios en la realidad humana reviste un

carácter del todo especial por razón de que tanto el hombre como Dios, cada uno en su modo específico, son realidades personales. Que el hombre es una realidad personal ya lo hemos explicado. Pero ¿cómo podemos decir, desde la pura metafísica, que Dios es realidad personal? No quiero entrar de lleno en la teología filosófica de Zubiri, ya que ello nos exigiría extendernos en explicaciones amplias y profundas que nos alejarían del tema que estamos tratando y convertirían este pequeño *excursus* sobre Dios como fundamento de la realidad humana en una entera disertación por sí misma. Así que, con la venia del que lea estas líneas, me voy a permitir resumir telegráficamente algunas de las ideas de nuestro filósofo acerca de Dios como realidad personal, remitiendo al lector al capítulo tercero de HD³³⁹ para una mejor comprensión de las mismas. Vamos con el resumen o mejor, con el esquema.

Decimos que Dios es realidad personal porque, en tanto que fundamento absoluto de la realidad, es decir, del «de suyo», es realidad absolutamente «suya» y por lo tanto es absoluta «suidad». La «suidad» es el carácter formal de la realidad personal, así que Dios es persona. Además, es «dinamicidad» absoluta, como ya se ha visto, y ello consiste en «dar de sí». Ahora bien, el «dar de sí» es un dinamismo singular con respecto al resto de la realidad, ya que Dios no da de sí ni haciéndose otro ni haciéndose a sí mismo, porque Él es ya en plenitud todo lo que «puede» ser. De modo que el «dar de sí» de Dios es un darse a sí mismo lo que ya es «de suyo»: es auto-posesión. La auto-posesión, ser un «sí mismo», un *autós*, es la razón formal del modo de realidad que es la vida. Recuérdese que hemos hablado de los distintos modos de realidad: el mero «tener en propio sus notas» de las cosas materiales, el «poseerse» o ser un «*autós*» de los seres vivos y la «suidad» de las personas. Dios es un *autós* absoluto y por tanto es vida, Vida absoluta. Por último, Dios es vida inteligente y volente. Inteligente, porque es actualidad absoluta para sí mismo y actualización es inteligencia. Dios es vida en inteligencia. Volente, porque la voluntad no es otra cosa que determinación en la realidad, es decir, determinación inteligente. Un cuerpo inerte puede determinar muchas cosas reales, pero no las determina como reales porque no es inteligente, no está «en» la realidad. El

³³⁹ Para la noción de Dios como realidad personal cfr. HD 167-172, PFHR 253-259 o PTHC 123-146 entre otros lugares.

hombre, sin embargo, se determina y determina otras realidades «en» la realidad. Con más razón, Dios, fundamento de la realidad y realidad absolutamente absoluta, es determinante de la realidad en cuanto realidad.³⁴⁰ Lo mismo habría de decirse del sentimiento como afecto de su propia realidad. Póngase suma atención al hecho de que personabilidad, inteligencia, volición y sentimientos no hay que entenderlos antropomórficamente respecto de Dios.

3. Dios, fundamento de la estructura amorosa de la realidad humana

Ahora sí que, una vez expuesto –siquiera esquemáticamente- el carácter personal de la realidad divina, podemos entrar en la cuestión que nos ocupa, a saber: la presencia de Dios en el hombre como transcendencia interpersonal. Decíamos que el dinamismo de la religación, en virtud del carácter personal del hombre, convierte el estar «en» Dios y el estar presente Dios «en» el hombre en una intimación personal. Es una recíproca implicación de carácter especial que Zubiri denomina «tensión teologal». Y esto es, a juicio de Xavier Zubiri, nada menos que lo que tiene el hombre de divino.³⁴¹ La presencia de Dios en el hombre. Tal presencia no es un mero dar de sí, sino un darse personal de Dios al hombre, donación de persona a persona. Es decir, amor. Me explicaré.

«Donación», en sentido amplio y primario, es simplemente el dar de sí de la realidad. Puesto que la realidad es constitutivamente dinámica y dicha dinamicidad

³⁴⁰ He seguido aquí la explicación de la realidad de Dios como realidad personal, viva e inteligente que ofrece Zubiri en HD 167-170. En cambio, en el esclarecimiento de la realidad de Dios como realidad volente difiero de la presentada en HD, ya que se articula sobre el concepto de fruición, cuyo significado en la segunda parte de HD no corresponde al que el propio Zubiri le dio más adelante, en SSV. Por ello, para explicar que Dios es realidad volente he recurrido a la noción de voluntad que aparece en IRE pp. 283-284, ya que este escrito tiene es de carácter definitivo en la filosofía madura del autor.

³⁴¹ Cfr. HD 160-162.

consiste en dar de sí, la realidad es donación³⁴². Ahora bien, cuando se trata de realidades personales, la donación reviste un carácter especial. Hablando de la donación de Dios al hombre, Zubiri distingue ésta del mero darse Dios a las cosas. «La fontanalidad es ciertamente una constitutiva presencia de Dios, es transcendencia de Dios en las cosas, en virtud de un darse Dios a ellas. Cuando este término a quien se da es una persona, entonces la fontanalidad adquiere un carácter especial: no es un dar meramente fontanal: es un dar más íntimo y profundo. Es donación. Solamente cuando aquello que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste en ser donación»³⁴³.

Así pues, la presencia de Dios en el hombre posee un doble aspecto. Por un lado, en la medida en que el hombre es una realidad, Dios está presente en cada hombre formalmente fundamentando su mera realidad, dando de sí realidad. Pero en tanto que el hombre es una realidad personal, Dios está presente en él donándose personalmente a él. La cuestión que aquí nos importa destacar es que, el hecho de que el hombre consista en amor, en unidad y actividad de donación, en versión estructural a los demás, tiene su base metafísica en Dios como fundamento de la realidad humana. Dios, que consiste en unidad y actividad, que es realidad una y única y absoluta dinamicidad, está presente en el hombre dándole su realidad. La realidad humana tiene su fundamento en una realidad absoluta, Dios, que consiste en donación absoluta. Esta es la razón última que explica la estructura esencialmente amorosa de la realidad humana y en virtud de la cual podemos decir que el hombre está hecho para ser amado y amar, para acoger el don de Dios y de los otros y entregarse totalmente a Dios y a los otros. Sólo así puede realizarse plenamente, porque sólo así despliega en plenitud lo que ya es en esencia.

Decía que la presencia de Dios en el hombre como donación personal es el modo en el que Dios es fundamento de la realidad humana, constituye como lo que es. Esta presencia en forma de donación es lo que hay de divino en el hombre. Pues bien, esta idea se repite en un texto de Xavier Zubiri existencialmente muy significativo, aunque

³⁴² Cf. HD 192.

³⁴³ HD 315.

no se trate de un texto formalmente filosófico: la necrología que escribió a su amigo Juan Lladó un año antes de morir él mismo. Es importante porque saca el interior del hombre Xavier Zubiri y porque lo hace al final de su vida, cuando las ideas están más claras con respecto a lo que es el hombre, Dios y la realidad. Veámoslo.

«El bien no es tan sólo las cosas buenas que se hacen, sino que es antes que todo una íntima disposición bondadosa. La efusión en lo que *se hace* emana de la bondad que *se es*. Y a esto es justamente a lo que se llama amor. Decía San Pablo que aunque diera todos sus bienes para socorrer al prójimo, y aunque diera su vida entera por el prójimo, si no lo hiciera con amor de nada le serviría. Dura frase, pero que nos hace penetrar en la índole más profunda de una persona. La bondad está anclada en el amor. Nos dice San Juan que Dios es amor. Es, por tanto, bien. Pero nos dice también que sólo Dios es bueno. Lo cual significa recíprocamente que todo lo bueno de la persona es, a su modo, de Dios, es divino. Ésta es la esencia de la religiosidad».³⁴⁴

En la etapa final de su vida y su pensamiento, Zubiri tiene cada vez más claro y más presente el núcleo de la ontología del amor que esbozó en SSDD casi cincuenta años antes. Lo que se hace emana de lo que se es. El amor es efusión de lo que se es, porque somos amor. El amor es hacer el bien en cuanto se hace como efusión de la bondad que se es, como emanación de una íntima disposición a la bondad. O también: el amor es la íntima disposición a la bondad que se proyecta en los actos humanos. Hay en el amor, como en el hombre, esta doble dimensión metafísica y existencial: la realidad en que se consiste y el ser que actualiza en el mundo dicha realidad. El amor es una estructura metafísica del hombre, a la vez que la irradiación de tal estructura en los actos personales, que constituyen nuestro ser, nuestra vida. Además, esta estructura amorosa de la realidad humana no es otra cosa que la presencia trascendente de Dios en el hombre, fundando su realidad y su ser.

³⁴⁴ Zubiri, X. "Autoridad, bondad, eternidad", *Ya*, 3 de agosto de 1982. Cit. en Laín Entralgo, P., *Esperanza en tiempo de crisis*, Ed. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, p. 212.

Cuestión distinta es que la persona despliegue en sus actos esta íntima disposición o no, pues hemos de reconocer que la mayoría de las personas desplegamos el amor que *somos*, en el mejor de los casos, de manera deficiente. Muy pocos llegan a lograr que su Yo, su ser sustantivo, sea plena actualización de su realidad en cuanto *realidad amorosa*. Pero esto es secundario, derivado de la presencia de Dios en el hombre y del estar del hombre en Dios. Actuar contra el amor, contra Dios, es un modo de estar metafísicamente en Dios. Porque «Dios es amor». Vuelve aquí Zubiri a san Juan, a la cita neotestamentaria de la que parte toda esta investigación. Y lo hace, exactamente igual que en SSDD, en el contexto de un texto de san Pablo, concretamente el Himno «teológico y metafísico»³⁴⁵ a la *agápe*. Eso es el amor, para Zubiri; esta es la cita que sirve para ilustrar lo que Zubiri tiene en la cabeza cuando habla de amor en sentido pleno, en sentido de *agápe*: ser paciente, servicial, no envidioso, no jactarse, no engreírse, ser decoroso, no buscar lo propio, no irritarse, no tener en cuenta el mal, alegrarse con la verdad, creerlo todo, excusarlo todo, esperarlo todo, soportarlo todo, etc. Y todo ello como fruto de una íntima disposición interior a hacer el bien, a amar, que nace de la propia estructura metafísica de la realidad humana y que es fruto de la presencia de Dios como fundamento de dicha estructura.

Por otro lado, esa presencia de Dios en nosotros fundamentando nuestra intrínseca estructura amorosa, constituye a su vez una «tensión teologal». El hombre, como esencia abierta que es, tiene inexorablemente que realizarse en sus actos. Y esta tendencia estructural del hombre a realizarse es tendencia a realizarse en Dios como fundamento de su ser, es tensión teologal. Por ello, desplegar la propia personidad en plenitud mediante el amor no es más que responder a la tensión teologal que somos. Lo que constituye al hombre como realidad, es, en última instancia, la donación de Dios. Por eso, el hombre consiste en presencia de Dios en él como fundamento personal de su realidad. En este sentido, el hombre tiene una «tensión teologal», es decir, tiende a Dios porque Dios está en él fundamentándolo. En el fondo, podemos decir que el hombre no sólo tiene una tensión teologal, sino que consiste en ella, ya que ella lo constituye como realidad, le hace ser real. En suma: amar es responder afirmativamente a esa tensión

³⁴⁵ NHD 527.

teologal en que consistimos y, por tanto, es acoger la presencia del don, la presencia de Dios en nosotros. Mediante el amor –acogida de la donación de Dios y entrega de uno mismo a Dios y al prójimo– somos, pues, «deificados», si queremos emplear el lenguaje de la patrística griega. Si, por el contrario, queremos expresarnos en los términos de la metafísica madura de Zubiri, debemos decir que ser amado y amar es el modo en el que el hombre «puede ser tensivamente Dios».³⁴⁶

En esta tercera parte hemos expuesto el tema de la índole amorosa del hombre como momento intrínseco de su estructura metafísica, es decir, en cuanto realidad. El hombre es una esencia abierta a la realidad en virtud de su inteligencia. Esta apertura a la realidad de las cosas y a su propia realidad convierte al hombre en una realidad que no sólo es «de suyo» sino que, sobre todo, es «suya». Esta es la razón formal de su personidad: la «suidad» es lo que hace que el hombre sea «persona». Ahora bien, la esencia abierta es un modo de realidad de índole amoroso, porque su apertura tiene una estructura bien determinada: salir de sí hacia el otro, hacia otra persona. Y este éxtasis, no es sólo un salir de sí forzado por la necesidad de realizarse, sino también y sobre todo, por pura liberalidad, para darse al otro. En suma, el hombre, por ser persona, como esencia abierta que es, tiene la estructura metafísica de la *agápe*. Por eso, porque la realidad humana es una realidad intrínseca y estructuralmente amorosa, la realización plena de su ser sólo puede llevarse a cabo mediante el despliegue en sus actos del amor en el que ya consiste metafísicamente. Es, pues, menester abordar ahora la cuestión de la estructura amorosa del hombre en su realización existencial, es decir, investigar cómo hace éste su vida con los demás hombres según su estructura amorosa, cómo se *es realidad amorosa*, cómo construye el hombre su Yo como ser amado y amante. A explicar esto dedicaremos la última parte de este trabajo.

³⁴⁶ HD 358.

CUARTA PARTE

UNA ÉTICA EN CLAVE AMOROSA: EL HOMBRE SE REALIZA COMO PERSONA SIENDO AMADO Y AMANDO

Hemos visto la raíz de la versión a los demás y en qué consiste dicha versión, sobre la que se fundamenta la posibilidad de toda comunidad humana. Ahora veremos cómo cada uno hace su vida en esa comunidad. Con otras palabras: hemos explicado qué es ser *realidad amorosa* y ahora explicaremos cómo se es *realidad amorosa*. Como se aclarará más adelante, porque la realidad humana es realidad constitutivamente vertida y porque la versión es ya donación y entrega incoadas³⁴⁷, el hombre es ya una realidad incoadamente amada y amante. El amor, como veremos, consiste en donación–entrega y acogida. Pues bien, en la versión física y real a los otros, los otros me están ya incoadamente donados y yo estoy incoadamente entregado a ellos. En consecuencia, el hombre, por el hecho de ser una realidad personal, por el hecho de su constitutiva versión a los demás, es ya incoadamente *realidad amorosa*, esto es, constitutivamente amada y amante. De manera incoada, sí, pero real. Por eso puede hablarse indistintamente de *realidad amorosa* y de *realidad amante y amada*. Pero todo esto es lo que vamos a explicar a continuación. Sigamos con nuestro argumento gradualmente.

³⁴⁷ Cf. HD 198.

Capítulo I. El ser se constituye viviendo

1. *Vivir es realizarse*

La vida del hombre no es un mero conjunto de actos, sino que es un conjunto de actos que consiste, en el fondo, en uno solo: ir configurando el propio ser, el Yo. Por eso vivir es realizarse y realizarse es en lo que consiste vivir. En cada instante imprimo una caracterización a mi ser, que revierte en mi realidad. El hombre no sólo se desarrolla, como el resto de los vivientes, sino que se hace a sí mismo, decíamos, respecto a su propio carácter de realidad. En esto consiste formalmente «realizarse», que no es un mero hacerse³⁴⁸. ¿Cómo vive el hombre en virtud de la habitud de alteridad?

Porque las habitudes tienen un carácter de conformación interna de la realidad, como hemos visto, la habitud de alteridad tiene carácter fundante con respecto a la vida de las personas. En la vida con los demás cada hombre es cada cual, esto es, alguien distinto al resto, definido formalmente por estar delimitado con respecto a los demás. Este es el sentido de la expresión zubiriana «absoluto relativo»: cada uno es sí mismo y distinto de los demás, pero precisamente por estar vertido hacia ellos. En el mismo sentido, paradójicamente, utiliza el autor el término «mónada», definiéndolo formalmente en virtud de la alteridad, ya que, si no hubiera otros, habría uno, pero no una mónada. Así, mientras para Leibniz el carácter monádico se basa en la reclusión, Zubiri sostiene, con toda lógica, que no hay carácter monádico si no es frente a los otros. Por tanto, sólo en la estructura de la convivencia cada uno puede ser una mónada, un «cada cual»³⁴⁹.

En la dimensión de la vivencia como tal, ser cada cual significa que la vida es propia de cada uno. Vivir como cada cual, significa autoposeerse y autodefinirse frente a aquellos con los que se convive. El modo de realidad del viviente consiste en

³⁴⁸ Cf. SH 68.

³⁴⁹ Cf. SH 322-323.

autoposición, y el del viviente humano en autoposición reduplicativa, es decir en poseerse a sí mismo en cuanto realidad, inteligentemente. Para ser cada cual, para autoposeerse reduplicativamente de manera efectiva frente a otros, es necesario que haya pluralidad numérica y que dentro de esa pluralidad cada uno sea distinto, que su vida esté cualificada frente a las vidas de los demás y, en virtud de la habitud de alteridad, por las vidas de los demás³⁵⁰. Esta cualificación de mi vida por los demás se realiza mediante la apropiación. Las vidas de los demás son posibilidades que se me ofrecen para que, apropiándomelas, pueda ir configurando mi propia vida.

En este punto resulta, a mi juicio, de gran interés, comprobar que Zubiri se apoya en la doctrina teológica acerca de la Trinidad, para explicar por vía negativa en qué consiste la apropiación de las vidas de los demás en el caso de la realidad humana. Dice nuestro filósofo-teólogo que, en la Trinidad, se da una apropiación tal de la vida de unas personas por las otras, que desaparece la pluralidad numérica «conservándose la cada-cualidad: una sola realidad y tres cadacuales»³⁵¹. Para el tema que estamos tratando, esta referencia teológica es muy importante, porque deja ver que el autor, al hablar de las relaciones personales, no deja de tener como trasfondo las relaciones intertrinitarias, las cuales consisten precisamente en la *agápe* por excelencia, la total donación y perfecta comunión de personas. Por eso, es perfectamente legítimo que nosotros hagamos una lectura de la estructura metafísica de la convivencia en clave de *agápe*, de amor personal de donación. Máxime, teniendo en cuenta que es el propio Zubiri quien, al diferenciar la apropiación en la vida trinitaria de Dios de la apropiación en la vida humana, las sitúa en una línea previa común a ambas, dentro de la cual y sólo dentro de la cual es posible diferenciarlas. Nos referimos a la realidad del amor, diversamente constituida según se trate del amor divino o del humano.

Volvamos a la apropiación en el contexto de la realidad humana. Aquí no se trata, obviamente, de apropiarse de la vida del otro, sino de las posibilidades que ésta me ofrece para hacerme a mí mismo como tal y sin las cuales no sería quien soy ni me

³⁵⁰ Cf. SH 305.

³⁵¹ *Ibid.*

haría quien puedo llegar a ser. Se trata de un paso ulterior a la mera versión primaria, en virtud de la cual me encuentro ya constitutivamente configurado por lo que los demás hacen de mí. Es ulterior porque exige que yo haga mío lo que se me ofrece y no simplemente que me encuentre ya configurado por los demás. Esto es algo que se da necesariamente en la vida de todos los hombres. Por el hecho de estar física y realmente vertido a los demás, constituyen ellos posibilidades de mi vida. En consecuencia, los otros en tanto que posibilidades son algo constitutivo de mi vida y cuento con ellos lo quiera o no.

La realidad de los demás se me impone. Y esto sucede en los distintos aspectos de la habitud de alteridad, anteriormente expuestos. Los demás en tanto que tradición, me ofrecen una serie de posibilidades que, por un lado me permiten hacer mi propia vida sin necesidad de inventarme *ex nihilo*, a la vez que, por otro lado, me fuerzan a hacer mi vida propia, mía, con carácter monádico, frente al haber humano tradicional. También los demás en tanto que otros hombres constituyen posibilidades de mi propia vida. En el sentido de colectividad, la comunidad humana con respecto a la cual y dentro de la cual vivo, me ofrece recursos y posibilidades de todo tipo, al mismo tiempo que limita el abanico de posibilidades con las que cuento, ya que éstas no son infinitas, aunque sí innumerables. Pero vayamos al ámbito de lo social que más nos interesa en este trabajo, a saber, el reino de lo personal, los demás tomados como personas, como otros que yo.

En el contexto de la comunión de personas, así como en cualquier otro contexto, «lo propio y formal de una posibilidad es la realidad ofrecida en oblación»³⁵². Es decir, la realidad del otro, precisamente por su carácter de realidad, se ofrece a mi realidad: a mi cuerpo, a mi inteligencia, a mi voluntad, a mi afectividad, en oblación.³⁵³ Toda

³⁵² SH 315.

³⁵³ El término oblación, en principio, podría parecer superfluo, ya que puede entenderse simplemente en el sentido de ofrenda, con lo cual estaría simplemente subrayando el hecho de que la realidad se ofrece como posibilidad. Ahora bien, por mi parte, considero que Zubiri no añade la expresión “en oblación” como simple refuerzo del verbo ofrecer, ya que el término tiene una serie de connotaciones precisas: añade un matiz de ofrenda sacrificial, de dádiva a la divinidad, de entrega total de uno mismo al otro, etc. De hecho, de la *agápe*, amor de donación, se dice que es amor oblativo, por contraposición al *éros*, que

realidad, por su carácter de respectividad remitente, está «de suyo» ofrecida al animal de realidades. Pero, además, la realidad humana tiene un modo especial de ofrecerse a los demás: la entrega libre, la donación, la *agápe*. Y aún hay un tercer sentido importante en esta afirmación y es que el otro se me ofrece como posibilidad que puedo rechazar o de la me puedo apropiar y, al apropiármela, puedo hacerlo como un fin en sí mismo o como un mero medio³⁵⁴. El otro es una posibilidad para el puro egoísmo, es decir, para ser utilizado exclusivamente en mi propio beneficio. Pero es también una posibilidad para el amor: en forma de *éros* –que no es egoísmo sino propiamente amor–, ya que el otro es siempre una posibilidad de enriquecimiento de mi vida, que me lleva a completarme, a perfeccionarme; mas también en forma de *agápe*, ya que el otro, en tanto que persona, constituye siempre una inapreciable oportunidad de entrega personal por mi parte, como no la constituye ninguna otra realidad «a-personal»³⁵⁵. Las dos últimas posibilidades no sólo no se excluyen, sino que se complementan, pues ya hemos dicho que «su unidad dramática es justamente el amor humano»³⁵⁶, a la vez que excluyen la primera posibilidad, a saber, la de apropiación como mero medio, el puro egoísmo. La apropiación de una posibilidad significa la decisión de aceptarla y hacerla mía, de tal modo que las distintas posibilidades que el otro, en cuanto realidad personal, me ofrece, cobrarán carácter real mediante mi decisión en favor de una o de otra.

En cualquier caso, los demás son posibilidades con las que no puedo no contar, como hemos dicho, y por lo tanto, incluso el hecho de ignorarlas conlleva ya una decisión de no aceptación por mi parte. No soy yo quien crea las posibilidades que la realidad de los demás me ofrece, a mí sólo me compete apropiármelas o no. Depende de mi decisión ignorar al otro, simplemente utilizarlo o bien enriquecerme con su vida y

sería el amor posesivo. Más aún, siendo él mismo oblato benedictino, es de suponer que el término oblación tuviera para él matices muy significativos (Cf. G. Díaz, *op. cit.*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 25-31).

Por no extenderme en esta observación, dejaré simplemente apuntado que, en mi modesta opinión, Zubiri está insinuando que lo propio de la realidad humana es ofrecerse al otro, no en el modo en el que cualquier realidad se ofrece al animal de realidades, sino “en oblación”, esto es entregándose libre y desinteresadamente, haciéndose a sí mismo un don para el otro y para Dios.

³⁵⁴ Lo que en Kant aparece como imperativo categórico, aquí es una exigencia física de la realidad humana en cuanto realidad. No podemos aquí más que dejarlo telegráficamente apuntado.

³⁵⁵ Cf. IRE 213-214.

³⁵⁶ NHD 464.

donarme a él libre y desinteresadamente, esto es, ser amado por él y amarle. Ahora bien, el otro que yo, en tanto que realidad suya, no permite en rigor una apropiación posesiva por mi parte, sino sólo oblativa. La alteridad radical del otro ofrece preciosas posibilidades a mi vida precisamente por razón de esa radical alteridad, de su absolutez relativa. En definitiva, «el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición»³⁵⁷ ante las posibilidades que el otro le ofrece, sino que forzosamente se va autoposeyendo y autodefiniendo por razón de la apropiación o no apropiación de unas u otras posibilidades. Esto es así por lo que respecta a los demás ya sea considerados como tradición, como colectividad o como comunidad personal, comunión de personas. En la línea de la comunión, el hombre tiene una forma distinta de convivencia, es decir, de autoposeerse y autodefinirse por razón de aquellos con los que convive: la *compañía*. La fuerza de la compañía es la *irradiación*, una causalidad ejemplar que cobra carácter físico. Pero esto lo trataremos más adelante, al hablar de la causalidad personal.

La idea central de toda esta exposición acerca de la realidad de la convivencia es que «inexorablemente yo convivo con los demás en mí. El “en” es constitutivamente aquello que constituye la forma fundamental como cada cual vive entre los demás»³⁵⁸ y este «en» es lo que constituye la estructura metafísica de la *agápe* tal y como se anunciaba en SSDD, de la dimensión social constitutiva del hombre, como se expone en SH, del dinamismo de la convivencia, como se explica en EDR, el cual marca la figura de instauración del hombre en la realidad (IRE). La estructura del amor personal, de la *agápe*, recorre todo el pensamiento de Zubiri, desde los años treinta hasta la elaboración de sus últimos libros publicados, (IS), y del último libro que preparó (HD) sufriendo las mismas rectificaciones que el resto de este pensamiento a medida que se iba radicalizando.

Pues bien, sobre esta estructura metafísica de la *agápe*, que pertenece a la «forma de realidad» de la sustantividad humana, se articula la *agápe* en el sentido de los actos en los que se modula dicha forma de realidad y en los que va cobrando una

³⁵⁷ SH 317.

³⁵⁸ SH 322.

concreta figura de instauración en la realidad. Podemos hablar del amor en sentido estructural: la habitud de alteridad, la versión a los demás constitutiva de la personeidad. Y podemos hacerlo del amor en sentido dinámico: los actos en virtud de los cuales se va configurando la personalidad. No obstante, hay que precisar inmediatamente, que estructura y dinamismo son dos momentos de la misma realidad, como afirma Zubiri en EDR, pues la estructura de la esencia es en sí misma dinámica, a la vez que el dinamismo es constitutivo de lo estructural de la esencia. En consecuencia, la *agápe* como estructura de la personeidad, se va modelando en sus actos, dando lugar a lo que llamamos personalidad. La personeidad es la estructura fundante, la personalidad, fundada. Pero tan importante es la una como la otra, ya que la personeidad es constitutivamente dinámica, es decir, el hecho de irse modelando en sus actos no es algo accesorio, sino que su dinamismo la constituye como tal. Por tanto, la personalidad, tiene una importancia capital en el orden trascendental de la realidad humana. Sobre esta premisa es como hay que entender lo que sigue.

2. Vivir para sí y vivir para los demás

«La vida de cada cual entre los demás no oscila forzosamente en el dualismo de vivir para los demás o vivir para sí mismo. Este planteamiento es secundario, asunto de moral, porque radicalmente por mucho que uno viva para sí mismo está viviendo para otros, y recíprocamente el desvivirse por los otros es una manera de vivir para sí»³⁵⁹. Podría parecer, según lo dicho aquí por Zubiri, que el hecho de vivir para sí o para los demás es un problema irrelevante. Mas, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se entenderá que no es así, antes bien, se trata de una cuestión decisiva. Veámoslo.

En primer lugar, aclara el autor que no hay tal dualismo. ¿En qué sentido? Él mismo lo explica en base a lo que hemos venido exponiendo, puesto que, en virtud de la

³⁵⁹ SH 322.

habitud de alteridad, mi realidad está siempre vertida a la realidad de los demás y mi vivir es siempre un autopoerseerme y autodefinirme frente a los demás y por razón de los demás. Por eso es física y realmente imposible vivir en exclusiva para sí mismo. Por otro lado, tampoco puede uno vivir sólo para los demás, ya que siempre convivo «en» mí y esa convivencia es apropiación de los demás como posibilidades de mi vida. Vivir para sí es lo que formalmente constituye al *éros*, ya que en esta forma de amor el amante, en rigor, se busca a sí mismo, mientras que vivir para los demás define a la *agápe*, en virtud de la cual, el amante no busca nada sino que se otorga por liberalidad.³⁶⁰ Pues bien, como hemos recordado ya varias veces, no hay exclusión entre estas dos formas de amor, no constituyen un dualismo, sino que, bien entendidas, se complementan mutuamente en la realidad humana. Ahora bien, que no haya dualismo, que no se excluyan la una a la otra, no quiere decir que no se diferencien, ni que su diferencia no sea decisiva para la modelación de la personidad en sus distintos actos, dando lugar a un tipo de personalidad o a otro.

En segundo lugar, afirma Zubiri que la diferencia a la que aludimos es un planteamiento «secundario», «asunto de moral», no algo radical. De nuevo, podría parecer que le resta importancia a la cuestión, reduciéndola, valga el infeliz término, a algo «moral». Nada más lejos de la realidad. Quien conozca su pensamiento, sabrá que el hombre en cuanto realidad moral ocupa un lugar amplio y central en su reflexión. La moral es secundaria, no en sentido de poco importante, sino por razón de su relación consecutiva a la estructura metafísica de la realidad humana. En dicha estructura, el otro es algo en mí, eso es lo inexorable, lo radical, lo primario³⁶¹. Sobre eso radical se monta lo radicado, sobre eso primario se articula lo secundario –el vivir para sí o para el otro–, del mismo modo que sobre la personidad se articula la personalidad. Dicho de otro modo, la habitud de alteridad es el ámbito efusivo en el que aproximo al otro a mí desde mí. La *agápe*, el amor en sentido metafísico es la habitud de alteridad, particularmente en la figura de la comunión de personas, y esto tiene implicaciones morales decisivas para la vida del hombre, que es necesario explicitar. Después de lo primario, la

³⁶⁰ Cf. NHD 464.

³⁶¹ EDR 251.

metafísica, es menester desarrollar lo secundario, la moral. Pero, insisto, es menester, no puede obviarse. Creo que podríamos decir, sin forzar en absoluto la expresión empleada por el autor, que es «secundario» en el sentido de que secunda. Lo moral secunda lo metafísico y así, siendo secundario, es de vital importancia.

Vivir para sí o para los demás es secundario, como la diferencia, casi oposición, entre *éros* y *agápe* es secundaria con respecto a la línea previa en la que se da esa diferencia: la estructura metafísica de la realidad.³⁶² Vivir para sí o vivir para el otro, con no ser lo primario, es determinante para lo primario: la esencia individual de cada realidad humana. Los actos concretos que van configurando la personalidad, determinan y modulan la personeidad (HD 48–50). Los actos en los que se vive para sí o para otro – junto con otros factores, por supuesto– van dotando a la persona de caracteres orgánicos, psíquicos y morales que «pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos [y morales] sino en que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad».³⁶³ Se muestra, pues, claramente que lo secundario, el vivir para sí o vivir para los demás, no puede ser más importante ni más determinante para el hombre. La importancia del asunto queda aún más resaltada cuando continuamos leyendo el pasaje que estábamos comentando y comprobamos que Zubiri afirma: «Para querer a los demás, los tengo que querer en mí mismo, aunque no para mí mismo»³⁶⁴. El «en» es lo radical, el «para» es lo decisivo.

No debería sorprendernos la importancia que aquí da Zubiri, veladamente, a la cuestión de vivir para sí o vivir para los demás, ya que un experto conocedor de la teología paulina y de su doctrina de la deificación (encarnación y santificación), tiene sin duda muy presente que Cristo «murió por todos, para que no vivan para sí los que viven, sino para aquél que murió y resucitó por ellos» (2 Corintios 5, 15)³⁶⁵. Vivir para

³⁶² Cf. NHD 464-465.

³⁶³ HD 50.

³⁶⁴ SH 322.

³⁶⁵ Sería muy interesante, dado que Zubiri tiene un profundo conocimiento de la teología cristiana, hacer un recorrido por los pasajes neotesamentarios que subrayan la centralidad del “vivir para”. No es este el contexto apropiado para hacerlo, pero no cabe duda de que vivir para los demás es la síntesis existencial y

Dios y vivir para los demás son dos momentos de la misma actitud vital que es el amor de la *agápe*. Las epístolas paulinas reflejan por doquier la importancia de no vivir para sí, sino para Dios en Cristo y para los demás, a la vez que el Evangelio afirma la paradójica realidad de que vivir para los demás es la mejor manera de tener una vida plena, verdaderamente rica. Este es el sentido de las palabras de Cristo: «Quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará» (Lc 17, 33). Luego volvemos al principio de la argumentación, ya que, como decía Zubiri, «desvivirse por los otros es una manera de vivir para sí», más aún, no sólo es una manera, sino la mejor manera de vivir, la manera del amor personal de donación. El *éros* consumado es *agápe*, la tendencia a la propia plenitud desemboca en el libre don de sí a los demás, ya que en esta donación reside la plenitud del ser sustantivo de la realidad personal.

En conclusión: el hombre, sistema de notas estructurado trascendentalmente por la unidad consigo mismo y en orden al amor *–éros y agápe–*, debe apropiarse mediante sus actos de un determinado modo de ser, acorde a su modo de realidad, es decir, debe construirse una personalidad amante. Los actos que llevan a la configuración de esta figura de la realidad humana son los actos de amor, aquellos mediante los cuales la persona se enriquece a sí misma en la relación con los demás (*éros*) y aquellos en los que se ofrece a sí misma en oblación a los otros (*agápe*). Tanto en un tipo de actos como en otros, reluce la estructura íntima del amor, que es la unidad³⁶⁶, ya que tanto en los actos de carácter *erótico* como en los de carácter *agápico*, el amante busca unirse al amado y unir al amado consigo.

A alguno podría parecerle que esta conclusión es una interpretación propia puesta en boca de Zubiri, forzando un tanto sus expresiones y que, por tanto, no se corresponde con la mente de nuestro filósofo. Pues bien, entre muchas resonancias de la importancia capital del amor en toda la obra zubiriana, citaré la siguiente, que resulta enormemente esclarecedora en este asunto, especialmente en el campo de la

moral del concepto de *agápe*, es amar: el mensaje del Evangelio y del cristianismo en su totalidad resumido en una palabra. Es indudable que Zubiri tiene esto presente.

³⁶⁶ Cf. NHD 500, donde dice el autor: “En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor”.

antropología, que es el que aquí principalmente nos interesa. «Un mundo abierto a un amor finito y fruento, vehiculado por tendencias. He aquí la última palabra de la realidad libre en el orden de la realidad»³⁶⁷. El amor es nada menos que «la última palabra» acerca del hombre, realidad libre. Y esto no sólo a nivel vivencial, ni en el plano del ser, sino «en el orden de la realidad», es decir, en el orden transcendental, o lo que es lo mismo, desde el punto de vista metafísicamente más radical. El mundo, la totalidad de la realidad en cuanto realidad, está abierto. Esta es la apertura transcendental de la realidad. Pero ¿abierto a qué? Al amor humano. Por tanto, el hombre, como realidad humana que es, y por tanto constitutivamente mundanal por razón de su respectividad, constitutivamente abierto a la realidad del mundo, puede y debe ser definido como realidad amante. El animal de realidades es un animal que aprehende las realidades como queridas, es un *animal amante*. Los demás animales no pueden amar porque no son reduplicativamente reales: no aprehenden la realidad en cuanto tal ni se autoposeen en cuanto realidades. El amor, esto es, cada hombre amando, es la realidad que define al mundo respecto a la persona y a la persona respecto al mundo y por tanto, respecto a las demás personas y respecto a Dios.

Capítulo II. La donación-entrega: realización plena de la realidad humana

El hombre, por consistir en una *realidad amorosa* sólo puede realizarse plenamente siendo amado y amando. La realización de la persona, lo hemos repetido hasta la saciedad, es una exigencia de su propia personabilidad y se lleva a cabo, necesariamente, por ella y para ella: el hombre vive, actúa, se realiza por razón, en virtud y en función de su forma de realidad. Así, la *realidad amorosa*, sólo se realizará siendo amada y amando. En esto consiste la estructura de la donación-entrega, que no

³⁶⁷ SSV 193.

es otra cosa que la radicalización, desde la madurez metafísica de Zubiri, del concepto de *agápe* de la etapa ontológica³⁶⁸. Veámoslo.

1. La estructura donación–entrega

Los párrafos que siguen son una adaptación e interpretación de lo que Zubiri expone en HD con respecto a la estructura metafísica de la unidad interpersonal entre el hombre y Dios³⁶⁹. El desarrollo de la noción de entrega personal –en la que fundamentalmente consiste el amor– se lleva a cabo en el contexto de la fe como tal, en general y de la fe en Dios, en particular. Así, lo que diremos aquí acerca del amor como entrega interpersonal, lo dice Zubiri de la donación del hombre a Dios y de la entrega de Dios al hombre. Quede indicado para la mejor comprensión de lo que sigue.

El acceso al otro es un momento intrínseco a mi realidad³⁷⁰ porque el otro es algo constitutivo de mí mismo en mí mismo³⁷¹. Hay, pues, una presencia del otro en mí, en forma de tensión dinámica, que constituye ya un acceso incoado. Se trata «de un verdadero acceso, todo lo incoado que se quiera, pero verdadero acceso»³⁷². La versión a los demás y la habitud de alteridad, que son, como hemos visto, la raíz de la comunión de personas, son dinámicas. Consisten en una tensión metafísica, no primariamente ni meramente vivencial, de la propia realidad personal hacia la realidad del otro, que es, a la vez, una tensión del otro hacia mí. El otro me está física y realmente ofrecido en mí mismo y yo estoy física y realmente tendido hacia él en mí mismo. Por eso podemos

³⁶⁸ En HD apenas aparece el término «amor», aunque los pasajes donde lo hace son de gran enjundia. No aparecen ni el término «éros» ni «agápe». Sin embargo, está claro que el extenso y sustancioso tratamiento que el autor hace de la entrega es el trasunto en la etapa metafísica del concepto ontológico «agápe».

³⁶⁹ Especialmente en el capítulo 4: *El acceso del hombre a Dios* (HD 179-304).

³⁷⁰ Cf. HD 194.

³⁷¹ Cf. EDR 251.

³⁷² HD 196.

decir con toda propiedad que hay en la realidad humana una intrínseca donación incoada³⁷³ del otro a mí y una intrínseca entrega incoada de mí al otro.

«Donación» y «entrega» son dos términos cuyo significado propio conviene aquilatar, con el fin de no llevarnos a confusión. «Donación», en sentido amplio y primario, es simplemente el dar de sí de la realidad. Puesto que la realidad es constitutivamente dinámica y dicha dinamicidad consiste en dar de sí, la realidad es donación³⁷⁴. Ahora bien, cuando se trata de realidades personales, la donación reviste un carácter especial. Hablando de la donación de Dios al hombre, Zubiri distingue ésta del mero darse Dios a las cosas. «La fontanalidad es ciertamente una constitutiva presencia de Dios, es transcendencia de Dios en las cosas, en virtud de un darse Dios a ellas. Cuando este término a quien se da es una persona, entonces la fontanalidad adquiere un carácter especial: no es un dar meramente fontanal: es un dar más íntimo y profundo. Es donación. Solamente cuando aquello que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste en ser donación»³⁷⁵. No podemos entrar aquí a explicar la idea de fontanalidad. Lo que nos interesa es la diferencia entre el mero darse y la donación propiamente dicha. La donación en sentido propio compete sólo a las personas con respecto a otras personas: es una estructura de la realidad personal. En consecuencia, no sólo Dios se dona y consiste en donación, sino que esto debe decirse también de los hombres, por ser personas. Así, el otro se me da en cuanto realidad, pero se me *dona* en cuanto persona. Me explicaré.

La convivencia, como ya hemos explicado, antes que una cuestión de vivencia es una estructura metafísica³⁷⁶, un dinamismo constitutivo de la realidad humana. En efecto, parafraseando el texto de Zubiri arriba transcrito, podemos decir que la convivencia es una constitutiva presencia de los demás en mí, es transcendencia de los demás en mí. Los demás son algo en mí, la realidad de los demás constituye mi

³⁷³ HD 198.

³⁷⁴ Cf. HD 192.

³⁷⁵ HD 315.

³⁷⁶ EDR 251-252. La importancia de este pasaje, el cual insisto en citar, ha sido acertadamente subrayada por Blanca Castilla, a quien debo el feliz hallazgo del mismo por mi parte (Cf. B. Castilla, *op. cit.*, p. 198-200).

realidad. Pero esta presencia en tensión dinámica de los demás en mí puede desarrollarse, a nivel vivencial, fundamentalmente de dos maneras: en un mero dárseme en cuanto simple realidad, o bien donándoseme de un modo «más íntimo y profundo», en cuanto realidad personal en el modo de otro que yo. La realidad del otro me puede ser dada en modo personal o impersonal, como hemos explicado antes. Los demás quedan en la inteligencia (así como en la volición y en el sentimiento) como otros, pero estos otros pueden ser bien otros que son míos, otros como yo o bien otros que yo. Podríamos decir, por tanto, que la formalidad del otro en cuanto otro que yo es lo que constituye la donación propiamente dicha. Sólo en virtud de esta formalidad de la realidad del otro en mi sentir (predominantemente en el sentir intelectual, que es siempre también volitivo y afectivo), es posible el amor en sentido estricto –la entrega, la *agápe*– y la comunión de personas. El darse de una persona en cuanto realidad personal, en sentido estricto, a otra persona en el sentir es lo que llamaremos propiamente donación. Esta última es la acepción del término que aquí nos interesa. La donación del otro a mí, está ya incoada en mí y en él por el hecho de ser realidades personales, pero puede desarrollarse o no. Esto pertenece al orden del ser, a la figura de instauración del hombre en la realidad³⁷⁷.

La donación, tal como la hemos descrito, es un modo de quedar el otro en mi sentir eminentemente intelectual. Es, en síntesis, aprehender al otro como persona, en formalidad de alteridad radical, como otro que yo. Ahora bien, «sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta»³⁷⁸. En consecuencia, sentir al otro bajo la formalidad de otro que yo, significa aprehenderlo como donación en intelección, tender hacia él en volición y ser afectado por él sentimentalmente. La donación del otro en el sentir exige, por tanto, una opción libre por mi parte con respecto a él. Toda realidad supone una tensión hacia ella, más o menos explícita, más o menos intensa. La realidad aprehendida en el modo especial de donación, o bien, la aprehensión de una realidad especial, la personal,

³⁷⁷ Cf. IRE 214.

³⁷⁸ IRE 30.

conlleva una tensión especial y exige de modo especial una opción libre con respecto a ella. Así, mientras que toda volición es una entrega en sentido amplio, sólo la volición tendente hacia una realidad personal en cuanto tal, es entrega en sentido estricto, el que aquí nos interesa. La entrega hace, pues, referencia sobre todo al momento volitivo, porque consiste esencialmente en optar. El otro se me dona y yo me entrego a él: estos son los dos momentos del despliegue de la presencia constitutiva del otro en mí. La presencia del otro acontece en tensión dinámica, tensión donante y tensión en entrega³⁷⁹. Esta constitutiva tensión es ya una donación incoada del otro a mí y una entrega incoada de mí al otro. Mi entrega requiere su donación, a la vez que ésta posibilita y exige aquella. Podríamos decirlo de otro modo: la única actitud apropiada con respecto a las personas es la entrega, la *agápe*. O bien: la presencia del otro exige que le ame. Amar significa aquí, como se entiende por lo que venimos diciendo, aprehenderlo como otro que yo, tender hacia él como otro que yo, ser afectado sentimentalmente por él como otro que yo, como «cada cual», como persona en sentido estricto. Aprehender, sentir y querer al otro como persona es amar, en sentido fundamental, lo que podríamos llamar con el propio Zubiri, «el respeto moral por las personas»³⁸⁰. Sobre este fundamento y sólo sobre él, se construye el amor en sentido estricto, la entrega o *agápe*. Explicaremos ahora, más detalladamente, en qué consiste la entrega.

2. El despliegue de la estructura donación–entrega

La donación y la entrega incoadas no se despliegan plenariamente en todos los hombres, pero sí están incoadas en todos y lo están con carácter constitutivo, como hemos mostrado. Si puedo realizarme como un Yo en entrega, es porque la entrega incoada es constitutiva de mi estructura metafísica en cuanto realidad humana, porque consisto en entrega. Todo lo incoada que se quiera, pero verdadera entrega. Amo porque

³⁷⁹ Cf. HD 196.

³⁸⁰ SH 246. Aquí subraya enérgicamente Zubiri la importancia de que *cada uno sea cada cual*. Sólo siendo cada cual es posible la amistad, el respeto moral, etc.

consisto en amor incoado. Ya hemos visto en qué consiste ese amor incoado, o mejor, *qué* es ser una *realidad amorosa*. Estamos viendo ahora *cómo* se es una *realidad amorosa*, o bien, cómo se es un Yo amado y amante, cómo se realiza la *realidad amorosa* en que el hombre consiste. Para ello, entremos a considerar cómo se despliega plenariamente la entrega incoada al otro, la constitutiva presencia del otro en mí. Recordemos que la hipótesis principal que guía estas dos últimas partes del trabajo es que una lectura radical de la antropología zubiriana nos muestra al hombre como realidad amada y amante y que, en consecuencia, el hombre sólo se realiza plenamente siendo amado y amando: *realitas in essendo*, *realidad amorosa* que se despliega amando y siendo amada, entregándose y acogiendo la donación del otro. Veamos ya cómo se despliega en el orden del ser la entrega incoada en el orden de la realidad.

Entregarse, como es obvio después de lo ya expuesto, no significa nada parecido a rendirse o darse por perdido. Muy al contrario, la entrega es «ante todo una actitud y una acción positiva, activa»³⁸¹. Entregarse es la acción de una persona de ir activamente a las cosas, a otra persona o a Dios. «La entrega, según vimos, es un ir desde nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella»³⁸². Es importante recalcar el carácter activo y no pasivo de la entrega, pues en él encontramos un rasgo definitorio de la *agápe* frente al *éros*. Recuérdese que el «*éros* saca al amante fuera de sí para desear algo de que carece. Al lograrlo, obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el *éros* el amante se busca a sí mismo. En la *agápe*, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una donación de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es. Si el amante sale de sí, no es para buscar algo, sino por efusión de su propia sobreabundancia. Mientras en el *éros* el amante se busca a sí mismo, en la *agápe* se va al amado en cuanto tal»³⁸³. El rasgo que define la *agápe* es, pues, el ir activamente hacia la persona amada, mientras que el ser sacado forzosamente es lo que caracteriza al *éros*. Zubiri insiste en que la entrega es «una acción positiva en la cual la persona *no es llevada* a Dios, sino que la persona acepta

³⁸¹ HD 197-198.

³⁸² HD 211.

³⁸³ NHD 464.

desde sí misma este su ser llevada de un modo activo y positivo, a saber, “va a Dios”³⁸⁴, a las demás personas y a las cosas –aunque, en realidad, al ir a las cosas y a las personas, está también yendo a Dios en tanto que fundamentalidad y ultimidad–. La entrega se muestra a todas luces como la versión madura y radicalizada de la *agápe* de los años treinta, concretamente de SSDD. La *agápe* era allí definida como «donación de sí mismo», aquí, en HD, la «entrega de sí mismo» no es sino «una forma especial de donación»³⁸⁵. La *agápe* era definida como *amor personal*, frente al *amor natural* o *éros*³⁸⁶. Aquí, se afirma de la entrega que es «una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida de la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios»³⁸⁷ y –podemos añadir– a otras personas. Además, la entrega al otro es despliegue del estar estructuralmente llevados a él en virtud del dinamismo de la convivencia, que nos constituye esencialmente; la *agápe* era la afirmación y actualización mediante actos de la unidad que en el fondo se es³⁸⁸. En definitiva, la entrega es una actitud y un acto personal y por tanto libre, formalmente definido por la optatividad; la *agápe* es un salir fuera de sí «liberalmente donado». «En ese amor de carácter personal que es la *agápe* su nota característica es la *liberalidad*»³⁸⁹ que significa tanto «autodonación» como «libertad». Insisto en las citas literales, de las cuales he ofrecido sólo un reducido elenco, para mostrar que la coincidencia entre las nociones de *agápe* y entrega tiene una amplia base textual que testifica la coincidencia de ambas en la mente del autor.

Hemos definido formalmente qué es la entrega. Pero, ¿cómo se entrega una persona a otra? «El hombre se entrega a Dios (o a cualquier otra realidad personal, podemos añadir sin miedo a tergiversar el pensamiento del autor) aceptando su Yo, su ser personal propio, en función de la realidad personal de Dios»³⁹⁰ o del otro. Entregarme significa, en consecuencia, aceptar que yo soy en función de otro, de aquél a quien me entrego. Pero, ¿qué significa «en función de»? Se trata, primariamente, de la

³⁸⁴ HD 198. La cursiva es mía.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ NHD 465.

³⁸⁷ HD 198.

³⁸⁸ Cf. NHD 527.

³⁸⁹ NHD 493.

³⁹⁰ HD 211-212.

mera funcionalidad de lo real, de la dependencia de las sustantividades entre sí. «Todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. (...) Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura. La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La causalidad es sólo un modo de funcionalidad, pero no el único»³⁹¹. Hay distintos modos de funcionalidad y, consecutivamente, distintos modos de entrega. No soy en función de una realidad físico-química (el oxígeno, por ejemplo), del mismo modo que soy en función de una realidad personal. La funcionalidad personal se manifiesta y actualiza en la causalidad personal y en sus distintos modos. Más adelante diremos algo de ella. En cuanto a los distintos modos de causalidad personal, no es lo mismo mi funcionalidad con respecto a la realidad personal de mi mujer, de mi hijo o de un desconocido. Todo lo real es en función de las demás cosas reales y de la realidad en cuanto tal, pero la realidad personal tiene una funcionalidad especialísima, por razón de su ser relativamente absoluto. Está suelto de las cosas pero es relativo a ella, a las personas y fundamentalmente, a Dios. Absolutez y relatividad del ser del hombre son consecuencia del carácter de «suidad» de la realidad humana. En virtud de su «suidad», el hombre realiza su ser en libertad, es libertad y por eso, la funcionalidad personal es tan especial. La entrega personal, como modo de funcionalidad personal, tiene, pues, como caracterización metafísica, la libertad, como ya hemos indicado. Esto, en el orden del ser, se traduce en optatividad: las tendencias inconclusas del animal de realidades exigen la opción libre por su parte.

Así pues, entrega es apropiación optativa. «Entregarse a algo es apropiarse optativamente de ese algo como posibilidad de mí mismo. En esencia, volición es entrega»³⁹². Querer algo es entregarse a ese algo. Ahora bien, cuando antes hemos dicho que la entrega es *agápe* o amor personal, no nos referíamos a cualquier tipo de entrega, a cualquier volición, sino a la entrega personal de sí mismo a otra persona en cuanto persona. Por tanto, hay que precisar que no toda entrega es amor, sino que el amor es siempre entrega, pero no viceversa. Si la entrega es la esencia misma de la volición, entonces toda volición es, de algún modo entrega. Querer agua, querer tranquilidad,

³⁹¹ HD 26-27.

³⁹² HD 290.

querer a un hermano y querer a Dios, son todo voliciones, actos de entrega a la realidad. De hecho, en el sentido general de *éros* como inclinación natural a los objetos y actos para los que algo está capacitado, toda volición es amor. Ahora bien, muy distinto es el caso del amor personal, pues éste consiste en un modo especial de entrega. Es la entrega de una realidad personal a otra realidad personal donándose, dándose a ella. ¿Qué significa donándose? Sigamos aquilatando el sentido de la entrega.

Hemos dicho que querer algo es entregarse a ese algo y que entregarse es apropiarse optativamente de ese algo como posibilidad de mí mismo. He aquí una de las claves fundamentales para entender la entrega: como posibilidad de mí mismo. En realidad, al apropiarme de algo, no sólo me apropio de una posibilidad: este es el aspecto de la volición como acto de la persona. Sino que «hay otro aspecto inseparable del anterior pero distinto en cierto modo de él. Es aquel aspecto según el cual, al optar por esa posibilidad como determinación mía, lo que hago es entregar mi persona a ser de una determinada manera más bien que de otra; volición es entrega y lo es por ser apropiación optativa»³⁹³. La volición no es aquí mero acto, sino que es la persona queriendo, *realitas in essendo*, el modo de ser de la persona. Como ejemplo aduce Zubiri el hecho de querer dar un paseo. «El que quiere algo, aunque sea dar un paseo, está entregándose como persona a ser un Yo paseante o deambulante, a realizarse como persona paseante»³⁹⁴. De manera mucho más determinante, por tanto, el que quiere a una persona está entregándose a ser un yo amante. He aquí en síntesis la respuesta a la pregunta acerca de cómo el hombre es amor: amando. Enseguida volveremos sobre ello. Veamos antes cómo el propio Zubiri identifica la entrega personal con el amor y el amor con la entrega.

Nos estamos moviendo todo el tiempo en el contexto de la relación personal entre el hombre y Dios, sólo que subrayamos especialmente el aspecto puramente humano de la realidad interpersonal. Por eso, el tema del amor surge a colación del intento de definir qué es formalmente la fe, tanto la puramente humana como la

³⁹³ HD 296.

³⁹⁴ HD 297.

religiosa. Dialogando con S. Agustín, para quien la fe es *credendo amare* (amar creyendo), Zubiri considera esta definición como insuficiente. Creer es un modo de entrega y amar también lo es. Por lo tanto, si no se especifica en qué se distinguen, no se está definiendo ni la fe ni el amor. Lo que los distingue es que «la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera»³⁹⁵. Si no se añade esta especificación, «la fe sería un acto de amor, un acto de entrega»³⁹⁶. Es decir, creer sería lo mismo que amar, porque amar y entregarse son lo mismo. Zubiri no añade ninguna especificación a la entrega personal para definir el amor. ¿Qué modo de entrega es pues el amor? Yo diría que, si la fe es la entrega personal a otra persona en cuanto verdadera, el amor es la entrega a otra persona en cuanto persona, sin más especificaciones. Sería la adhesión a la «cadacualidad» del otro, al hecho de que el otro es una realidad personal y debe ser apropiada como tal, en respeto a su carácter absoluto. Pero la cosa va más allá. Porque amar es optar. «Lo radical del hombre es siempre opción: amor, vocación, religión, etc., son esencialmente opciones»³⁹⁷. Como la fe, el amor es «una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad; una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo»³⁹⁸. Aceptar mi Yo en función del otro en tanto que persona, vivir en función del otro, entender, ser afectado sentimentalmente y querer en función del otro. Por ser una opción personal, el amor es radicalmente libre. El otro me atrae de muchos modos, pero no me arrastra forzosamente a optar por él. El otro puede provocar mi aversión, pero no estoy absolutamente coaccionado a optar contra él. El amor es la decisión libre, no compulsiva ni forzada en modo alguno, de adherirme integralmente a la realidad de otro en cuanto realidad personal. Ahora bien, libre no significa opción arbitraria, sino vehiculada –que no forzada– por las tendencias, por la atracción.

Decíamos que amar o entregarse consiste en optar y que, al optar, nos entregamos a una manera de ser. Pues bien, si en el caso de la fe en Dios, el acto de entregarme optativamente a Dios es el acto de entregarme a ser Yo fundadamente en

³⁹⁵ HD 214.

³⁹⁶ HD 213.

³⁹⁷ HD 220.

³⁹⁸ HD 221.

Dios, en el caso del amor interpersonal en cuanto tal, será el acto de entregarme a ser Yo en función del otro en cuanto persona, en cuanto otro que yo. El que ama a una persona está entregándose integralmente a ser un Yo en función de otro. Entonces, amar a alguien es querer vivir para ese alguien. En consecuencia, el amor no es, como se ha dicho reiteradamente, un acto de la voluntad, ni siquiera es «un» acto de la persona, sino que es «el» acto mismo de realizarse como persona. Pero no realizarse en el mismo sentido que se realiza como «yo paseante» aquél que quiere pasear, sino de un modo más estable y determinante para la persona: realiza su figura «estable» de instauración en la realidad, su personalidad. No es lo mismo ser un Yo paseante puntualmente, que tener una personalidad amante, ya que lo primero determina efímeramente la realidad personal, mientras que lo segundo lleva a cabo una determinación estructural de mi realidad personal, articulada en personeidad y personalidad. Hasta tal punto modela mis estructuras constitucionales que me hace ser tensivamente Dios, como veremos en la conclusión.

Amar es, por tanto, mucho más que realizar actos de amor, esto es, actos en función de otro. Es que en esos actos se configura una personalidad, un modo de ser y de vivir: ser en función del otro, vivir para los demás en tanto que otros que yo. Por eso sólo las personas «son amor en sentido estricto», es decir, son *agápe*, son un Yo en función del otro. Las cosas, las plantas, los animales, no pueden entregarse porque no pueden optar, no tienen realidad suya. La persona, en cambio, «es alguien que es algo por ella tenido para ser». La persona es una realidad personal, pero tiene que tener activamente su realidad, su ser consiste en la realización de su realidad; realización que, a su vez, revierte sobre la realidad modelándola. De ahí que, desde los planteamientos rigurosamente metafísicos del último Zubiri, podamos explicar las formidables intuiciones de su etapa ontológica. Una de las cuales consiste en afirmar que el hombre es amor. El hombre, realidad humana, es realidad personal. En su virtud es reduplicativamente suyo, tiene su propia realidad en cuanto realidad y la despliega. Su realidad es una realidad de donación incoada que se despliega en la entrega al otro. Esta entrega configura su Yo, su ser relativamente absoluto y este ser refluye sobre sus estructuras esenciales, desde las cuales vuelve a configurar su ser en cada instante, con

cada elección, con cada intelección, con cada sentimiento de lo real. El hombre es amor de una vez por todas en el sentido de donación incoada en su estructura constitucional, pero tiene que hacerse amor en cada momento de su vida desde que aparece en él la inteligencia sentiente hasta que muere.

Así, aunque no dejan de tener cierta razón los que dicen y recalcan que el amor no es un sentimiento, sino un acto de la voluntad, desde el punto de vista radical de la metafísica de la realidad humana no podemos estar plenamente de acuerdo. Es cierto que el amor no es «un» sentimiento, pero, como decíamos, tampoco es «un» acto de la voluntad, sino que es un modo de ser de la realidad humana, precisamente el modo excelente de ser de la realidad sustantiva en que el hombre consiste. En consecuencia, puesto que el ser no es sino un modo de la realidad, concretamente, *realitas in essendo*, el amor, en cuanto modo de ser del hombre, no es sino *realitas humana in essendo*: el amor es la persona amando. De ahí que el amor no sea «un» sentimiento, sino la persona concreta sintiendo; no sea «un» acto de la voluntad, sino la persona queriendo; tampoco, por tanto, «un» acto de intelección, sino la persona entendiendo. Intelección sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante son las estructuras humanas que determinan la instalación del hombre en cuanto realidad en la realidad en cuanto tal. Por eso, el amor, actualidad de la realidad humana (ser del hombre) y figura de su instauración en la realidad (personalidad), tiene carácter intelectual, volitivo y sentimental y su estructura es sentiente, tendente y afectante. Por razón de la radicalidad del amor en la realidad humana, puede intuirse que habrá una intelección amorosa, un sentimiento amoroso y una volición amorosa. No seguiré desarrollando este punto porque nos llevaría demasiado lejos. Lo dejo tímidamente apuntado para su posterior dilucidación en futuras investigaciones.

3. El amor, culmen de la realización personal

Empezábamos este apartado diciendo que el otro está presente en mí en forma de tensión dinámica. Pues bien, esta tensión es ya unidad. «Esta tensión, como toda tensión y más la interpersonal, es una unidad que abarca tensamente a sus dos términos»³⁹⁹. El amor o entrega personal de una persona a otra en cuanto persona constituye una unidad tensa entre las dos personas. Pero esta unidad es algo originario, que no resulta de los actos de las personas. No es que la donación por parte del otro y mi correspondiente entrega al él den como resultado una unión. Sino que la donación–entrega es el resultado de la unidad tensa entre cada persona y el otro. «Y es que no se trata de la unidad entre dos realidades cualesquiera, sino entre dos realidades sumamente precisas, entre dos personas»⁴⁰⁰. Recordemos que la persona es estructuralmente unidad incoada con el otro: «sólo las personas son amor en sentido estricto»⁴⁰¹, ya que el amor es la creación por parte de la persona «de la unidad originaria del ámbito por el cual el ‘otro’ queda primariamente aproximado a mí *desde* mí, queda convertido en mi ‘prójimo’»⁴⁰². La proximidad es constitutiva no consecutiva a los actos unitivos, esto es, a los actos de amor. Los actos amorosos realizan, es decir, actualizan la *realidad amorosa* que ya se es. Pero, a su vez, dicha actualización de la *realidad amorosa* en el ser amado y amante del hombre revierte en la estructura unitiva de la realidad humana convirtiéndola en una realidad en actualidad.

Pues bien, esta unidad de donación–entrega en la que se despliega la unidad estructural que ya se es, es una unidad entre personas y, por ello, una unidad de causalidad personal⁴⁰³. La causalidad es, para Zubiri, algo más amplio que las solas cuatro causas aristotélicas. No puede clasificarse en ninguna de ellas la causalidad que envuelve una sonrisa o un insulto. Más aún, ¿a cuál de ella pertenece la causalidad de la entrega personal en cuanto tal y en sus innumerables modos? La causalidad clásica se

³⁹⁹ HD 194.

⁴⁰⁰ HD 201.

⁴⁰¹ NHD 502.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ HD 201.

refiere a la funcionalidad «entre cosas, entre “lo que” las cosas son. Pero de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad por tanto, una causación entre personas, entre “quienes” son las personas»⁴⁰⁴. La entrega, el amor, la fe, la comunión de personas, etc., constituyen el ámbito de la causalidad personal, de una funcionalidad que no se da en la realidad «a-personal». Por eso es menester apuntar siquiera brevemente la importancia de este tipo de causalidad para el tema que tratamos, ya que el amor es un modo de causalidad personal.

Las relaciones interpersonales en general son modos de causalidad personal. «Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica. No es sólo una influencia de *lo que* es el amigo, sino del amigo por ser él *quien* es. Asimismo la comunión de personas es algo *toto caelo* distinto de una unidad o unión social, etc.»⁴⁰⁵. Así, el amor y sus innumerables manifestaciones y actualizaciones –la amistad, la compañía, el apoyo, las relaciones sexuales, etc.– no son meros fenómenos psíquico-orgánicos consecutivos a la estructura metafísica de las personas, sino modos metafísicos de la causalidad personal, que surgen dinámicamente del momento constitucional de la sustantividad humana y refluyen sobre él. Son modos de ejercitar una causalidad metafísica, que constituyen el ser de la persona.

Crear, escuchar, ayudar, esperar, soportar, desear, etc. son modos metafísicos en los que se despliega la entrega incoada, son modos en los que acontece la causalidad personal. Es causalidad metafísica y por tanto pertenece al orden de la realidad y se despliega en el orden del ser de muchos modos. El hombre construye su ser autónomamente, sí, desde sí mismo, mediante la entrega. Pero no lo constituye él sólo, sino que lo constituye también desde y por la causalidad personal, en virtud de la influencia del otro. La donación del otro es también constituyente de mi ser. Luego el ámbito específico de la constitución de mi Yo no es, en rigor, exclusivamente mi realidad, sino la intersección de mi entrega y de la donación del otro (es el resultado de

⁴⁰⁴ HD 206.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

amar y ser amado). El amor es, en definitiva, la persona amando y siendo amada. El hombre, para realizarse plenamente, necesita entregarse y recibir la donación del otro. He aquí la esencia de la comunión, modo excelente de la causalidad interpersonal y de la realización de la socialidad estructural del hombre. Esto tiene consecuencias cruciales para la noción y la vivencia, así como para la ética, de la amistad, del amor sexual, de la familia, etc. Estos son los ámbitos de comunión explícitamente mencionados por Zubiri y sería interesante sacar estas consecuencias en un futuro, en otro trabajo. Además, a mi juicio, puede entenderse a la humanidad en general como ámbito de comunión, ya que es el otro en cuanto persona el que se me dona y a quien me entrego. Esto acontece en modalidades distintas, cada una de las cuales tiene su importancia (amor de amistad, amor sexual, amor familiar, respeto moral a las personas quienesquiera que sean, etc.), pero la raíz metafísica de todas ellas es la entrega personal integral al otro, la *agápe*, el amor en sentido estricto.

El hombre hace su ser desde su realidad personal, en la que está presente dinámicamente el otro. Por lo tanto, el hombre deviene desde la realidad de sí mismo y desde la realidad del otro. Pero además, haciendo su ser, cuando el hombre ha llegado al máximo de la realización de su Yo, aún le queda un último estadio de realización personal: la entrega al otro. «En la vida se cambia primero para ser el mismo, aunque nunca se sea lo mismo; segundo, para ser más sí mismo, y tercero, cuando se ha dado todo, cuando la vida es tan perfecta que ya no cabe dar más de sí, en orden a sí mismo, le cabe, por lo menos al hombre, una posibilidad superior: la de darse entero a otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor»⁴⁰⁶. No puede decirse con más claridad: el hombre sólo se realiza *plenamente* en el amor y el amor no es otra cosa que la persona entregándose por entero a otro. Hay muchos modos de devenir, muchos modos de causalidad personal, muchas maneras de realizarse el hombre. Pero la realización *plena* sólo tiene lugar en el «darse entero a otro». Al entregarme al otro, hago lo que me exige mi realidad personal y porque me lo exige ésta. Pero, a la vez, lo hago innovando, libremente. Actúo en libertad, pero no desde el vacío, sino desde mi realidad constitutivamente estructurada para amar. No sólo es el hombre un animal de

⁴⁰⁶ EDR 188, cit. en J. Antúnez, *op. cit.*, p. 518.

realidades, sino también un animal social, ha dicho Zubiri y, aunque no lo haga explícitamente, está asimismo diciendo que el hombre es un animal amoroso (*erótico* y *agápico*), un animal comunional (*koinónico*). El hombre es amor y por eso sólo se realiza plenamente en el amor.

Debo insistir una vez más en la anterioridad de la realidad con respecto al ser. Que el hombre sea amor no significa primariamente que el hombre realice actos de amor (paciencia, servicio, etc.). Es todo lo contrario: el hombre actúa así y es así porque consiste en amor. El amor no es primariamente lo que el hombre hace, sino aquello en lo que consiste. El amor es una estructura constitutiva del hombre que, como tal, provoca en él un dinamismo de donación, en virtud del cual, el hombre ejercita estos y otros modos de causalidad personal. Pero son modos metafísicos, de tal manera que, amén de constituir el Yo del hombre como Yo amante, refluyen en la estructura constitutiva del hombre convirtiendo su *realidad amorosa* en realidad actualmente amante. El hombre no es un Yo amante y amado sino porque consiste en *realidad amorosa*, pero, a su vez, esta realidad, sin el Yo, no tendría ninguna actualidad, no sería.

Capítulo III. La comunión, realización plena del amor

En este último capítulo mi intención es exponer las principales ideas acerca de la estructura amorosa de la realidad humana y de la constitución de su ser como ser amado y amante, aplicándolas a la noción de la «comunión de personas». Esta aplicación la llevaré a cabo a modo de breve ensayo al hilo de algunas afirmaciones del propio Zubiri recogidas en el volumen *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. El carácter ensayístico de este capítulo me permitirá ofrecer una serie de interpretaciones personales de la metafísica zubiriana de la realidad humana, que como tal no pertenecen estrictamente al pensamiento del filósofo, sino que pretenden ir más allá de los confines de sus propias reflexiones. Lo más importante de la filosofía de Zubiri, como la de

cualquier filósofo, no es que la posteridad la conserve intacta a modo de reliquia, sino que sirva para interpretar la realidad cada vez más a fondo. La intención de este breve ensayo es la del propio Zubiri, conseguir arrancar a la realidad humana «aunque no sean sino algunas esquirlas de su intrínseca inteligibilidad».⁴⁰⁷

En la introducción al curso de 1971 sobre “El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo” distingue Zubiri entre «sociedad» y «comunidad de personas».⁴⁰⁸ ¿Qué es la comunidad de personas? En SH y en IRE encontramos textos, analizados en apartados anteriores de este trabajo, en los que el autor menciona esta idea, pero no abunda sobre ello, sino que lo deja apuntado sin apenas explicarlo. Para encontrar una aclaración más elaborada de la noción de comunidad tenemos que buscarla en el desarrollo del citado curso. En la tercera parte del mismo, precisa el filósofo que la comunidad de personas consiste en una «versión de los unos a los otros».⁴⁰⁹ Ya hemos visto que la versión a los demás es un dinamismo estructural de la realidad humana que se despliega en los actos de la persona. Esta versión es ya, en sí misma, decíamos, una cierta unidad. Unidad que es primeramente constitutiva de la realidad personal y después consecutiva de sus actos de amor. Veamos ahora en qué consiste la realización más lograda de esta unidad, a saber: la comunidad de personas. La definición de la comunidad como unidad interpersonal se expresa en dos conceptos: «mismidad» y «comunidad» o comunidad propiamente dicha.

1. La mismidad

La comunidad de personas se da cuando éstas tienen «mismidad de vida». El genitivo «de vida» nos hace ver que no se trata de una simple unidad estática, en la que varias personas llegan por convergencia a un estado quiescente de unidad entre ellas.

⁴⁰⁷ IRE 15.

⁴⁰⁸ Cfr. PTHC 22.

⁴⁰⁹ PTHC 426.

No, se trata de una unidad dinámica, ya que la vida no es otra cosa que el dinamismo de la auto-poseción, es el modo de realidad de aquellas realidades que son *autói*, «sí mismos». Ser sí mismo no es, repito, un estado sino una *dynamis*, la actividad de estar poseyéndose. Así, las personas que están en comunión son personas que están poseyéndose a sí mismos, con la particularidad de que se poseen a sí mismos en el otro. Este es el dinamismo del amor, como hemos visto: devenir en otro, ser sí mismo en otro, entregarse por entero a otro. Expresado en términos más cotidianos, la comunión es hacer la propia vida en función de otro, no vivir sólo para sí, sino para aquél con quien se vive en comunión. Por supuesto, en la comunión, como dinamismo que es, hay grados y en ellos se progresa o se retrocede. Se puede vivir para otro hasta tal punto que uno se «desvive» por él, convierte al otro en el centro de su vida, en el eje en torno al cual giran todos sus actos o al menos la mayoría de ellos. Pero hay grados más básicos de comunión, como el simple respeto moral por el otro, la firme decisión de nunca utilizar al otro, etc. Todos estos grados son, a su vez, grados en la mismidad de vida, grados de mayor o menor centralidad de otra persona en el entramado de mis actos.

En esto se distingue la comunión de la mera sociedad, la cual, aunque se funda en la misma versión estructural de la persona a los otros, en el plano existencial puede entenderse como una unidad por convergencia. Ciertamente, no habría sociedad sólo por convergencia, por acuerdo o consenso, si no hubiera una versión intrínseca de la persona hacia los demás, pero no es necesario que esta versión se realice como versión hacia el otro considerado como persona, sino que puede ejecutarse considerando al otro como mero ciudadano, funcionario, gobernante, trabajador, etc. Para que haya comunión, la unidad no puede darse como resultado de una mera convergencia externa o funcional, sino que tiene que realizarse como una unidad interna, que brota de la vida de la persona, de su poseerse a sí misma considerando al otro como persona.

Por tratarse de una unidad interna y dinámica, es la comunión una realidad estrechamente ligada al sentido de nuestras acciones. La mismidad de vida, tal como acabamos de caracterizarla, implica que el otro da sentido a mis acciones, ya que éstas se dirigen a él. El sentido es un aspecto interno, porque brota de la inteligencia, del

núcleo mismo de mi ser persona, y es también dinámico, ya que se refiere al fin hacia el que se «mueven» mis acciones. El sentido de mis acciones o, si se quiere, la intención que las mueve, es, pues, un momento determinante de la mismidad de vida y por tanto, de la comunión. Veámoslo más detenidamente y con algunos ejemplos.

Decimos que dos o más personas están en comunión cuando tienen mismidad de vida y que la vida es la realización del propio ser mediante los actos de la persona. Vivir significa construir el propio Yo mediante actos intelectivos, volitivos y afectivos. Con cada acto, en cada instante de mi vida, estoy construyendo mi ser sustantivo, mi Yo. Pero este conjunto de actos no es una simple adición caótica de acto sobre acto, sino que, por ser actos personales, es decir, actos inteligentes y voluntarios, son actos que tienen un sentido, que se dirigen hacia determinadas realidades que la persona considera buenas o importantes. Por ejemplo, el mero acto de levantarse de la cama por la mañana puede tener innumerables sentidos. Para cada persona tiene un sentido propio e incluso en una misma persona adquiere sentidos muy diferentes. Si uno se levanta a las seis de la mañana para ir a trabajar para mantener a su familia. La realidad que aquí importa es la familia, la cual da sentido al acto de levantarse. Otro se levanta a las seis de la mañana para ir a trabajar y llegar puntual porque quiere ser honrado y dedicarle a la empresa el tiempo y el esfuerzo que le debe. Lo que importa aquí es la honradez y la responsabilidad en el trabajo. Otro se levanta a las seis de la mañana para ir a trabajar porque quiere llegar media hora antes y que el jefe vea que se preocupa por la empresa. Otro se levanta a las seis de la mañana, aunque no entra a trabajar hasta las nueve y media, porque quiere dedicar la primera hora del día a rezar y dar gracias a Dios. Podríamos poner muchos ejemplos de un idéntico acto realizado por motivos distintos que dan un sentido distinto al acto. Más aún, cada persona, al llevar a cabo un acto, tiene más de un motivo para hacerlo, unos más predominantes que otros y unos más conscientes que otros.

Así, viviendo, cada uno va construyendo su Yo en torno a unas cuantas realidades que le importan de verdad. Habrá quién se vaya realizando como un Yo eminentemente deportista, quien como un Yo eminentemente esposo y padre, quien

como un Yo triunfador en los negocios, etc. Y de este modo, la vida de cada uno se va articulando en torno a algunas realidades que hacen de ejes en la construcción del propio ser.

Por lo que respecta a la comunión como mismidad de vida, considero que mismidad de vida significa que se tienen los mismos ejes articuladores de la vida. Por eso se puede estar en comunión en unas cosas y en otras no. Pongamos el ejemplo de dos compañeros de trabajo en una oficina de la administración pública. En el caso de que a los dos les parezca importante el trabajo que realizan, los dos estarán en comunión con respecto al trabajo, en virtud del peso semejante que le confieren en el conjunto de su vida. Si, por el contrario, uno de los dos no le concede importancia alguna al trabajo, mientras que el otro lo considera como uno de sus ejes vitales, será imposible la comunión en cuanto al trabajo. Es más, si para el segundo se trata de uno de sus ejes vitales de máxima importancia, la comunión será imposible en cualquier respecto, no podrán tener mismidad de vida, porque para uno de ellos su vida es en gran medida su trabajo y para el otro éste no tiene importancia, es decir, la vida del otro no tiene importancia. En cambio, si comparten lo principal, pongamos de nuevo el caso de que para ambos el trabajo que realizan es su eje vital por excelencia, entonces podrán estar en comunión aunque difieran en muchas otras cosas.

En este contexto nos pueden ser de ayuda expresiones como «mis hijos son mi vida», «mi vida eres tú», «esta carrera es mi vida». En el ámbito de la fe cristiana, S. Pablo afirma: «para mí la vida es Cristo». Por eso se da la comunión entre los miembros de una comunidad cristiana y se da en la medida en que para cada uno de ellos la vida sea Cristo (aunque aquí entrarían en consideración otras cuestiones de carácter teológico y metafísico que no se dan en la comunión humana sin ingredientes sobrenaturales). La mismidad de vida, la comunión, se da entre las personas para quienes su vida es «lo mismo». No basta con eso para que se dé la comunión, sino que ésta tiene otros momentos que la constituyen, pero éste es irrenunciable. Si en un matrimonio, tanto para el marido como para la mujer, su matrimonio es un eje vital de máxima importancia, estarán en comunión aunque difieran en los gustos, aunque discutan por la

organización de la vida doméstica y aunque discrepen en muchas otras cosas. Por el contrario, si para uno de ellos o para ambos su matrimonio está en uno de los últimos lugares de la jerarquía de su vida, nunca estarán en comunión aunque sean capaces de convivir pacíficamente y sin discusiones. Podrán cohabitar más que convivir, en el sentido de habitar bajo un mismo techo e incluso realizar juntos muchas actividades, pero sus vidas no coincidirán en lo fundamental, no tendrán mismidad de vida. Hemos hablado de compañeros de trabajo, de miembros de una comunidad cristiana y de un matrimonio, pero la comunión se puede dar en todos los ámbitos de las relaciones interpersonales: entre amigos (por supuesto), entre jefe y empleado, entre maestro y discípulo, etc.

Para que esta mismidad sea comunión, no basta con que se dé casualmente o con que de hecho nuestros intereses en la vida coincidan por convergencia, dando lugar a un *estado* de comunión, de coincidencias vitales. Es necesario, afirma Zubiri, que se trate de una mismidad dinámica, en la que las nos transmitimos «la vida» unos a otros. Por ejemplo, el hecho de que para un hombre su matrimonio sea «su vida» influye de manera determinante en que también para su mujer lo sea y viceversa. No es que ambos, cada uno desde su mónada personal, converjan en un bien común por razón de un acuerdo previo o por simple casualidad. No, sino que lo que para uno es la vida le es transmitido por lo que la vida es para el otro y se da así una recíproca transmisión de la vida.

Es obvio que no nos referimos precisamente a la vida biológica que los padres transmiten a sus hijos, sino a lo que para mí es la vida o, dicho de otro modo, aquellas realidades que a mi juicio son fundamentales en la vida. Y esto no es una «vaga metáfora», por emplear una expresión zubiriana muy acertada, sino que realmente mi vida consiste en aquello que considero fundamental en ella, ya que mis actos van encaminados a esa realidad y, a su vez, esos actos son los que constituyen mi vida y, por ende, mi ser. Volvamos a algún ejemplo de los anteriores. Pongamos que para un padre querer a su hija, mostrarle cariño, trabajar por ella, dedicar tiempo, esfuerzo, dinero a su promoción como persona, respetarla, etc. sea algo fundamental en la vida. Esos actos

que realiza por ella y para ella –actos de amor, en definitiva-, constituyen su vida y, consecuentemente, su ser, de tal manera que se convierte el padre en un padre amante: su vida consiste en amar a su hija, amén de algunas otras pocas cosas y por eso su ser es un Yo amante de su hija. La hija, por su parte, puede rechazar ese amor y construir su ser en antagonismo respecto de su padre. Pero también puede dejarse querer por él, acoger su amor y responder a él queriendo a su vez a su padre. Así, el amor que se tienen mutuamente se convierte en elemento fundamental de la vida de ambos y ello por comunicación, por comunicación recíproca de vida. A esto llamaríamos comunión, propiamente dicha.

Pongamos que también la madre, como es de esperar, profesa hacia su hija el mismo amor que el padre. Si se trata de un matrimonio bien avenido, al menos en este asunto, no se trataría de un amor que cada progenitor nutre de manera individual y con absoluta independencia el uno del otro, sino que sería más bien un amor comunicado. Es claro que cada uno quiere a su hija desde sí mismo y por sí mismo, pero el amor de uno alimenta el del otro y viceversa. El que la hija sea fundamental para uno de ellos acrece el amor del otro hacia ella y viceversa. Este amor común y comunicado crea entre ellos una dinámica de mismidad de vida. Y la comunicación dinámica entre dos o más vidas resulta en una unidad interna entre ellas, en una verdadera comunión. Pero ahora pongamos por caso que la chica tiene un novio del que nada saben aún los padres. El novio la ama sinceramente: ella es en verdad eje fundamental de su vida. El hecho de que los padres y el novio profesen un sincero amor por la chicha no hace que haya entre ellos comunión alguna. La comunión se dará cuando se conozcan y el amor que cada uno de ellos siente hacia la muchacha en cuestión entre en conexión con el de los demás. Los tres se irán comunicando cada vez con mayor intensidad el amor que tienen por ella, de tal manera que su amor será común, sus vidas entrarán en una dinámica de interna comunicación, estarán en comunión.

Considero que la noción de «recíproca transmisión de la vida» es indispensable para aquilatar con propiedad la noción de «comunión», porque la distingue de otras formas de convivencia menos profundamente personales. Comunión es algo más

profundo y personal que la simple convivencia pacífica, que el acuerdo racional y civilizado y, por supuesto, que el contrato o pacto. De hecho se puede convivir pacíficamente sin estar en comunión y, al contrario, estar en comunión aun cuando no siempre se esté en paz unos con otros. Más aún, la comunión de personas exige en ocasiones perturbar la paz y molestar al otro, en aras de hallar una sincera comunión y no una paz fingida o forzada. Lo propio debe decirse del acuerdo, etc. Entender que el máximo al que puede llegarse en la relación interpersonal es vivir en paz permanente y siempre de acuerdo los unos con los otros, equivale a entender el ámbito de la vida común como un «estado» que se alcanza, como una realidad estática que puede y debe conservarse. Pero resulta que estamos hablando de vida humana, esto es, personal y, por tanto, de una realidad intrínsecamente dinámica. Por tanto, la comunión es, necesariamente, una realidad intrínsecamente dinámica, que exige la actividad continua de comunicarse recíprocamente la vida. Cuando esta actividad se detiene, por muy alto que sea el grado de comunión logrado, no puede más que ir decayendo hasta desaparecer.

La comunión, por tanto, nunca puede consistir en un estado quiescente, en una realidad estática, porque continuamente nos transmitimos la vida en este sentido. Con un piropo, con una caricia, con un detalle quizá ínfimo, transmite el marido a su mujer la importancia vital que ella tiene para él y le dice que su matrimonio sigue en los grados más altos de su jerarquía de intereses. Con un pequeño desprecio, por el contrario, se transmite al otro que mi vida es en este instante otra cosa. Por eso la comunión es una realidad dinámica, como la vida, en continua realización, creciendo o decreciendo. Las consecuencias de esto para la vida son, como puede imaginarse, de una envergadura extraordinaria.

Haciendo uso de la terminología zubiriana, me gustaría darle una interpretación que creo añade fuerza explicativa a mi discurso sobre la comunión. Cuando hablamos de «estar en» comunión, la misma expresión nos previene de entender la comunión como un estado subjetivo. Tampoco es la comunión algo objetivo, en el sentido de algo que está «ahí», «frente» a mí. La comunión no es un concepto ni un objeto: es una

realidad y por eso se «está en» ella. La comunión no es sólo una realidad moral o espiritual, si se quiere, en el sentido de algo intangible y vaporoso, sino que es un constructo físico que resulta del entramado de varias vidas. Estas vidas tienen por supuesto un aspecto moral y espiritual importantísimo, sin duda, pues son vidas personales, pero antes que nada tienen una realidad física. Retomemos el ejemplo del matrimonio. Un marido y una mujer están en comunión porque han construido una vida en común: han invertido en ella tiempo, dinero, esfuerzo, etc. Todo ello son realidades físicas. Han realizado actos de comunión: se han declarado su amor, se han prometido fidelidad, han sido fieles, se han levantado por la noche a cuidar a sus hijos, etc. Todo ello son también actos físicos que han dado lugar a una realidad física en la que están: la comunión. La vida no es sólo algo que voy haciendo, sino que es a la vez una realidad en la que estoy.

2. La comunidad o comunión propiamente dicha

La comunión no se da con la sola mismidad de vida, que ya es mucho, sino que requiere que entre las personas haya lo que Zubiri define como comunidad, que es algo bien distinto de lo que normalmente se entiende por comunidad (de vecinos, educativa, autónoma, etc.) y cuya razón formal es la entrega personal recíproca. He aquí el núcleo de la comunión. Veamos este aspecto más detenidamente.

Lo que, a juicio de Zubiri, de manera torpe suele llamarse «comunidad» debería llamarse más propiamente mera «sociedad». El sustantivo «sociedad» hace referencia a la «habitud que tienen los socios de ser socios»,⁴¹⁰ que es una habitud determinada por los «otros». Pero podemos distinguir dos modos distintos de esta habitud. En primer lugar en modo según el cual los otros me afectan como meros «otros» y no como personas. Es decir, despliego en mis actos mi versión a los otros prescindiendo del

⁴¹⁰ PTHC 434.

hecho de que son personas, no considerándolos como «suidades». La unidad de las personas, en este caso, constituye un sistema o una organización. En segundo lugar, en cambio, tenemos el modo según el cual me dejo afectar por los otros en mi realidad como mía, en mi «suidad» y me dejo afectar por lo que la realidad de los otros tiene de suyo, por su «suidad». Este modo de la habitud social es el que propiamente debería llamarse «comunidad» y que Zubiri va a designar como «comunión» propiamente dicha.

Por lo tanto, hay que decir que la «suidad» es el fundamento de la comunión de personas. Sólo en virtud de la «suidad» del otro y de la mía propia es posible entrar en comunión. Sólo cuando el otro es para mí persona, realidad suya. Esto tiene consecuencias importantísimas. En la comunión el otro siempre conserva su individualidad, no se funde en la colectividad. No hay absorción de una persona por la otra o las otras. Ello conlleva, a nivel existencial, el respeto del otro como persona, esto es, como inteligente y libre. En las relaciones interpersonales basadas en la comunión la inteligencia del otro tiene un valor y es tenida en cuenta, así como sus decisiones libres. Más aún, se fomenta la inteligencia del otro y su marcha intelectual hacia la verdad, se promueve el ejercicio de la libertad y el fortalecimiento de la voluntad del otro. Por tanto, para que se dé la comunión entre las personas no basta con que haya entre ellas mismidad de vida y que ésta mismidad sea dinámica, es decir, tenga lugar por comunicación recíproca de la vida, sino que además, esta mismidad de vida tiene que darse desde la habitud de los demás y de uno mismo en tanto que personas.

Zubiri lo expresa aún de otro modo, que enriquece con algún matiz lo ya dicho. «La comunión personal es una habitud en la que yo me dejo determinar como persona por otras personas en tanto que personas.»⁴¹¹ ¿Qué significa aquí «determinar»? Dejarme «determinar como persona» significa, a mi entender, que defino mi realidad personal, es decir, mi «suidad», como una «suidad-con-otras-suidades». Podríamos ir más allá y decir que defino mi «suidad» como «suidad-para-otras-suidades» y a las otras «suidades» como «suidad-para-mí». La primera afirmación significaría que vivo una

⁴¹¹ PTHC 435.

mismidad de vida con los demás en tanto que personas, es decir, construyo mi yo, como un nosotros. La segunda afirmación tendría una implicación más audaz, a saber: vivo para los demás y los demás para mí, o bien, construyo mi Yo como un Yo entregado a los demás –cada uno de los cuales es un Tú- y como un Yo que acoge en sí mismo la entrega personal del otro –que es un Tú-. No podemos saber con certeza si Zubiri se refería esto. Pero lo que está claro es que la expresión «me dejo determinar como persona» no permite una interpretación débil en el sentido de que efectivamente, ocasionalmente o incluso con mucha frecuencia, me dejo afectar como persona por el otro en tanto que persona. El verbo «determinar» reviste unas connotaciones fuertes de fijación y definición. Las frases que siguen nos iluminarán el sentido de esta expresión.

«Ni que decir tiene que es una determinación como persona. Y que, por consiguiente, toda ella se juega en la dimensión de eso que llamaríamos la entrega de una persona a otra. La comunión está fundada en la dimensión de entrega»⁴¹², no en la organización o en la solidaridad, como es el caso del mero «cuerpo social». Ahora ya parece más claro a qué se refería Zubiri con «determinar como persona»: a la entrega personal. Construyo mi ser como un Yo entregado a ti y que recibe tu entrega; un Yo amante y amado. El orden de los factores puede ser el inverso en este caso. Mi Yo es, a mi juicio, muchas veces en primer lugar amado y, en segundo lugar, amante en respuesta al amor recibido. Pero esta es una cuestión aparte. Lo que aquí me interesa resaltar es que la comunión propiamente dicha añade algo esencial a la sola mismidad de vida. La mismidad de vida consiste, en última instancia, en tener unos ejes vitales comunes, que aglutinen el sentido de las acciones de las personas. Pero la comunión de personas propiamente dicha consiste en que mi eje vital eres tú y tu eje vital soy yo. Esto es, en definitiva, el amor, entregarse por entero a otro de tal modo que se deviene en otro. La intención fundamental de mis actos es hacerte feliz a ti, promocionarte a ti, hacerte el bien a ti. Y esto de manera recíproca. La comunión más lograda consiste, por tanto, en entrega total y recíproca entre las personas.

⁴¹² *Ibid.*

Así, creo yo, es como debe entenderse que la comunión se juega toda ella en la dimensión de la entrega de una persona a otra. Pero demos con el mismo Zubiri un paso más: «la dimensión de entrega está montada sobre un último y radical fundamento que es lo que constituye la esencia misma de esa comunión». ¿Cuál sería su fundamento último y radical? Yo diría que en la comunión humana, el fundamento último y radical es la constitutiva versión de toda persona a los demás. Ese «momento estructural de mí mismo» en el que los demás «no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo».⁴¹³ Las respuestas a la suscitación que los demás generan en mí son posibles gracias a la hábitud de la socialidad y dependen de ella. Pero las hábitudes no son el estrato último de la realidad personal, sino que ellas, a su vez, emergen de la índole propia de la realidad sustantiva, de sus estructuras. El momento estructural es el último y radical.⁴¹⁴ El momento estructural es el momento constitutivo de la realidad humana. Esta constitutiva versión del hombre a los demás es, a mi modo de ver, el fundamento último de la dimensión de entrega personal.

Clarifiquemos una cuestión que hemos dejado sin acabar. Hemos distinguido netamente entre «sociedad», basada en la organización, y «comunión». Sin embargo, conviene aclarar que Comunión y organización social no se excluyen. De hecho, las comunidades verdaderamente personales tienen a su vez un aspecto de organización que les es esencial. Pero este aspecto está constitutivamente montado sobre la comunión personal.⁴¹⁵ Tomemos como ejemplo la familia. Es una sociedad, ¿qué duda cabe? Pero no puede definirse por razón de la mera organización, sino que la hábitud que le es esencial es la comunión de personas. El fundamento de la familia es la entrega personal recíproca entre un hombre y una mujer que crea un ámbito nuevo de realidad, una comunión de personas. El matrimonio nace de la decisión libre de los cónyuges de iniciar una mismidad dinámica de vida. No van simplemente a cohabitar, sino a convivir en el sentido riguroso del término. Van a compartir lo que he llamado el «eje vital» de su vida, van a comunicarse dinámica y recíprocamente la vida. Para él la vida es ella y

⁴¹³ EDR 251.

⁴¹⁴ Cfr. «El hombre, realidad personal», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. Univ. de Sto. Tomás, Bogotá, 1982, pp. 61-62.

⁴¹⁵ Cfr. PTHC 436.

para ella la vida es él. Esta mismidad dinámica emerge de la hábitud de comunión, de habérselas con el otro y consigo mismo como persona. Cada uno va a dejarse determinar como persona por el otro en tanto que persona. La comunión se fundamentará sobre la entrega personal mutua, que en el caso del matrimonio tiene como momento específico la entrega corporal en el acto sexual –vehículo de expresión y realización de la entrega personal, debido a la estructural unidad de organismo y psique-. Posiblemente, como continuación de esta comunión-entrega vendrá la prole, ya por vía de procreación en la mayoría de los casos, ya por vía de adopción. En cualquier caso será fruto de la comunión y se incorporarán a esa comunión ya existente. La familia ya existe antes de que los hijos se incorporen a su seno. Por eso, de no venir los hijos, ello no iría en detrimento de la comunidad familiar. Con o sin hijos, la familia constituye una comunidad en el sentido pleno de comunión personal.

Pues bien, esta comunidad tiene y debe tener, un momento de organización que le es esencial, pero todo lo que tenga de organización lo tendrá en tanto que montado sobre la comunión. La distribución del trabajo y de los roles, la autoridad y la obediencia, el servicio, la educación, etc. Todo ello son modos de organización familiar. Pero no es la organización la razón formal de la familia, sino la comunión. Razón formal que es, por supuesto, momento físico y real, no meramente moral o mental. El pacto conyugal o contrato matrimonial, expresión inequívoca del aspecto social y organizativo de la comunidad familiar, no es sino expresión y sello de la entrega personal entre los esposos. Los derechos y deberes de los cónyuges, padres, hijos y hermanos, derivan de esa misma comunión conyugal a la que se incorporan los hijos, quienes posteriormente establecerán asimismo comunión entre ellos en la medida en la que se relacionen en virtud de la hábitud de comunión, es decir, en la medida en la que se entreguen recíprocamente como personas.

3. La consumación de la comunión

Nos movemos en el ámbito de la filosofía y por lo tanto, hablamos de la comunión de personas en el plano meramente humano. Ahora bien, para ser rigurosos y coherentes dentro del planteamiento zubiriano, la realidad personal no es fundamento último y radical de sí misma, sino que haya su fundamentalidad absoluta en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. En la línea de este razonamiento hemos de concluir, por ende, que el fundamento último de la comunión de personas es la realidad absolutamente absoluta. Pero no se trata de un fundamento directo, como en el caso de la persona de Cristo para los cristianos, sino de un fundamento indirecto. La realidad de Dios es fundamento último y radical de la dimensión de entrega, porque es el fundamento de la realidad y del ser del hombre, como ya hemos explicado en el apartado acerca de Dios como fundamento de la realidad humana. No voy a entrar aquí en este tema. Sólo quiero recordar brevísimamente que la estructura amorosa del hombre, su constitutiva versión a los demás, se funda en la presencia de Dios en él como donación total y libre. Por eso, decíamos, acoger el don del otro y entregarse al otro –y al Otro- con una entrega total por pura liberalidad, es el modo que tiene el hombre de ser tensivamente Dios, es deificación.

Desearía añadir una precisión a lo que acabamos de decir acerca de la comunión lograda. Creo que es importante insistir en que «lograda» no tiene la connotación de estado alcanzado en el que se puede reposar definitivamente. No se trata de perfección estática alguna. La vida tiene carácter procesual, ya que consiste en poseerse y la manera en que me poseo es el decurso vital, es un acto que se desarrolla temporalmente y en distintos grados. Luego la comunión y la entrega también tienen este carácter de proceso. Esto significa que no existe la amistad perfecta, el matrimonio perfecto o la familia perfecta, en el sentido de acorde a un determinado «estado» de perfección, sino que todo ámbito de comunión, es un continuo vivir, realizarse. Y esto no en referencia a un modelo prefijado, sino desde el poder de la constitutiva versión personal hacia los demás, de la que emerge como posibilidad la habitud de comunión, que a su vez hace

posible la entrega personal al otro y la acogida de la entrega del otro. El amor es un proceso continuo de aprendizaje y de realización de la entrega. Cuanto mayor sea la intensidad y la frecuencia de los actos de entrega y de acogida realizados por la persona, mayor será el grado de esta habitud, que, si bien no es una costumbre o hábito operativo, puede generarse y de hecho se genera y fomenta mediante la repetición de actos y la consolidación de hábitos de amor.

Quizá, más que «estamos en comunión» habría que decir «estamos *comulgando*» o «comunicando», valgan las expresiones. El énfasis hay que ponerlo en el gerundio «comulgando», no en el infinitivo «estar». No obstante, al decir que no existe la comunión perfecta en el sentido de un estado quiescente acorde con un prototipo fijo e inmóvil, no estamos negando que el proceso de la comunión personal esté ordenado a la perfección de la misma. Como todo proceso, la comunión interpersonal –y la vida misma- tiene en sí misma una orientación intrínseca a la consumación del mismo. La realización efectiva y fáctica de la comunión personal es esencial y constitutivamente histórica. Somos realidades históricas, la mismidad de vida es una mismidad que se realiza en la historia, en la biografía de los que se quieren. Hace falta tiempo y espacio para quererse, para que se dé el proceso de la comunión. Por ser intrínsecamente histórica, consiste en la realización o malogro de posibilidades. A cada instante se nos presentan posibilidades de realizar o malograr la comunión. Si las malogramos, se pierden y no realizamos nuestro Yo, al menos en esa ocasión, como un Yo amado y amante. Si, por el contrario, las realizamos, crece la comunión y se abren nuevas posibilidades a raíz de esa realización. Y como digo, el carácter procesual de la comunión exige por sí mismo una consumación. La consumación de la comunión, así lo entiendo, se da cuando todos y cada uno de mis actos personales son actos de entrega a tí y, recíprocamente, todos y cada uno de tus actos son actos de entrega a mí. Este grado de comunión no es posible en la vida presente, sino que exige una ampliación de nuestras capacidades amorosas en una forma de vida distinta. La Revelación cristiana propugna la existencia de un *éschaton*, la prolongación de esta vida en la eternidad en

Dios. Desde la filosofía no podemos entrar en el contenido de este *éschaton*, pero sí nos vemos razonablemente impelidos a postular su existencia.⁴¹⁶

A propósito de la vida eterna, quiero terminar trayendo a colación otro fragmento de la entrañable y extraordinariamente significativa necrología que dedicó a su amigo Juan Lladó: «La vida eterna no es, a mi modo de ver, otra vida que ésta, sino que es la mismísima vida, porque vivir no consiste en hacer cosas, sino en poseerse a sí mismo. Y poseerse a sí mismo en Dios, es la vida una y única en este mundo, desde el nacimiento y después de muerto, por toda la eternidad. La cual no es duración eterna, sino modo de realidad, realidad perenne, realidad eternal».⁴¹⁷

La vida es poseerse, o mejor, irse poseyendo, lo cual acontece en la realidad. Ahora bien, la realidad tiene a Dios como fundamento. Por eso, como ya hemos dicho repetidamente, al ir a la realidad para poseerse, para construir el propio Yo, el hombre, lo quiera o no, está yendo a Dios, que no es otra cosa que puro éxtasis, donación de sí mismo por pura liberalidad. De ahí que el hombre, al poseerse a sí mismo mediante los actos de amor que construyen la comunión interpersonal no hace otra cosa que realizar su estructura deiforme, su intrínseca *realidad amorosa*. Ser amado y amar es ser deificado, es poseerse en Dios de manera conversiva, realizar en plenitud lo que ya se es. Y esta plenitud, insisto, requiere una ampliación de nuestras capacidades y posibilidades de realización personal que sólo puede darse en una «realidad eternal».

⁴¹⁶ Permítaseme hacer referencia, a este respecto, al conocido argumento por el que Kant considera necesario postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, para evitar que el cumplimiento del deber quede reducido al absurdo.

⁴¹⁷ Zubiri, X., “Autoridad, bondad, eternidad”, en *Ya*, 3 de agosto de 1982. Cit. en Laín Entralgo, P., *Esperanza en tiempo de crisis*, Ed. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, p. 213.

Conclusiones generales

1. Respecto de la ontología del amor esbozada por Zubiri en «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»

En este escrito elaborado por Zubiri en los años treinta se encuentra un concepto metafísico de «amor» que será de gran importancia para la adecuada comprensión de la metafísica madura del filósofo. Comentando la interpretación que hace la teología patristica griega de la afirmación neotestamentaria «Dios es amor», Zubiri declara su convencimiento de que esta frase no es una metáfora ni hay que entenderla en sentido figurado, sino que es un aserto de significado rigurosamente metafísico: el ser de Dios consiste en amor.

Nos preguntábamos: ¿cómo se puede ser amor? Explicar que el ser consiste en amor, requiere una definición de los conceptos «ser» y «amor». El concepto de ser que subyace a la citada afirmación neotestamentaria se articula sobre dos caracteres metafísicos fundamentales: la unidad y la actividad. El amor es, por tanto, una estructura metafísica de la realidad que consiste en unidad y actividad. El ser en cuanto ser es unidad y actividad.

Decir que algo es equivale a decir que constituye una unidad metafísica: el ser es uno (*hen*). Ahora bien, la unidad a la que nos referimos no es mera ausencia de división, sino la unidad que consiste en unificación (*henopoíesis*). Se trata, por tanto, de una unidad activa o bien de una actividad unificante. Ya empezamos a ver la identidad con el amor, el cual es también una realidad dinámica y unificante. Los Padres griegos basan su argumentación en el ser de Dios: Dios es uno como resultado de la actividad de donación recíproca que unifica a las tres personas. En Dios actividad y unidad son dos momentos constitutivos de la misma realidad. Esto se aplica después a los entes finitos: cada ente es uno y activo. El ser del ente finito no es una unidad estática sino que su ser uno consiste en *estar siendo* uno, en estar manteniéndose activamente en el ser. Que

cada ente sea uno se entiende con facilidad, pero la cuestión de la actividad es algo más compleja. Veámosla con mayor detenimiento.

La actividad en que el ser consiste, ya sea el ser de Dios ya el de los entes, no tiene sólo el carácter de unificación, sino también el de éxtasis. Todo ser posee la tendencia intrínseca a salir fuera de sí. En el caso de los entes finitos, su éxtasis es tendencia a la plenitud, es un salir fuera de sí movido por la necesidad de aquello de lo que carecen. Esta actividad extática intrínseca a todo ser finito es lo que los Padres griegos, tomando la terminología al uso, denominan *éros*: el amor entendido en el sentido de deseo. Esta tendencia, que es constitutiva del ser de los entes finitos y no consecutiva al mismo, es precisamente la actividad que los hace mantenerse en el ser y consiguientemente, seguir siendo uno. Unidad y actividad, en cuanto caracteres metafísicos, son idénticamente constitutivos del ser, no hay uno que sea consecutivo al otro: el ser consiste en actividad unitaria y unidad activa. Por el contrario, en el caso del ser de Dios, su éxtasis constitutivo es una efusión de su ser en virtud de la plenitud del mismo, como por desbordamiento. Además, como Dios es un ser personal, la efusión de su ser es donación libre de sí: es lo que los Padres designaron con el término cristiano *agápe*. Por último, en el caso del hombre –ser finito personal- se da una combinación de ambos tipos de éxtasis, ya que también él tiende a su propia plenitud, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de darse libremente al otro.

Hay, pues, una presencia de Dios en la realidad creada, al modo de la presencia de la causa en el efecto, que se traduce en una «relucencia» del ser de Dios en las cosas y en el hombre. En virtud de esta presencia de Dios en la creación, podemos decir que las cosas y los hombres son amor, si bien en sentido análogo al amor en el que Dios mismo consiste. No es que las cosas tengan una tendencia hacia la plenitud, sino que precisamente dicha tendencia, su *éros* es constitutivo de ellas y las mantiene en el ser. Por eso no es que las cosas tengan *éros*, sino que consisten en *éros*, son amor. Esto se aprecia con mayor facilidad en los seres vivos, ya que su ser es su vida, precisamente el principio activo que los mantiene en el ser y que los hace desarrollarse hacia su plenitud. Pero esto puede decirse de todos los seres, incluso de las cosas materiales: su

ser es actividad. En suma: el ser consiste en *henopoíesis* y *éxtasis*, que no son otra cosa que amor en sentido metafísico. Ser y amor se identifican.

También el hombre, en tanto que realidad creada, consiste en *éros* como el resto de los entes finitos. Sin embargo, por ser persona, su *éros* o «amor natural» es tenido por su persona. La persona es el sujeto de la naturaleza, es aquello que tiene a la naturaleza. Esto se explica por analogía con la realidad de Dios, uno y trino: una sola naturaleza tenida por tres personas. De este modo, el *éros* o «amor natural» es en el hombre asumido por la *agápe* o «amor personal». La tendencia del hombre a su plenitud –*éros*– sólo alcanza su meta, la plenitud, mediante la acogida de la donación de Dios y la entrega a Dios y al prójimo como respuesta a la donación recibida.

En resumen: el amor no es un sentimiento, ni un acto de la voluntad –como dirían los Padres latinos–, sino una estructura metafísica del ser. Esta estructura metafísica consiste en unidad y actividad originarias y originantes, ambas idénticamente constitutivas del ser. En Dios, la actividad constitutiva de su ser es el éxtasis libre o donación personal de sí: «amor personal» o *agápe*. En las realidades creadas no personales, dicha actividad consiste en *éros*, «amor natural» o tendencia a la plenitud del ser. En el hombre, en cuanto ente finito, su ser consiste en *éros*, pero éste es asumido por la persona y transformado progresivamente en *agápe*. Por lo tanto, no sólo «Dios es amor» es una afirmación de carácter rigurosamente metafísico, sino que también los seres finitos en general y el hombre en particular, son amor, cada a su modo.

Esto tiene consecuencias importantísimas en el terreno de la moral, entendida como la reflexión filosófica acerca de la realización de la persona, de la consecución de una vida buena, lograda, plena. Si, como hace Aristóteles, consideramos que la felicidad consiste en realizar lo que nos es propio, entonces, según esta ontología del amor, la felicidad del hombre consistirá esencialmente en ser amado y amar. Personalmente, soy de la convicción de que la ética se basa en la metafísica. Incluso cuando se niega esta

premisa, en realidad, se está pensando en base a una determinada metafísica, a una concepción de la realidad, del hombre y del mundo, que nos lleva a negar esta conexión. Puesto que el hombre es amor, su realización personal consistirá en el despliegue de ese amor. Y el hombre es amor en dos sentidos complementarios. En primer lugar, el ser del hombre *consiste* en una donación libre y amorosa de Dios, por eso su realización personal consiste en acoger personalmente ese don. Además, en segundo lugar, el hombre consiste en *éros* que lo mueve a salir de sí para llegar a ser en plenitud, pero en un *éros* tenido por su persona y consiguientemente transformado en *agápe*, entrega libre de sí mismo a Dios y al prójimo. Por eso sólo puede realizarse mediante la entrega real y efectiva a Dios y a los demás. En definitiva: el hombre sólo se realiza plenamente siendo amado y amando.

2. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en la metafísica madura de Zubiri

En primer lugar hay que aclarar a qué nos referimos con la expresión «metafísica madura». El mismo Zubiri nos lo dice en el prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*.⁴¹⁸ Allí distingue el filósofo con exactitud entre ontología y lo que él entiende por metafísica. En la ontología, lo primario es el ser, ser trata de hacer filosofía del ser en cuanto ser. En cambio, gracias a su descubrimiento de la inteligencia sentiente, Zubiri se da cuenta de que lo primario no es el ser, sino la realidad, a saber: aquello que aprehendo en la impresión como siendo «de suyo» lo aprehendido. La realidad no es «en sí» ni tampoco «para mí» sino que es «de suyo».

Esta noción de realidad implica, a juicio del filósofo, una completa revisión de la historia de la metafísica, sobre todo porque relega el ser a un lugar secundario con respecto a la realidad. Lo primario es la realidad, de tal manera que el ser es un aspecto

⁴¹⁸ Cfr. NHD 14-15.

de la realidad: *realitas in essendo*. Esta es una de las ideas esenciales para comprender la radical diferencia y el salto cualitativo que se produce entre la “etapa ontológica” de la filosofía de Zubiri y su “etapa metafísica”. Con todo, a pesar de las profundas diferencias metafísicas entre ambos planteamientos, la estructura metafísica última del ser como unidad y actividad que aparece en SSDD, constituye, como ha mostrado esta investigación, el fundamento de la caracterización fundamental de la realidad que nuestro pensador desarrolla en su “etapa metafísica”.

Por tanto, la verdadera filosofía primera no puede ser la ontología, la reflexión sobre el ser, sino la metafísica propiamente dicha, esto es, la filosofía de la realidad en cuanto realidad. Eso es metafísica en sentido estricto y a ello dedica Zubiri su pensamiento a partir de 1944, año de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*. En realidad, se suele considerar como su filosofía verdaderamente acabada la expuesta por Zubiri a partir del año 1962, en el que publica *Sobre la esencia*, la que podríamos calificar de *opera magna* de la metafísica zubiriana. Bien es cierto que desde entonces hasta su muerte en 1983, el filósofo siguió profundizando en su pensamiento, perfilando, limando e incluso cambiando el sentido de algunos términos. Pero ya no hay ningún cambio de rumbo decisivo en su filosofía como el que tuvo lugar en torno a 1944.

Por las razones que acabamos de exponer, la noción «metafísica» de amor que aparece en SSDD, no es, en rigor, «metafísica» sino «ontológica». De ahí que hablemos del esbozo de una «ontología del amor» en el escrito de los años treinta, mientras que después, en la segunda parte de este trabajo sí que empleamos con propiedad la expresión «metafísica en clave de amor».

Pues bien, la pregunta que nos hacíamos en esta segunda parte era en qué medida esta noción ontológica de amor es importante en la caracterización metafísica de la realidad propiamente dicha, del «de suyo». A lo largo de las páginas que anteceden hemos visto que esta noción metafísica de amor, que resulta del análisis de SSDD, no es

una mera floritura de especulación teológica que queda recluida en el ámbito de un escrito de los años treinta, sino que es asumida de tal manera por Xavier Zubiri, que la encontramos en las líneas esenciales de su metafísica de madurez. Así, para el Zubiri de los años sesenta y hasta el final de su vida, la realidad consiste fundamentalmente en unidad y actividad (o dinamismo). Vayamos por partes.

2.1. Respetto de la caracterización de la realidad como unidad

La importancia transcendental de la primera de estas dos notas se aprecia con toda claridad en la principal obra metafísica de Zubiri, Sobre la esencia. Esta es la obra de referencia en la metafísica madura de su autor y lo es para el mismo filósofo hasta el final de su vida, como se ve claramente en el prólogo a *Inteligencia y Realidad*, redactado en agosto de 1980, tres años antes de su muerte. Pues bien, en ella el autor dedica la mayor parte de sus páginas a definir la realidad como sistema unitario de notas, como «sustantividad». La operación que Zubiri lleva a cabo de sustituir el concepto aristotélico de «sustancia» por la noción de «sustantividad», significa definir la cosa real esencialmente como unidad.

En primer lugar, como unidad consigo misma, ya que la esencia de una cosa real –de una sustantividad– es la «unidad primaria» de las notas constitutivas de esa cosa, a la vez que la entera sustantividad no es otra cosa que la unidad de las notas constitucionales con las constitutivas y de las adventicias con las anteriores, formando todas ellas una estructura unitaria. Hasta tal punto es importante la unidad en la constitución de la sustantividad, que las notas que la componen se definen como «notas-de» las demás notas o «notas-de» la unidad esencial. Este carácter de intrínseca y constitutiva versión de cada nota esencial a las demás, lo llama Zubiri «respectividad». La respectividad es constitutiva de las notas esenciales, ya que no son primero notas y después (en sentido metafísico, no cronológico) llegan a ser «notas-de», sino que son en

sí mismas, constitutivamente «notas-de». Esta respectividad es la que constituye a la sustantividad como tal, como unidad y por eso recibe el calificativo de respectividad «constituyente».

En segundo lugar, define Zubiri la realidad como unidad de cada realidad sustantiva con las demás realidades sustantivas. En este sentido, Zubiri entiende que el «cosmos» entero –es decir, el conjunto de todas las sustantividades- tiene el carácter de una gran sustantividad en la que las cosas reales serían como notas constitutivas.

En tercer lugar, la realidad es definida en *Sobre la esencia* como unidad de «la» realidad como tal. En virtud de la «respectividad remitente», toda realidad sustantiva está en sí misma y desde sí misma, formalmente, es decir, en cuanto realidad, en cuanto «de suyo», vertida a la realidad del resto de sustantividades y a «la» realidad *simpliciter*, constituyendo así la unidad formal de toda la realidad. Por eso, el «mundo» –concepto zubiriano que equivale a la pura y simple realidad-, es definido por Zubiri como la unidad trascendental de todo lo real en cuanto real. Está claro, pues, que la noción de unidad ocupa un lugar central en la metafísica más acabada de Xavier Zubiri.

2.2. Respecto de la caracterización de la realidad como actividad

En lo que al aspecto de la actividad se refiere, hemos de recurrir a su obra *Estructura dinámica de la realidad*. Este libro, publicado póstumamente, recoge un curso dado por el autor en 1968 como respuesta a las acusaciones de excesivo estatismo vertidas contra su libro *Sobre la esencia* y debe ser leído como el complemento necesario de éste. Podemos, pues, decir, que *Sobre la esencia* y *Estructura dinámica de la realidad* representan el núcleo de la metafísica madura de su autor. Repito que esta consideración debe ser matizada, ya que después, como era costumbre en Zubiri, siguió revisando y aquilatando los conceptos de estas obras de los años sesenta hasta el final de

su vida. En este curso, Zubiri desarrolla un aspecto esencial de la estructura sustantiva de la realidad, que es el «dinamismo» de ésta. El filósofo asegura que estaba ya implícito en *Sobre la esencia*, pero que convenía sacarlo a la luz y explicarlo, dada la trascendental importancia del mismo. Así, *Estructura dinámica de la realidad* está dedicado íntegramente a explicar que la unidad en que la realidad consiste es intrínseca y formalmente dinámica. En él afirma que la realidad es en sí formalmente activa, que una sustantividad no es una estructura puramente quiescente de notas, sino una «unidad accional» de notas, porque cada realidad «está siendo» lo que es y lo que «da de sí». No podemos dejar de ver, en el fondo de este planteamiento, las líneas fundamentales de la ontología del amor esbozada en SSDD.

La expresión «estructura dinámica» de la realidad tiene dos aspectos: unidad y actividad. La realidad es estructura, como ya hemos dicho, porque consiste en unidad de notas, en unidad de sustantividades y en la unidad de la realidad en cuanto realidad. Pues bien, el carácter unitario de la realidad es intrínsecamente dinámico, es decir, activo. Estructura y dinamismo son los dos momentos constitutivos de la realidad y lo son con idéntica radicalidad. No es el uno consecutivo al otro, sino que cada uno es constitutivo del otro. Esto es así porque la respectividad –el carácter metafísico que hace de la realidad una unidad- es intrínseca y formalmente activa. Y como esta respectividad es aquello que constituye formalmente la realidad *simpliciter* de las notas y de los sistemas sustantivos, quiere decirse que integralmente esta realidad sustantiva, y las notas que la componen, así como «la» realidad en cuanto tal, son formalmente de carácter dinámico. Este esquema definatorio de la realidad como unidad y dinamismo transcendentales reproduce, *mutatis mutandis*, la estructura metafísica del ser expuesta por Zubiri en SSDD, que por consistir en unidad y actividad se identificaba con el amor.

Pues bien, el dinamismo constitutivo de la realidad, que consiste en «dar de sí» y que equivale a lo que de manera general se denomina en la filosofía clásica el «devenir», no consiste en el cambio, sino que es algo más profundo y sutil. No se deviene porque se cambia, sino que se cambia porque se deviene. El «dar de sí» de la realidad es la raíz metafísica de todo cambio, así como de todo movimiento. Es, como

muestro en esta tesis, la radicalización en la etapa metafísica de lo que era el amor en la etapa ontológica: «el fondo metafísico de toda actividad» y por ende, de la realidad. El «dinamismo» de la realidad en la etapa metafísica de Zubiri corresponde, salvadas las distancias, a la noción ontológica de amor, entendido como la actividad en que consiste el ser y que lo hace intrínsecamente extático o difusivo de sí.

Esta correspondencia entre dinamismo y amor en sentido metafísico va todavía más allá. El «dar de sí» no es para Zubiri un devenir azaroso, sin rumbo, sino que el devenir de la realidad tiene para él un sentido determinado. El dinamismo en que la realidad consiste, o dicho de otro modo, la realidad en su constitutivo «dar de sí», es un movimiento metafísico gradual, que va desde la mera acción y reacción de la materia hasta la donación de la persona en el amor. Es decir, el «dar de sí» de la realidad, se actualiza de muy diversas maneras según sea la realidad concreta que se tome como referencia. Hay un «dar de sí» de las realidades a-personales que se manifiesta de diversas maneras en la tendencia a los objetos y los actos que les son propios. Ahora bien, el «dar de sí» que podríamos llamar impropriamente «natural», cuando es tenido por la persona es cuando puede alcanzar su más alto grado de perfección en la donación amorosa de sí a otro. ¿Cómo no pensar aquí en la relación entre *éros* y *agápe* tal como se expone en la ontología del amor de la patristica griega? Hay un «amor natural» o tendencia a la plenitud *-éros-* que al ser personificado se transforma en amor de donación o «amor personal» *-agápe-*.

El último nivel en el que se aprecia la correspondencia de la que venimos hablando es el de la realidad de Dios. No hablamos de Dios en cuanto el Dios cristiano ni de la divinidad concreta de ninguna religión, sino de la noción metafísica de Dios en cuanto Dios, que para Zubiri no es otra cosa que el fundamento último y absoluto de la realidad. En SSDD se afirmaba que, puesto que el ser consiste en actividad, cuanto más perfecto sea el ser tanto más activo será. Por eso, el ser de Dios era el más activo porque era el más perfecto. Su ser consistía en pura actividad extática, pero no en el sentido de salir de sí para llegar a ser en plenitud (*éros*), sino en el de salir de sí para donarse por pura liberalidad, movido por la plenitud de su ser, como por desbordamiento. Pues bien,

en la etapa metafísica Zubiri define a Dios como «dinamicidad absoluta» y como el grado más perfecto de dinamismo, ya que Dios, por ser infinito, da de sí todo lo que es sin cambiar ni perder nada.

En última instancia, el dinamismo en que la realidad consiste es el modo de presencia de Dios, en cuanto dinamicidad absoluta, en la realidad. Que Dios sea fundamento de la realidad significa que «da de sí» realidad y la «da» de la realidad que él mismo es. Hay que clarificar en este punto que Zubiri no está hablando aquí de la creación, porque la considera como una verdad de fe, no de razón. Dar de sí la realidad no implica crear las cosas, sino constituir las como reales, hacer que sean reales, no producirlas u originarlas. En cualquier caso, se adivina sin mucho esfuerzo la «relucencia» de Dios en la realidad de la que hablaba en SSDD. El «dar de sí» de la realidad tiene su fundamento en el «dar de sí» de Dios. Y en la medida en que Dios «da de sí» la realidad, resulta que la realidad es precisamente «donación». Esto será especialmente importante en el caso de la realidad humana, donde el mero darse de Dios se convierte en donación personal al hombre.

3. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en la antropología madura de Zubiri

En primer lugar hay que decir que, más que de «antropología» convendría hablar de «metafísica de la realidad humana». El primer término hace referencia al «logos», a lo que Zubiri llama «inteligencia concipiente», para la cual lo primario es el ser. Pero, como ya se ha dicho, en la perspectiva de la inteligencia sentiente lo primario es la realidad. Por ello, la filosofía del hombre en la etapa de madurez de Zubiri no es una ontología del hombre –una filosofía del *ser* del hombre-, sino una metafísica del hombre –una filosofía de la *realidad* humana-.

En virtud de su inteligencia es el hombre una «esencia abierta», esto es, abierta al carácter de realidad de las cosas y de sí mismo. Los meros animales no están abiertos al carácter de la realidad, pues sólo aprehenden «estimulidad». Por ello, los animales, el resto de los seres vivos y las cosas materiales son asimismo, como es obvio, «esencias cerradas». Mientras que las «esencias cerradas» ya están, por así decir, concluidas, ya que sólo pueden actuar en función de las notas que poseen y por ellas son lo que son, las «esencias abiertas» por el contrario, tienen que hacerse para ser, tienen inexorablemente que actuar en función de su carácter de realidad, de su inteligencia. Y este hacerse no es consecutivo a su modo de realidad, sino constitutivo del mismo.

Ahora bien, la apertura transcendental de la realidad humana no implica en modo alguno indeterminación, es decir, que el hombre tiene que hacerse en el vacío, en la ausencia total de orientación intrínseca para esta realización. No. En el hombre, por razón de su inteligencia, la apertura consiste en religación. Inteligir no es otra cosa que un físico «estar» en la realidad y un «estar» de la realidad en mi aprehensión. Por eso el hombre está irrefragablemente religado a y por la realidad. La religación, pues, determina la orientación de mi realización personal. Pues bien, en su religación a la realidad, el hombre está *eo ipso* religado a la realidad de Dios y a la de las demás personas.

En cuanto Dios, la realidad religa al hombre al fundamento de ésta, a Dios y en consecuencia, el hacerse del hombre es siempre un hacerse «en» Dios, aunque existencialmente sea contra Dios o al margen de Dios. Por la religación a la realidad en su fundamento, hay una presencia estructural de Dios en la realidad humana. Como ya hemos dicho, la presencia de Dios como mero «dar de sí» en las cosas, es donación personal en el hombre. La mera fontanalidad de Dios en las cosas reales es en el hombre «tensión teologal». La entrega del hombre a Dios mediante sus actos es, por tanto, correlato de la donación constitutiva de Dios al hombre.

Por lo que concierne a los demás hombres, un modo específico del dinamismo de la religación a la realidad es lo que Zubiri llama la «versión» a los demás. El hombre está en sí mismo y desde sí mismo vertido a los otros, en respectividad constitutiva hacia los demás. La versión de la persona a las demás personas no es relación, sino el presupuesto metafísico en la estructura humana de toda relación, la respectividad metafísica de una persona hacia las otras. En este sentido, aunque no hubiera más que una persona en el mundo, ésta estaría constitutivamente vertida a los demás. Así, la versión a los demás es, antes que una cuestión de vivencia, una estructura metafísica, un dinamismo constitutivo de la realidad humana. En efecto, la versión a los demás es una constitutiva presencia de los demás en mí, es transcendencia de los demás en mí. Los demás son algo en mí, la realidad de los demás constituye mi realidad. Y esta presencia constituye una tensión dinámica de los demás en mí que es ya una unidad incoada.

Esta versión a los demás puede desarrollarse, a nivel vivencial, fundamentalmente de dos maneras: en un mero dárseme el otro en cuanto simple realidad, o bien donándoseme de un modo más íntimo y profundo, en cuanto realidad personal. La realidad del otro me puede ser dada en modo personal o impersonal, como hemos explicado antes. Los demás quedan en la inteligencia (así como en la volición y en el sentimiento) como otros, pero estos otros pueden ser o bien otros-como-yo o bien otros-que-yo. La expresión «otro-como-yo» hace referencia a una percepción del otro como una prolongación de mi ser persona, mientras que «otro-que-yo», por la radical alteridad que encierra, expresa mejor el carácter absolutamente personal del otro. Podríamos decir, por tanto, que la formalidad del otro en cuanto otro-que-yo es lo que constituye la donación propiamente dicha. Sólo en virtud de esta formalidad de la realidad del otro en mi sentir (predominantemente en el sentir intelectual, que es siempre también volitivo y afectivo), es posible el amor en sentido estricto –la entrega, la *agápe*– y la comunión de personas. El darse de una persona en cuanto realidad personal, en sentido estricto, a otra persona en el sentir es lo que llamaremos propiamente «donación» en sentido formal. Esta última es la acepción del término que aquí nos interesa. La donación del otro a mí, está ya incoada en mí y en él por el hecho

de ser realidades personales, pero puede desarrollarse o no. Esto pertenece al orden del ser, a la figura de instauración del hombre en la realidad y por tanto, al terreno moral.

La donación, como estructura constitutiva de la realidad personal en cuanto realidad, es un modo de quedar el otro en mi sentir, eminentemente intelectual. Mientras que la entrega es el correlato vivencial de esa donación, es, en síntesis, el acto que resulta de aprehender al otro como persona, en formalidad de alteridad radical, como otro que yo. Ahora bien, sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. En consecuencia, sentir al otro bajo la formalidad de otro que yo, significa aprehenderlo como donación en intelección, tender hacia él en volición y ser afectado por él sentimentalmente. La donación del otro en el sentir exige, por tanto, una opción libre por mi parte con respecto a él. Toda realidad envuelve en el hombre una tensión en ella hacia dentro de ella, más o menos explícita, más o menos intensa. La realidad aprehendida en el modo especial de donación, o bien, la aprehensión de una realidad especial, la personal, conlleva una tensión especial y exige de modo especial una opción libre con respecto a ella. Así, mientras que toda volición es una «entrega» a la realidad en sentido amplio, sólo la volición tendente hacia una realidad personal en cuanto tal, es «entrega» en sentido estricto, el que aquí nos interesa. La entrega hace, pues, referencia sobre todo al momento volitivo, porque consiste esencialmente en optar. El otro se me dona y yo acojo su don y me entrego a él: estos son los dos momentos del despliegue de la presencia constitutiva del otro en mí. La presencia del otro acontece en tensión dinámica, tensión donante y tensión de entrega. Esta constitutiva tensión es ya una donación incoada del otro a mí y una entrega incoada de mí al otro. Mi entrega requiere su donación, a la vez que ésta posibilita y exige aquella. Podríamos decirlo de otro modo: la única actitud apropiada con respecto a las personas es la entrega, la *agápe*. O bien: la presencia del otro exige que le ame. Amar significa aquí, como se entiende por lo que venimos diciendo, aprehenderlo como otro que yo, tender hacia él como otro que yo, ser afectado sentimentalmente por él como otro que yo, como persona en sentido estricto. Aprehender, sentir y querer al otro como persona es amar, en sentido

fundamental, lo que podríamos llamar con el propio Zubiri, «el respeto moral por las personas». Sobre este fundamento y sólo sobre él, se construye el amor en sentido estricto, la entrega o *agápe*.

A esto uno podría objetar que una versión constitutiva de la realidad humana hacia las demás no implica amor, ya que yo puedo estar constitutivamente «vertido» al otro y vivir destruyéndolo, utilizándolo como mero medio, etc. Y es cierto que, efectivamente, uno puede desplegar esa versión a los demás como versión «contra» los demás, pero en ese caso estaría frustrando la realización plena de su Yo, estaría construyendo su ser en contra del carácter intrínseco de su realidad. A este respecto Zubiri tiene muy claro lo que sigue.

3.1. La realidad humana es una realidad intrínsecamente amorosa

La apertura esencial del hombre tiene una orientación determinada por su propia realidad personal: es el salir de sí hacia otro. Es éxtasis. Y lo es tanto tratándose de Dios como tratándose de un amigo o de una persona querida. Es una salida de sí hacia otro, hacia otra persona. Más aún, el éxtasis al que intrínsecamente está orientada la apertura transcendental del hombre es una salida hacia otra persona pura y simplemente por liberalidad –es el éxtasis de la *agápe*- y no una salida por ser forzado a ello -que sería un *éros*, un deseo-. Por eso, el modo de que el hombre se realice en plenitud, consiste en un hacerse a sí mismo en entrega al prójimo.

Pero el planteamiento de Zubiri no se queda ahí, sino que considera que Dios es también «esencia abierta» -persona- y que su apertura consiste, no en religación, sino en donación. Por eso, la presencia de Dios en el hombre, no es un mero «dar de sí» la realidad, sino un darse personalmente al hombre. Esta es la donación primaria y fundante que constituye el ser del hombre. En su virtud, la apertura del hombre, por

tanto, no consiste primariamente en éxtasis de entrega al prójimo como correlato de la donación de éste, sino a Dios, en un amor que real y efectivamente se abre en su relatividad al amor absoluto, en una *agápe* en la que va a constituir su propio ser. De ahí que la estructura extática que convierte al hombre en una *realidad amorosa* es, primaria y fundamentalmente, el correlato de la donación personal de Dios al hombre. Y la entrega efectiva del hombre a Dios y a los demás es siempre respuesta a la donación primera, la de Dios al hombre. Por supuesto, el hombre puede hacerse en el sentido que quiera, pero sólo la acogida del don de Dios y del otro y la entrega a Dios y al otro, responde a su estructura intrínseca y por tanto, sólo en ese sentido puede hacerse en plenitud.

En conclusión, podemos decir con toda propiedad que el hombre, en cuanto esencia abierta, posee una estructura metafísica determinada que lo convierte en una *realidad constitutivamente amorosa*. Amorosa en un doble sentido: la apertura metafísica que lo define consiste en ser amado (ser receptor de la donación por parte de Dios y de los demás) y amar (salir de sí mismo para darse a Dios y al otro por liberalidad, como consecuencia de la donación recibida). La realidad humana es para Zubiri, no cabe duda, una *realidad amorosa*, que consiste en ser amada y amar, y exactamente en este orden metafísico.

Si Zubiri está en lo cierto o no, es, por supuesto, susceptible de discusión, pero lo que no puede negarse es que éste es su pensamiento tal y como se desprende de sus propias palabras literalmente tomadas. Por otro lado, lo que determine el acierto de esta antropología zubiriana será la fuerza explicativa de su descripción metafísica de la realidad humana, que es, desde luego, de gran alcance. Y es que de hecho, cuando somos amados, tenemos a alguien a quien amar y lo amamos efectivamente, es cuando más realizados nos sentimos. La relación entre amor y felicidad, entre salir de uno mismo para entregarse a los demás y encontrarle sentido a la vida, es una constante en la experiencia humana.

Y es que el dinamismo estructural de la versión a los demás, que es la raíz metafísica de nuestro estructural carácter amoroso, constituye lo que Zubiri llama una «habitud», un modo de habérselas con los demás. Esto forma parte de nuestra estructura como esencias abiertas: siempre «nos las habemos» con los demás, no sólo como meras realidades, sino como «otros-como-yo», es decir, como realidades semejantes a mí y en cuanto tal, su modo de realidad está definido por su relación de semejanza conmigo, son una especie de prolongación mía. Esta habitud nos convierte en animales sociales. Pero en base a esta semejanza, el hombre puede reconocer el carácter personal del otro por sí mismo, no como «otro-como-yo» sino como «otro-que-yo», en verdadera formalidad de alteridad, como una persona en y por sí misma, independiente de mí. En la relación con el «otro-que-yo» esta implícito el carácter personal del otro, pero no siempre se hace explícito en nuestras relaciones. Dependiendo de cómo se despliegue la versión a los demás entre las personas, tendremos una mera sociedad impersonal –si el otro funciona sólo como otro- o una verdadera comunidad o comunión de personas –si el otro funciona como otra *persona*-.

4. Respecto de la importancia de la noción metafísica de amor en el desarrollo de una ética de la vida buena

Hemos visto que la noción metafísica de amor, que parte de un escrito de la etapa ontológica, lleva a Zubiri a afirmar que la persona es una realidad estructuralmente orientada a ser amada y amar. Ser amada en el sentido de acoger el don de Dios y de los demás; amar en el sentido de darse a Dios y al otro por pura liberalidad. A esto me he referido yo diciendo que, en el fondo, para Zubiri la persona es una *realidad amorosa*, aunque esta expresión no es de Zubiri. Esta caracterización de la realidad humana como *realidad amorosa* tiene sus consecuencias en la constitución del ser del hombre.

El ser es un momento de la realidad, concretamente «*realitas in essendo*», es decir, la actualidad de la realidad en el mundo. En el caso del hombre, dicha actualidad son sus actos o mejor dicho, lo que el hombre va haciendo de sí mismo mediante sus actos. A esto es a lo que Zubiri se refiere al hablar del «ser sustantivo» o del «Yo» del hombre. Como se ve, el ser no es el resultado de un acto aislado, aunque cada acto construye mi ser, sino que es más bien la figura de instauración en el mundo que voy formándome en la vida. La vida es, en definitiva, la acción de autopoerseme, el acto global por el que constituyo mi Yo. Por eso vivir es ser, es actuar, es realizarse configurando el propio Yo.

4.1. Vivir para los demás es el modo de vivir más acorde con la realidad humana

Siendo consecuentes con lo que hemos afirmado más arriba, a saber, que el hombre es una *realidad amorosa* y que por lo tanto el único modo de realizarse es siendo amado y amando, resulta que *vivir para los demás es la mejor manera de vivir*. Esto es así porque el ser que corresponde a una realidad constitutivamente amorosa es un Yo amado y amante. El *éros* consumado es *agápe*, la tendencia a la propia plenitud desemboca en el libre don de sí a los demás, ya que en esta donación reside la plenitud del ser sustantivo de la realidad personal.

En conclusión: el hombre, sistema de notas estructurado trascendentalmente por la unidad (*henopoíesis*) y la actividad (*éxtasis*) en orden al amor –*éros* y *agápe*–, debe apropiarse mediante sus actos de un determinado modo de ser, acorde a su modo de realidad, es decir, debe construirse un Yo amado y amante. Los actos que llevan a la configuración de esta figura de la realidad humana son los actos de amor, aquellos mediante los cuales la persona se enriquece a sí misma en la relación con los demás (*éros*) y aquellos en los que se ofrece a sí misma en entrega a los demás (*agápe*). Tanto en un tipo de actos como en otros, reluce la estructura íntima del amor, que es la unidad

activa y la actividad unificante, ya que tanto en los actos de carácter *erótico* como en los de carácter *agápico*, el amante busca unirse al amado y unir al amado consigo.

Vivir para otro es la máxima expresión de la entrega a la que estoy llamado por mi propio carácter de *realidad amorosa*, por la versión constitutiva de mi realidad a los demás, pero no la única. La entrega tiene grados y esto es importante para la ética. La estructural versión a los demás está ordenada a desplegarse en la entrega a ellos, pero esta entrega no es necesariamente la entrega total de mi vida a una persona, sino que entrega es también el mero considerar al otro como persona. La «entrega» es un término zubiriano muy versátil, pero cuyo sentido básico es el simple ir a la realidad para realizarme. Cada vez que tomo una decisión, me apropio de una posibilidad y obturo otras. Esto es ya entrega. Por un lado, me entrego a la realidad en la medida en que voy a ella con mi volición. Por otro me entrego a ser de una determinada manera. Con la simple decisión de dar un paseo, me entrego en ese instante a ser un Yo paseante.

Pues bien, la entrega al otro es, en sentido lato, cualquier manera de ir al otro con mi volición, cualquier acto voluntario que realice respecto a él. En principio, incluso un acto voluntario contra el otro sería un acto de entrega a la realidad del otro. Sí, en sentido lato. Pero en sentido estricto, que es el único que aquí nos interesa, me entrego realmente a la realidad del otro cuando actúo respecto de él tomando en consideración su realidad. Y su realidad es una realidad personal. Una realidad es personal por razón de la «suidad», lo cual quiere decir que es una realidad suya, lo que a su vez implica, en el plano ético que tiene su propia inteligencia, sus propios fines y que no puede ser utilizada como mero medio. Así pues, la entrega a una realidad personal, tiene que tomar en consideración la «suidad» y dirigir la acción en consecuencia. La entrega en su nivel más básico es el mero *respeto moral por las personas*, que ya es mucho, ya es amor en sentido estricto, aunque no en sentido pleno. El respeto moral por la personas significa actuar siempre respecto de los demás tomando en consideración que son personas y por tanto, tratándolos siempre también como fines en sí. Y esto es amar, en sentido estricto, porque es un modo de salir de mí hacia el otro por pura liberalidad, no para beneficiarme a su costa, no para enriquecerme. Por eso tiene sentido

hablar del amor como un precepto moral o como un mandato: no se puede mandar a nadie que sienta pasión o ternura, pero sí que trate a los demás como personas, en consonancia con su carácter de «suidad».

Decíamos que amar o entregarse consiste en optar y que, al optar, nos entregamos a una manera de ser. Entonces, amar será el acto de entregarme a ser Yo en función del otro en cuanto persona. El que ama a una persona está entregándose integralmente a ser un Yo en función de otro. Entonces, amar a alguien es querer vivir para ese alguien. En consecuencia, el amor no es, primariamente, «un» acto de la voluntad, ni siquiera es «un» acto de la persona, sino que es «el» acto mismo de realizarse como persona. Pero no realizarse en el mismo sentido que se realiza como «yo paseante» aquél que quiere pasear, sino de un modo más estable y determinante para la persona: realiza su figura «estable» de instauración en la realidad, su personalidad. No es lo mismo ser un Yo paseante puntualmente, que tener una personalidad amante, ya que lo primero determina efímeramente la realidad personal, mientras que lo segundo lleva a cabo una determinación estructural de mi realidad personal, articulada en personeidad y personalidad. Hasta tal punto modula mis estructuras constitucionales que me hace «ser tensivamente Dios», como veremos en la conclusión.

Amar es, por tanto, mucho más que realizar actos de amor, esto es, actos en función de otro. Es que en esos actos se configura una personalidad, un modo de ser y de vivir: ser en función del otro, vivir para los demás en tanto que otros que yo. Y ese modo de ser brota de la realidad humana, de su índole trascendental. Por eso sólo las personas «son amor en sentido estricto», es decir, son *agápe*, son un Yo en función del otro radicado en una realidad constitutivamente amorosa. Las cosas, las plantas, los animales, no pueden entregarse porque no pueden optar, no tienen realidad «suya». La persona, en cambio, «es alguien que es algo por ella tenido para ser». El hombre es una realidad personal y por ello, inexorablemente, tiene que tener activamente su realidad, su ser consiste en la realización de su realidad; realización que, a su vez, revierte sobre la realidad modelándola. De ahí que, desde los planteamientos rigurosamente

metafísicos del último Zubiri, podamos explicar las formidables intuiciones de su etapa ontológica, una de las cuales consiste en afirmar que el hombre es amor. El hombre, realidad humana, es realidad personal. Por razón de su personidad, es reduplicativamente suyo, tiene su propia realidad en cuanto realidad y la despliega. Su realidad es una realidad de donación incoada que se despliega en la acogida del don y en la entrega al otro. Esta entrega configura su Yo, su ser relativamente absoluto y este ser refluye sobre sus estructuras esenciales, desde las cuales vuelve a configurar su ser en cada instante, con cada elección, con cada intelección, con cada sentimiento de lo real. El hombre es amor, de una vez por todas, en el sentido de donación incoada en su estructura constitutiva, pero tiene que hacerse amor en cada momento de su vida desde que aparece en él la inteligencia sentiente hasta que muere.

Así, aunque no dejan de tener cierta razón los que dicen y recalcan que el amor no es un sentimiento, sino un acto de la voluntad, desde el punto de vista radical de la metafísica de la realidad humana no podemos estar plenamente de acuerdo. Es cierto que el amor no es «un» sentimiento, pero, como decíamos, tampoco es «un» acto de la voluntad, sino que es un modo de ser de la realidad humana, precisamente el modo excelente de ser de la realidad sustantiva en que el hombre consiste. Es el modo de ser que radica en la índole propia de la realidad humana, que es una realidad transcendentamente amorosa. En consecuencia, puesto que el ser no es sino un modo de la realidad, concretamente, *realitas in essendo*, el amor, en cuanto modo de ser del hombre, no es sino *realitas humana in essendo*: el amor es la persona siendo amada y amando. De ahí que el amor no sea «un» sentimiento, sino la persona concreta sintiendo; no sea «un» acto de la voluntad, sino la persona queriendo; tampoco, por tanto, «un» acto de intelección, sino la persona entendiendo. Intelección sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante son las estructuras humanas que determinan la instalación del hombre en cuanto realidad en la realidad en cuanto tal. Por eso, el amor, actualidad de la realidad humana (ser del hombre) y figura de su instauración en la realidad (personalidad), tiene carácter intelectual, volitivo y sentimental y su estructura es sentiente, tendente y afectante. Por razón de la radicalidad del amor en la

realidad humana, puede intuirse que habrá una intelección amorosa, un sentimiento amoroso y una volición amorosa.

En una ética entendida como filosofía de la realización personal, de la vida lograda, el amor es, según lo que hemos visto, el criterio por excelencia. La realización personal es el modo en el que acontece el dinamismo estructural de la realidad humana. El hombre da de sí, principalmente, realizándose, buscando su plenitud vital. Pues bien, cuando el hombre ha llegado al máximo de la realización de su Yo, según Zubiri aún le queda un último estadio de realización personal: la entrega al otro. El dinamismo no se identifica con el cambio, pero en las realidades finitas siempre implica cambio para llegar a ser en plenitud. «En la vida se cambia primero para ser el mismo, aunque nunca se sea lo mismo; segundo, para ser más sí mismo, y tercero, cuando se ha dado todo, cuando la vida es tan perfecta que ya no cabe dar más de sí, en orden a sí mismo, le cabe, por lo menos al hombre, una posibilidad superior: la de darse entero a otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor»⁴¹⁹. No puede decirse con más claridad: el hombre sólo se realiza *plenamente* en el amor y el amor no es otra cosa que la persona entregándose por entero a otro. Hay muchos modos de devenir, muchos modos de causalidad personal, muchas maneras de realizarse el hombre. Pero la realización *plena* sólo tiene lugar en el «darse entero a otro» y en la acogida del otro. Al entregarme al otro, hago lo que me exige mi realidad personal y porque me lo exige ésta. Pero, a la vez, lo hago innovando, libremente. Actúo en libertad, pero no desde el vacío, sino desde mi realidad constitutivamente estructurada para amar. No sólo es el hombre un animal de realidades, sino también un animal social, ha dicho Zubiri y, aunque no lo haga explícitamente, está asimismo diciendo que el hombre es un animal amoroso (*erótico y agápico*), un animal comunal (*koinónico*). El hombre es amor y por eso sólo se realiza plenamente en el amor.

Debo insistir una vez más en la anterioridad de la realidad con respecto al ser. Que el hombre sea amor no significa primariamente que el hombre realice actos de

⁴¹⁹ EDR 188.

amor (paciencia, servicio, etc.). Es todo lo contrario: el hombre actúa así y es así porque consiste en amor. El amor no es primariamente lo que el hombre hace, sino aquello en lo que consiste. El amor es una estructura constitutiva del hombre que, como tal, provoca en él un dinamismo de donación, en virtud del cual, el hombre ejercita estos y otros modos de causalidad personal. Pero son modos metafísicos, de tal manera que, amén de constituir el Yo del hombre como Yo amante, refluyen en la estructura constitutiva del hombre convirtiendo su *realidad amorosa* en realidad actualmente amante. El hombre no es un Yo amante y amado sino porque consiste en *realidad amorosa*, pero, a su vez, esta realidad, sin el Yo, no tendría ninguna actualidad, no sería.

4.2. La comunión de personas, realización plena de la realidad humana

El pleno despliegue de la estructura donación-entrega se da en la comunión de personas. Ésta consiste, primeramente, en lo que Zubiri llama la «mismidad de vida», que consistiría en tener una coincidencia de intereses fundamentales en la vida, coincidir en lo que para cada uno es más importante en la vida. Esto une a las personas de una manera íntima y vital. Pero no basta con ello para que se dé la comunión. No basta con que coincidamos en esos ejes vitales que aglutinan las intenciones de mis actos, es decir, en aquellas cosas que son «nuestra vida», sino que para que haya verdadera comunión personal entre nosotros en sentido pleno, tienes que ser tú mi eje vital y yo tu eje vital. De ese modo, constituyo mi ser como un Yo en función de ti: mi ser consiste en ser amado por ti y en amarte, a la vez que a ti te sucede lo propio.

Sin embargo, la consumación de la plena comunión con todos los hombres, que es a lo que estamos llamados en virtud de la constitutiva versión de la realidad humana a los demás, no es posible al hombre en las condiciones de esta vida histórica, sino que exige la elevación de la capacidad humana y la ampliación ilimitada de nuestras posibilidades de apropiación de la realidad. La vida es poseerse, o mejor, irse

poseyendo, lo cual acontece en la realidad, en el transcurso de la historia. Ahora bien, la realidad tiene a Dios como fundamento. Por eso, como ya hemos dicho repetidamente, al ir a la realidad para poseerse, para construir el propio Yo, el hombre, lo quiera o no, está yendo a Dios, que no es otra cosa que puro éxtasis, donación de sí mismo por pura liberalidad. De ahí que el hombre, al poseerse a sí mismo mediante los actos de amor que construyen la comunión interpersonal no hace otra cosa que realizar su estructura deiforme, su intrínseca *realidad amorosa*. Ser amado y amar es ser deificado, es poseerse en Dios de manera conversiva, realizar en plenitud lo que ya se es. Y esta plenitud, insisto, requiere una ampliación de nuestras capacidades y posibilidades de realización personal que sólo puede darse en una «realidad eterna».

4.3. La vivencia de la comunión es «deificación»

Por eso, no podemos concluir nuestro discurso acerca de la importancia del amor y de la entrega en la filosofía de Xavier Zubiri, sin volver al punto de partida: Dios es amor. El asunto surgió en un contexto teológico, más precisamente, bíblico: concretamente en el análisis de la teología paulina interpretada por los Padres griegos. Empezábamos hablando, en el primer capítulo, de la deificación y vamos a terminar del mismo modo, puesto que el amor es, lo sepa el amante o no, lo quiera o no, despliegue de la religación a la realidad en cuanto deidad, cuyo resultado es la deificación. El análisis zubiriano de la inteligencia humana muestra que la realidad humana está irrefragablemente instalada en la realidad. Estamos «en» la realidad y la realidad en la que estamos nos empuja inexorablemente a profundizar en ella. El hombre está en la realidad hacia dentro de ella, hacia su fundamento. Pues bien, al «ir a las cosas reales se entrega a Dios que está en ellas mismas constituyéndolas formalmente, esto es, dando de sí realidad. El hombre, en las cosas, se entrega a lo trascendente en ellas. (...) A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí

Comentario [A1]: Esto hay que explicarlo mejor. No es obvio que sea así. Quizá no sea exacto

Comentario [A2]: Sí, pero es una entrega per accidens, insuficiente para la argumentación que sigue. Lo explica Zubiri en HD 183-184. En realidad, si el hombre accede a Dios «sin querer», no está realmente accediendo a Dios, sino a las cosas.

mismo»⁴²⁰. Así pues, cuando el hombre se entrega al otro, se está entregando también a Dios. Cuando el hombre, buscando su plenitud, se entrega a la realidad, se está entregando a ésta en toda su profundidad, ultimidad y fundamentalidad. Y el fundamento último de la realidad no es otro que Dios. A eso llamamos Dios en lenguaje filosófico. Por eso afirma el Zubiri de la “etapa metafísica” que al acoger la realidad y entregarnos a ella en virtud de nuestra estructural versión a la misma, estamos acogiendo a Dios y entregándonos a él.

Estamos religados a la realidad, consistimos en religación a la realidad y en consecuencia, al fundamento último de ésta. Otra cosa es que, desde el punto de vista moral, los actos concretos con los que nos entregamos a la realidad nos alejen de Dios desde el punto de vista personal y espiritual. Pero esto, con ser de una enorme importancia, es secundario en el planteamiento que ahora hacemos. Metafísicamente hablando, es imposible “alejarse” de Dios, porque, lo queramos o no, es el fundamento de nuestra realidad. Lo que es metafísicamente irrefragable desde la perspectiva de la religación es que todo lo que hacemos y lo que somos está directamente relacionado con Dios, ya sea en sentido conversivo ya sea en sentido aversivo. Cuando actuamos en conformidad con la orientación intrínseca de nuestra versión estructural a los demás, es decir, cuando nuestro “dar de sí” lo convertimos en un “darnos”, entonces estamos realizando el amor en sentido pleno, el amor propiamente personal, que es la *agápe*. Siempre que actuamos en el sentido de un sincero don de sí al otro, nos entregamos a Dios de manera conversiva. Esto sucede de manera inexorable, ya que Dios es amor y por tanto, amar es hacerse Dios. Zubiri no lo dice así en sus textos metafísicos de esta su última etapa de madurez, ya que no quiere entrar en terreno propiamente teológico, sino que desea mantenerse en el ámbito de la pura filosofía. No puede decir que Dios es amor, ni que amar sea deificarse. Lo expresa de un modo mucho más aquilatado metafísicamente. Veámoslo.

Dios es el fundamento de la realidad de las cosas y del hombre. En cuanto fundamento, la realidad divina consiste en ser fontanalidad transcendente en las cosas: Dios está en las cosas reales «dando de sí» realidad, haciendo que sean reales. En el

Comentario [A3]: Que Dios sea amor es una afirmación gratuita desde el punto de vista filosófico. Zubiri no entra en el contenido de la realidad de Dios, eso pertenece a las distintas religiones.

⁴²⁰ HD 198.

caso del hombre, este mero «dar de sí» se convierte en «donación personal». Dios es el fundamento de la realidad humana mediante la donación personal al hombre. La realidad humana, por tanto, tiene su fundamento en la dinamicidad –dar de sí- de Dios y Dios está metafísicamente presente en el hombre dándose personalmente a él. Esto constituye en el hombre una «tensión teologal», hace que el hombre tienda metafísicamente hacia Dios porque su realidad consiste en última instancia en donación de Dios. Así pues, el hombre, al realizarse personalmente mediante la acogida del don de Dios y de los demás y la entrega a Dios y a los demás, no hace otra cosa que desplegar en su vida esa tensión teologal metafísica que lo define estructuralmente. Por eso, el amor –en el sentido estricto del término: acogida del don y entrega-, es deificación. Expresado en términos de la etapa metafísica zubiriana, podemos decir que amar es el único modo en el que el hombre puede ser «tensivamente Dios». Ya hemos aclarado con anterioridad la radical diferencia entre este planteamiento y cualquier panteísmo, por lo que no es necesario volver sobre ello en estas conclusiones.

Así pues, podemos contestar afirmativamente a la última pregunta que nos hacíamos en la introducción, acerca de si está justificado considerar que la antropología zubiriana leída en clave de amor corresponde a la teología cristiana del Dios amor. Hasta tal punto es así que, del mismo modo que en los años treinta nuestro filósofo afirmaba en SSDD que el amor es «deificación», ahora, en consonancia con la filosofía de su etapa de madurez, puede decirse que ser amado y amar (especialmente, ser amado por Dios y amar a Dios) es el modo de «ser tensivamente Dios».

Al repasar los distintos «modos metafísicos» del amor que Zubiri enumera, a saber, creer, ayudar, escuchar, etc. no puede dejar de pensarse en aquel «espléndido himno metafísico y teológico» al amor que San Pablo dedicó a los Corintios y que el mismo Zubiri cita en su esbozo de la ontología del amor. Atiéndase al apelativo de «himno *metafísico*», ya que estamos tratando del amor en sentido metafísico y de los modos metafísicos de la causalidad personal. Estos son detallados por San Pablo como sigue:

«El amor es paciente,
es servicial,
no es envidioso,
no se jacta,
no se engríe,
es decoroso,
no busca su interés,
no se irrita,
no toma en cuenta el mal,
no se alegra de la injusticia,
se alegra con la verdad.
Todo lo excusa,
todo lo cree,
todo lo espera,
todo lo soporta.
El amor no acaba nunca»⁴²¹.

Esto es el amor, primeramente de Dios y consiguientemente del hombre. En el caso de Dios, se trata del amor en el sentido absolutamente fundamental y originario del término. En el del hombre, en el sentido de amor fundado en el don de Dios, asumido y puesto por obra mediante la entrega. Todas estas notas definitivas del amor según S. Pablo son algunos de los modos de realizar efectivamente la entrega. Pero, insisto, en la anterioridad de la realidad con respecto al ser. Que el hombre sea amor no significa que el hombre sea paciente, servicial, etc. Es todo lo contrario: el hombre actúa así o al menos, desea desde lo más profundo de sí mismo ser así, porque consiste en amor. El amor no es primariamente lo que el hombre o Dios hacen, sino aquello en lo que consisten. El amor es una estructura constitutiva del hombre que, como tal, provoca en él un dinamismo de donación, en virtud del cual, el hombre ejercita estos y otros modos de causalidad personal. Pero son modos metafísicos, de tal manera que, amén de constituir el Yo del hombre como Yo amante, refluyen en la estructura constitutiva del

Eliminado: y es

⁴²¹ 1 Cor 13, 4-8.

hombre convirtiendo su *realidad amorosa* en realidad actualmente amada y amante, actualmente deificada, porque el amor es Dios y esta estructura constitutiva del hombre es una estructura fundada en la donación personal de Dios al hombre como fundamento de su realidad. El hombre no es un Yo amado y amante sino porque consiste en *realidad amorosa*, pero, a su vez, esta realidad, sin el Yo, no tendría ninguna actualidad, no sería.

Si esto es así, resulta que el hombre, en cuanto *realidad amorosa* es realidad deificanda, pero esa deificación se actualiza solamente en la realización de un ser amante: la realidad del hombre es realización y su realización es deificación. Todo ello por razón y en virtud del amor, que consiste fundamentalmente en donación por parte de Dios y en acogida del don por parte del hombre, que se traduce en entrega personal al otro y al Otro.

Con formato: Fuente: Cursiva, Español (España - alfab. internacional)

Bibliografía

1. Obras de Zubiri

1.1. Obras de Zubiri en las que se trata el tema del amor como noción metafísica

- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.
- *Estructura dinámica de la realidad* (curso oral de 1968), Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.
- *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 9ª edición, Madrid, 1987 (1ª ed. 1944).

1.2. Obras de Zubiri en las que aparece puntualmente el tema del amor como noción metafísica

- «Autoridad, bondad, eternidad», en *Ya*, 3 de agosto de 1982.
- *Primeros Escritos (1921-26)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992.

1.3. Otras obras de Zubiri relevantes para esta investigación

- *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.
- «La respectividad de lo real», en *Realitas*, III-IV (1979), pp. 13-43. También en EM.

- *Siete ensayos de antropología filosófica*, Ed. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982.
- *Sobre el hombre*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.
- *Sobre la esencia*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, 5ª edición, Madrid, 1985 (1ª ed. 1962).
- *Sobre la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.

1.4. Otras obras de Zubiri consultadas en esta investigación

- «A modo de salutación», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Teología y antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1967. También en EM.
- *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 (1ª ed. 1963).
- *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.
- *Cursos universitarios. Volumen II*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2010.
- *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005.
- *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.
- *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994.
- «Prólogo» a O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Ed. Rialp, Madrid, 1965. También en EM.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

1.5. Obras completas de Zubiri desglosadas por escritos y ordenadas cronológicamente

1.5.1. Escritos en general

1913-14

- «El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino», en *La Aurora de la vida*, 25 (1914), pp. 3-5.
- «La tuberculosis en la clase escolar», en *La Aurora de la vida*, 21 (1913), pp. 10-12.
- «Magia parda», en *La Aurora de la vida*, 27 (1914), pp. 14-15.

1921

- *Le problème de l'objectivité après Ed. Husserl. I. La logique pure* (tesis de licenciatura), Lovaina, 1921. Reimpreso en PE 393-452; trad. Española en PE 1-67.

1923

- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (tesis doctoral), Madrid, 1923. Reimpreso en PE 68-334.
- «Teoría de la relatividad», en *Revista El Pilar*, Madrid, 1923, sin paginar.

1925

- «La crisis de la conciencia moderna», en *Ciudad de Dios*, 141 (1925), pp. 202-221. Reimpreso en PE 335-358.
- «Recensión a P. L. Landsberg, *La edad Media y nosotros*», en *Revista de Occidente*, 39 (1925), pp. 251-257. Reimpreso en PE 371-382.

1926

- «Filosofía del ejemplo», en *Revista de pedagogía*, 5/55 (1926), pp. 289-295. Reimpreso en PE 350-270.
- «Recensión a F. Brentano, *Psicología*», en *Revista de Occidente*, 42 (1926), pp. 403-408. Reimpreso en PE 383-392.

1927

- Trad. de A. MESSER, *Filosofía Antigua y Medieval*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1927.

1932

- «Goethe y la idea de naturaleza», *Investigación y Progreso*, 6/4 (1932), pp. 57-59. Reimpreso en SPF 125-132.

1933

- «Hegel y el problema metafísico», en *Cruz y Raya*, 1 (1933), pp. 11-40. Reimpreso en NHD 267-287.

- «Nota preliminar a un sermón del maestro Eckehart “El retiro”», en *Cruz y Raya*, 4 (1933), 83-86. Reimpreso en SPF 133-136.
- «Sobre el problema de la filosofía - I», en *Revista de Occidente*, 115 (1933), pp. 51-80. Reimpreso en SPF 17-42.
- «Sobre el problema de la filosofía - II», en *Revista de Occidente*, 118 (1933), pp. 83-117. Reimpreso en SPF 42-70.
- Trad. de M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, en *Cruz y Raya*, 6 (1933), pp. 83-115.

1934

- «La nueva física. Un problema de filosofía», en *Cruz y Raya*, 10 (1934), pp. 8-94. Reimpreso en NHD 291-353.
- «Prólogo» e «Introducción» de A. MARCH, *La Física del átomo. Iniciación en las nuevas teorías*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 9-17. Reimpreso en SPF 137-178.
- Trad. de M. SCHELER, Max, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934.

1935

- «En torno al problema de Dios», en *Revista de Occidente*, 149 (1935), pp. 129-159. Reimpreso en SPF 215-241. Modificado y ampliado en NHD 417-454.
- «Filosofía y metafísica», en *Cruz y Raya*, 30 (1935), pp. 7-60. Reimpreso en SPF 179-214.
- «¿Qué es Psicología?», en SPF 243-264, inédito hasta 2002, recoge dos lecciones de 1935.
- Trad., «Introducción» y «Advertencia preliminar» de SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935. La introducción está parcialmente reproducida en "Notas Históricas" en NHD 161-162.
- Trad. e «Introducción» de E. SCHRÖDINGER, *La nueva mecánica ondulatoria*, Ed. Signo, Madrid 1935.
- Trad. y «Prólogo» de G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935. El prólogo reimpreso parcialmente en "Notas Históricas" en NHD 179-182.

1936

- «Cartas al doctor Lluís Carreras i Mas» (31-enero-1936; 22-febrero-1936; 10-marzo-1936), en MARGENAT, Josep María, «Unas Cartas inéditas de Zubiri en 1936: 'Dios nos tenga de su mano'» en *El Ciervo*, 40/479 (1991), pp. 25-26..
- «Ortega, maestro de filosofía», *El Sol* (8-3-1936), p. 6. Reimpreso en SPF 265-270.

- Trad. y «Prólogo» de F. BRENTANO, *El porvenir de la filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1936. Reimpreso en NHD 183.

1937

- «Note sur la philosophie de la religion», *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris* (2ª serie), 28/10 (1937), pp. 333-341. Reimpreso en SPF 317-330. El original inédito castellano previo a la traducción en SPF 271-284.
- «Manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale relatifs à la philosophie espagnole», SPF 347-373. Hay trad. Española en *Razón Española*, 39 (1990), pp. 19-36 (trad. G. Fernández de la Mora).
- «*Res cogitans*», comunicación inédita para el Tercer centenario del *Discurso del Método* en la Sorbona. Original francés en SPF 337-345. Trad. Española en SPF 291-299.

1938

- «À la mémoire du P. Lagrange O.P., docteur de la tradition biblique», en *Chroniques du Foyer des Etudiants Catholiques* (Paris), 9 (1938), pp. 3-7. Reimpreso en SPF 331-336. Trad. del manuscrito en castellano en SPF 285-290.

1939

- Trad. de J. THIBAUD, *Vida y trasmutaciones de los átomos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid – Buenos Aires, 1939.
- Trad. de L. BROGLIE, *Materia y luz*, Ed. Espasa Calpe, Madrid – Buenos Aires, 1939.

1940

- «Sócrates y la sabiduría griega», en *Escorial*, 2 (1940), pp. 187-226 + *Escorial*, 3 (1941), pp. 51-78. Reimpreso en NHD 185-265.
- Trad. y «Prólogo» de B. PASCAL, *Pensamientos*, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires-Madrid, 1940. El prólogo está reimpreso parcialmente en "Notas Historicas" en NHD 171-177.
- Trad. de E. LE DANOIS, *El Atlántico. Historia y vida de un Océano*, Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires 1940.
- Trad. de R. COLLIN, *Las hormonas*, Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires 1940.

1941

- «Ciencia y realidad», en *Escorial*, 10 (1941), pp. 177-210. Reimpreso en NHD 91-126.
- «Prólogo» de J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941. Reimpreso en SPF 301-314. Reeditado sin datos biográficos en «La filosofía y su historia» en NHD 141-151.

1942

- «El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», en *Escorial*, 23 (1942), pp. 401-432. Reimpreso en NHD9 355-391.

- «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina» en NHD 455-542.
- «La idea de filosofía en Aristóteles» en NHD 127-138.
- «Nuestra situación intelectual» en NHD 27-58.

1944

- «Introducción» de CRISTINA DE SUECIA, ISABEL DE BOHEMIA Y DESCARTES, *Cartas*, Ed. Adán, Madrid, 1944. Modificado en «Descartes» en NHD163-169.

1945

- Revisa trad. de G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, 2 vols., Ed. Miracle, Barcelona, 1945 y 1947.

1950

- Revisa trad. de G. RICCIOTTI, *Pablo Apóstol. Biografía*, Ed. Commar, Madrid, 1950.

1955

- «Ortega», en *ABC* (Madrid) (19-10-1955), pp. 32 y 35. Reimpreso con el título «El yo que duda», en *ABC* (Edición Semanal Aérea) (27-10-1955), p. 3.

1957

- «El R.P. Domingo Lázaro, Superior 1924-1935», en *Bodas de Oro (1907-1957) del Colegio de N. S. del Pilar de Madrid*, Madrid, 1957, p. 20. También en EM.

1959

- «El problema del hombre», en *Índice de Artes y Letras*, 120 (1959), pp. 3-4. Reimpreso en SEAF 79-86.

1963

- «El hombre realidad personal», en *Revista de Occidente* (2ª ép), 1 (1963), pp. 5-29. Reimpreso en SEAF 55-77. También en EM.
- «Introducción al problema de Dios», en NHD 393-416.
- «Ochoa, Severo», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, Ed. Durvan, Bilbao, 1963, vol. 14, cols. 267-268.

1964

- «El origen del hombre», en *Revista de Occidente* (2ª ép.), 17 (1964), 146-173. Reimpreso en SEAF 27-54. También en EM.
- «Trascendencia y física», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, Ed. Durvan, Bilbao, 1963, vol. 18, cols. 419-424.
- Revisa trad. de G. FEURER, *Adán y Cristo: su legado a la humanidad*, Barcelona, 1964.

- «Zurvanismo», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, Ed. Durvan, Bilbao, 1964, vol. 19, cols. 485-486.

1967

- «Notas sobre la inteligencia humana», en *Asclepio*, 18 (1967), pp. 341-353. Reimpreso en SEAF 101-115 y en SR 243-259.

1969

- «Presentación» y «Epílogo» a S. OCHOA, *Base molecular de la expresión del mensaje genético*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1969.

1973

- «El hombre y su cuerpo», en *Asclepio*, 25 (1973), pp. 3-15. Reimpreso en SEAF 87-99. También en EM.
- «Palabras en el homenaje a D. Juan Zaragüeta», texto mecanografiado. Publicado en EM.

1974

- «El espacio», en *Realitas*, I (1974), pp. 479-514. Resumen del curso de 1973 realizado por I. Ellacuría. Publicado en ETM 11-208. También en EM.
- «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas*, I (1974), pp. 11-69. Reimpreso en TDSH 105-168.
- «La marcha intelectual hacia Dios», inédito.

1975

- «Antología de Xavier Zubiri», en *La estafeta literaria*, 569-570 (1975), pp. 16-17.
- «El problema teológico del hombre», en *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.

1976

- «El concepto descriptivo del tiempo», en *Realitas*, II (1976), pp. 7-47.
- «Recuerdo a D. Luis Felipe Vivanco», inédito mecanografiado. Publicado en EM.

1978

- «Presentación» a F. SUÁREZ, *De Anima I*, Ed. S. Castellote – C. Baciero, Madrid, 1978. También en EM.

1980

- «Intervención aclaratoria», en *Religione ed etica nel «Sacro» di R. Otto*, Atti del III Convegno di Studi di Filosofia della Religione, Ed. U. Bianchi, Perugia, 1980, 327-354. También en EM.
- «Prólogo a la tercera edición» de *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

- «Un prólogo inédito de Zubiri», en *Ya* (16-12-1980), p. 33. Reimpreso bajo el título «Dos etapas», en *Revista de Occidente*, 32 (1984), pp. 43-50 y en NHD 9-17. Fue redactado para el prólogo a la traducción inglesa de NHD.

1981

- «Palabras de agradecimiento con ocasión del primer Centenario de la fundación de la Universidad de Deusto», en *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), 39-40. También en EM.
- «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», en *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 41-59. Reimpreso en PTHC 397-421.

1982

- «Juan Lladó», en *Ya* (4-8-1982), p. 9. También en EM.
- «¿Qué es investigar?», «Discurso de recepción del Premio "Ramón y Cajal" a la Investigación Científica», en *Ya* (18-10-1982), p. 43. También en EM.
- «Palabras en la inauguración del nuevo *auditorium* del Banco Urquijo», texto mecanografiado. También en EM.
- «Palabras en la presentación del libro de Ramón Carande “Galería de raros”», texto mecanografiado.

1983

- «Dos cartas inéditas», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 17 (1983), pp. 107-108.
- «Palabras de presentación de *Inteligencia y Logos e Inteligencia y Razón*», texto mecanografiado. Publicado en EM.

1.5.2. Póstumos

1974

- «La realidad humana», inédito incorporado a SH 9-46 y 51-103.

1975

- «La concreción de la persona humana», inédito incorporado a SH 47-50, 152-222 y 477-544. Había sido concebido como parte de HD.

1982-83

- «La génesis de la realidad humana», dictado hasta su muerte, aparece en SH 445-476 y ETM 579-610.

1985

- «Espacio», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, vol. 7, Bilbao, 1985, cols. 3515-3518.

1986

– *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, ed. A. Savignano, Col. Zubiri – Opere I, Palermo 1985, colección de artículos de antropología seleccionados por el editor, no se corresponde con SH.

1988

– *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid 1988. Recoge los dos artículos homónimos de 1933 en *Revista de Occidente*. Los capítulos I al VI son los dos artículos corregidos y los VII al IX la tercera parte redactada por Zubiri hacia 1942. Reimpreso en SPF 17-124.

1989

– «Las fuentes espirituales de la angustia y de la volición», en *Revista Latinoamericana de Teología*, 8/22 (1991), pp. 91-97. Reimpreso en SSV 395-405.

– «Tiempo», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, vol. 18, Bilbao, 1989, cols. 9283-9286.

1990

– «Manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de París relativos a la filosofía española», en *Razón Española*, 39 (1990), pp. 19-40. Reimpreso en SPF 347-373.

1996

– *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

1.5.3. Cursos orales extrauniversitarios

1938: La Philosophie de la Religion dans le Pensé Contemporaine (Institut Catholique de Paris).

1945-1946: Ciencia y Realidad. Introducción al problema de la realidad (33 lecciones).

1946-1947: Tres definiciones clásicas del hombre (33 lecciones).

1947-1948: ¿Qué son las ideas? (33 lecciones).

1948-1949: El problema de Dios (33 lecciones).

1950-1951: Cuerpo y Alma (34 lecciones).

1951-1952: La libertad (33 lecciones).

1952-1953: Filosofía primera (35 lecciones).

1953-1954: El problema del hombre (35 lecciones). Transcripción con correcciones en SH 223-440 y 545-676. También en EM.

1959: Sobre la persona (5 lecciones). Transcripción con retoques mínimos en SH 103-151.

- 1960:** Acerca del mundo (6 lecciones).
- 1961:** Acerca de la voluntad (5 lecciones). En SSV 15-194.
- 1963:** Cinco lecciones de filosofía (5 lecciones). En el libro del mismo nombre.
- 1964** El problema del mal (4 lecciones). En SSV 195-320.
- 1965:** El problema filosófico de la historia de las religiones (6 lecciones).
El problema de Dios en la historia de las religiones (2 lecciones). Aunados y corregidos en PFHR.
- 1966:** El hombre y la verdad (2 lecciones). En el libro del mismo título.
Sobre la realidad (8 lecciones). Con ligeras modificaciones en el libro del mismo título.
- 1967:** El hombre: lo real y lo irreal (6 lecciones). En el libro del mismo título.
Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología (10 lecciones).
- 1968:** El hombre y el problema de Dios (6 lecciones).
Estructura dinámica de la realidad (10 lecciones).
- 1969:** Estructura de la Metafísica (2 lecciones).
- 1970:** Problemas fundamentales de la metafísica occidental (12 lecciones). Corregido en el libro del mismo título publicado en 1994.
Sobre el tiempo (2 lecciones). En ETM 209-329. También en EM.
Sistema de lo real en la filosofía moderna (2 lecciones).
- 1971:** El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (26 lecciones). En PTHC y fragmentos en PFHR.
- 1973:** El espacio (5 lecciones). En ETM 11-208. También en EM.
El hombre y Dios (12 lecciones).
- 1974:** Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica (3 lecciones). En el libro del mismo título.
- 1975:** Reflexiones filosóficas sobre lo estético (2 lecciones). En SSV 321-392.
- 1976:** La inteligencia humana (3 lecciones).

2. Obras sobre Zubiri

2.1. Obras en las que se trata el tema del amor en Zubiri

- ANTÚNEZ CID, J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri* (tesis doctoral), Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- CASTELLÓ MARTÍ, J. J., «Diálogos humanistas: Xavier Zubiri y Jean Luc Marion», en *Isidorianum*, 6(1997), pp. 343-375.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B., *La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.
——— «La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género», en Artículos de la asociación española de personalismo: http://www.personalismo.org/_private/recursos/articulos/casti_zubiri_persona.htm (1-03-2010).
- «Comunión de personas y dualidad varón – mujer», en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, ed. F. Fernández Rodríguez, Madrid, 1996, pp. 163-194.
- «Persona y vida humana, desde la noción de persona de Xavier Zubiri», en *Cuadernos de Bioética*, 31-3 (1997), pp. 1113-1118.
- DÍAZ MUÑOZ, G., *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona, 2008.
——— «El misterio deificante». *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie* (tesis doctoral), Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. Extracto en *Tesis*, nº 46, Salamanca, 2006.
- «Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri», en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 84, n. 328 (2009), pp. 131-162.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, «Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 60 (1994), pp. 43-65. Reimpreso en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21 (1994), pp. 221-243.
- MARTÍNEZ DE ILARDUIA, J. M., «La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en la filosofía de Zubiri», en *Del sentido a la realidad*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 135-155.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., «El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri», en *Verdad y Vida*, 34 (1976), pp. 361-382.
- WILHELMSSEN, F. D., *The metaphysics of love*, Sheed & Ward, Nueva York, 1962.

2.2. Otras obras sobre Zubiri relevantes para el tema de esta investigación

- AÍSA, I., «The human openness in Xavier Zubiri», en *Analecta Husserliana*, 29 (1990), pp. 275-284.
- BONETE, E., «La ética española en la filosofía del siglo XX», en CAMPS, V., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 386-440.
- CABRIA ORTEGA, J.L., *Relación Teología – Filosofía en el pensamiento de X. Zubiri* (tesis doctoral), Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.
- ELLACURÍA, I., «La religación, actitud radical del hombre. Apuntes para un estudio de la antropología de Zubiri», en *Asclepio*, 16 (1964), pp. 97-155.
- , «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas II* (1976), pp. 49-137.
- «La antropología filosófica de Xavier Zubiri», en *Historia Universal de la Medicina*, vol. VII, Barcelona, 1975, pp. 109-112.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, P., «El hombre, esencia abierta y persona», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 17 (1983), pp. 41-50.
- FERRAZ FAYOS, A., «Realidad y ser según Zubiri», en *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Constantina (Sevilla), 1990, pp. 59-95.
- FERRER ARELLANO, J., «Unidad y respectividad en Zubiri», *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, 1 (1964), pp. 85-109.
- GARRIGUES, J., «Zubiri en la amistad», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1953, pp. 111-117.
- GÓMEZ CAMBRES, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Ágora, Málaga, 1983.
- LACILLA RAMAS, M. F., *La respectividad en Zubiri*, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1990.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «El sentimiento estético y la fruición de la realidad, según Zubiri», en *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 335-365.
- MANZANERA, M., «Fundamentación de la ética en la nostridad», en *Scripta Fulgentina*, 8 (1998), pp. 257-307.
- MARÍAS, J., «El joven Zubiri», en *ABC*, Madrid, 3-12-1998, p. 3.
- NIÑO MESA, F., «Los otros como posibilidades mías», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 25 (1993), pp. 71-86.
- ORRINGER, N., «The Concept of Dynamism in *Dynamic Structure of Reality*», en *Xavier Zubiri Review*, vol. 1 (1998), pp. 23-29.
- «Cognitive Intertexts of Estructura dinámica de la realidad, or Aristotle Dynamized», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 4 (2002), pp. 5-17.

- ROVALETTI, M. L., *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en la filosofía de Zubiri*, López Libreros, Buenos Aires, 1979.
- SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1995.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., «Sobre el hombre de Xavier Zubiri», en SAHAGÚN LUCAS, J. de (Coord.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-158.
- «Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 611-614.
- SCHELER, M., *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»* (trad. de X. Zubiri), ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- SUÁREZ MEDINA, G., *Xavier Zubiri: socialidad de la realidad personal* (tesis doctoral), Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992.
- VILÁ PLADEVALL, M., *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de X. Zubiri consideradas en su apertura a la transcendencia* (tesis doctoral), ed. Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1998.

2.3. Obras de referencia general sobre el pensamiento de Zubiri

- ABELLÁN, J. L. - MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «La filosofía de Xavier Zubiri», en *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, U.N.E.D., Madrid, 1977, pp. 416-422.
- CASTRO DE ZUBIRI, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinfort, Málaga, 1992.
- CONILL SANCHO, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 2001.
- «La fenomenología en Zubiri», en *Revista Pensamiento*, vol. 53, nº 206 (1997), pp. 177-190.
- «La noología de Zubiri», en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 8 (1985), pp. 345-369.
- «Relevancia y aportación filosófica de Zubiri», en *Diálogo filosófico*, 25 (1993), pp. 82-86.
- «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica», en *Del sentido a la realidad*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 33-49.
- COROMINAS, J. – VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.

- ELLACURÍA, I, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», en *Estudios Centroamericanos*, 38/421-422 (1983), pp. 965-982.
- «La idea de estructura de la filosofía de Xavier Zubiri», *Realitas I*, 1974, pp. 71-139.
- «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. I, Madrid, 1970, pp. 461-523.
- GARAGORRI, P., «Zubiri, un filósofo clásico», en *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 111-157.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.
- LAÍN ENTRALGO, P., «Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico», en *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 31-37.
- LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniana, Madrid, 1993.
- DOMINGO MORATALLA, A., «La realidad personal de Xavier Zubiri», en *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Cincel, Madrid, 1985, pp. 167-180.
- MUGUERZA, J., «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en *Del sentido a la realidad*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 19-31.
- PINTOR-RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.
- *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979.
- *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
- «Zubiri: una filosofía de la religión cristiana», en *Salmanticensis*, 42 (1995), pp. 369-399.

3. Obras consultadas en esta investigación en las que se trata el tema del amor

- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, Akal, Madrid, 2000.
- *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas*, vol. 17, B.A.C., Madrid, 2007.
- *La Trinidad*, en *Obras Completas*, vol. 5, B.A.C., Madrid, 2006.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- BENEDICTO XVI, *Deus est caritas*, Encuentro, Madrid, 2006.

- LEWIS, C. S., *The Four Loves*, Harcourt, Nueva York, 1960.
- MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- NYGREN, A., *Eros y agape: la noción cristiana de amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona, 1969.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, EDAF, Madrid, 2005.
- PÉREZ SOBA, J., *Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Universitas Lateranensis – Mursia, Roma, 2001.
- *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Studia Theologica Matritensia, Madrid, 2004.
- PIEPER, J., *Amor*, en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980.
- PLATÓN, *El Banquete*, ed. C. García, Madrid 1997.
- TOMÁS, Sto., *Suma contra los gentiles*, B.A.C., Madrid, 1953.
- *Suma de teología* (partes I-II y II-II), tomos 2, 3 y 4, B.A.C., Madrid, 1997.
- WADEL, P., *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid, 2002.
- WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1978.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.