

‘FLUENCIA’ Y ‘FONTANAL’ EN XAVIER ZUBIRI

‘FLUENCY’ AND ‘FONTANAL’ IN XAVIER ZUBIRI

MARIA LIDA MOLLO

Doctora en “Culture dei paesi di lingue iberiche e iberoamericane”
Investigadora en Lengua y traducción española
Dipartimento di Studi Umanistici
Università della Calabria
Arcavacata di Rende/ Italia
marialida.mollo@unical.it
ORCID: 0000-0001-9086-9567

Recibido: 02/06/2023
Revisado: 28/12/2023
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: En este artículo me propongo analizar los términos ‘fluencia’ y ‘fontanal’ en distintos momentos del itinerario especulativo zubiriano, desde *Naturaleza, Historia, Dios* hasta la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. El objetivo es mostrar no solo la persistencia de estos términos a lo largo de toda la obra de Zubiri, sino también la relevancia de los conceptos una vez tras otra implicados. ‘Fontanal’ implica ‘causalidad formal’, ‘actividad’, ‘carácter trascendental de la formalidad’, ‘aprehensión primordial’, ‘actualización’. ‘Fluencia’ y ‘fluir’, con todos sus derivados, implican ‘modo de ser del tiempo’, ‘reversión hacia el Padre en la Trinidad’, ‘figuración’ y ‘personalidad’, ‘dimensión social’, ‘logos’, ‘razón’ y ‘reactualización’.

Palabras Clave: Fluencia, fontanal, formalidad, realidad.

Abstract: In this article I propose to analyse the terms ‘fluency’ and ‘fontanal’ at different moments of Zubiri’s speculative itinerary, from *Nature, History, God* to the trilogy on *Sentient Intelligence*. The aim is to show not only the persistence of these terms throughout Zubiri’s work, but also the relevance of the concepts time after time implied. ‘Fontanal’ implies ‘formal causality’, ‘activity’, ‘transcendental character of formality’, ‘primordial apprehension’, ‘actualization’. ‘Fluency’ and ‘flow’, with all their derivatives, imply ‘mode of being of time’, ‘reversion towards the Father in the Trinity’, ‘figuration’ and ‘personality’, ‘social dimension’, ‘logos’, ‘reason’, ‘re-actualization’.

Keywords: Fluency, fontanal, formality, reality.

0. INTRODUCCIÓN

Que ‘fluencia’ y ‘fontanal’ guarden íntima relación entre sí es un hecho que no admite duda. Y aunque mi intención no sea realizar un análisis lexicográfico, me tomo el atrevimiento de remitir, a costa de dar una apariencia excesivamente lingüística desde el comienzo, al *Diccionario de la Lengua Española*. A la entrada ‘fluencia’ corresponde la siguiente definición: “1. f. Acción y efecto de fluir. 2. f. Lugar donde mana o comienza a fluir un líquido”; mientras que a ‘fontanal’ corresponde esta otra: “del lat. *fontanālis*. 1. adj. Perteneciente o relativo a la fuente. 2. m. Sitio que abunda en manantiales. 3. m. p. us. Manantial de agua” (DLE 23.6).

Si la cercanía de la acepción 2 de ‘fluencia’ con la acepción 1 de ‘fontanal’ parecería justificar título y punto de partida del presente trabajo, los atrevimientos, sin embargo, no terminan aquí, sino que se multiplican a la par que las preguntas (por ejemplo, ¿qué es lo que fluye?); las hesitaciones de planteamiento y por ende de método (opto por un corte filológico o por uno más teórico) y hasta los peligros (¿no estaré invadiendo un ámbito, el de la teología, para el que, eso sí que lo sé muy bien, no estoy en manera alguna preparada?). Y, sin embargo, debe haber habido algo más que un apoyo lexicográfico para que me animara a tocar, o tan siquiera rozar, dos términos de la obra zubiriana cuyo análisis me obliga a entrar en un campo en el que hasta ahora nunca he entrado, con el añadido de zozobra de hacerlo aquí, donde el suelo más quema la planta de los pies.

Los motivos que me han impulsado a semejante osadía son varios y de diversa índole.

- 1) La afirmación zubiriana contenida en el segundo volumen de *Filosofía primera* (curso de los años 1952-1953), según la cual “la filosofía primera no es la auténtica filosofía, la filosofía completa es la filosofía segunda” (FP2: 505)¹;
- 2) los distintos enfoques, ontológico y metafísico, a partir de los cuales el concepto de ‘fontanal’ se conjuga con ‘ser’ y ‘realidad’, evidenciando los momentos de transición del itinerario especulativo zubiriano;
- 3) la relación que guardan ‘fluencia’ y ‘fontanal’ con ‘respectividad’, un concepto cardinal que bien puede ser visto y empleado como un “sismógrafo” del movimiento de todo el pensamiento zubiriano y que está estrechamente relacionado con la categoría de causalidad, compitiendo por la originariedad, como ha recientemente mostrado Antonio

1 En todas las citas usaré el sistema APA (autor, año: número de página), excepto en las de Zubiri, donde indico abreviatura de título de obra (el listado de abreviaturas se puede encontrar en la bibliografía) seguida de número de página.

González en un ensayo, valiosísimo, que lleva por título la pregunta “¿Causalidad formal?” (González, 2021a: 179-204). A la que se puede responder sí y no, ciertamente “no” hacia el final del *iter* zubiriano, cuando “causalidad formalmente constituyente” (HD: 570) podría haber quedado sustituida por “respectividad constituyente”;

- 4) el importante campo léxico involucrado que, a manera de retículo, constituye el tejido dinámico de la obra zubiriana, en el sentido de proporcionarle cohesión, pero asumiendo distintas modulaciones y jerarquías semánticas a lo largo del tiempo: ‘acto’, ‘acción’, ‘actividad’, ‘actualidad’ y ‘actualización’;
- 5) la relación triangular que se puede detectar entre los términos ‘fluencia’, ‘figuración’ y ‘fontanal’ con referencia a ‘persona’, uno de esas bases léxicas respecto de las cuales Zubiri explota al máximo el proceso, sobremanera productivo, de la sufijación en español: ‘personeidad’ (> persona) y ‘personalidad’ (> personal > persona);
- 6) el empleo de ‘refluencia’ en respuesta al problema que plantea la así llamada cuestión de la intersubjetividad, que Zubiri articula en “dimensiones de la realidad”;
- 7) la solución que ‘fontanal’, por un lado, y ‘reactualización’ y ‘reversión’, por otro, pueden dar, en el nivel de *Inteligencia sentiente*, al problema de la relación entre lo dado y lo construido, especialmente en el marco de un Congreso como este que se interroga acerca de la debilidad de la razón.

Trataré ahora de articular el trabajo transformando algunos de los motivos en cuestiones a tratar.

1. EL TÉRMINO FORMAL DE UNA FILOSOFÍA COMPLETA

La afirmación de la dualidad de la filosofía es inicial y provisoria, puesto que Zubiri concluiría esa cuarta parte del curso *Filosofía primera*, que lleva por título “Qué es filosofía”, negando la dualidad y la división. “No hay dos filosofías, sino una, que es el conocimiento de las cosas por lo que tienen de realidad en cuanto tal” (FP2: 534). Y la realidad en cuanto tal, según lo que había dicho al comienzo de esta parte del curso, “se constituye en respectividad” (FP2: 505). Sintaxis y cosas, entonces, no pueden estudiarse como dos objetos distintos, ni a través de dos métodos distintos, uno abstractivo y otro aplicativo, sino a través de un método “epagógico”: “no sabemos lo que es la respectividad sino analizando los términos que la componen. No sabemos los términos que la componen sino poniendo en claro su respectividad” (FP2: 534). La respectividad es, en este contexto, justamente el término formal de la acción creadora de Dios. Y

la filosofía, por su parte, sin dejar de ser filosofía, y por ende sin necesidad de devenir en teología, estudia la realidad en cuanto tal, que a su vez presupone a Dios como aquello de lo que pende.

La diferencia entre filosofía y teología es sutil pero radical, dice Zubiri, y yace en el punto de partida con referencia a la creación y en el distinto empleo del término ‘absoluto’, como adjetivo y como adjetivo sustantivado: la realidad absoluta y lo absoluto de la realidad.

Si un teólogo quiere ser teólogo, para él la creación es un acto de Dios. Si un filósofo quiere ser filósofo, para él la creación es un término de la acción creadora. [...] Una cosa será que esa estructura [de las cosas] envuelva como ingrediente formal y constitutivo suyo la versión a una raíz absoluta, a *radice*, otra que esta raíz absoluta pretenda absorber la totalidad de los problemas que plantea la estructura formal de lo creado en tanto que creado. La realidad en cuanto tal no es la realidad absoluta, es lo que hay de absoluto en todas las realidades (FP2: 542-543).

Detengámonos ahora en el término ‘fontanal’, y en el segundo contexto de aparición en la obra de Zubiri, el primero es *Naturaleza, Historia, Dios*, en un texto del que nos ocuparemos más adelante. En *Filosofía primera*, curso en el que la tensión hacia un nuevo concepto de ‘realidad’ todavía no ha determinado la sustitución de ‘actividad’ por ‘actualidad’ ni mucho menos por ‘actualización’, Zubiri, tras completar el ‘hacia’ con el ‘desde’, a saber, el ‘hacia’ de la emergencialidad de la realidad en tanto que tiene realidad (‘hacia’ las plantas, ‘hacia’ los astros, etc.), con el ‘desde’ de la realidad que consiste en ser realidad, afirma lo siguiente:

La procesualidad de la realidad es la actividad misma de la realidad absoluta en tanto que “emergenciadora” de las realidades en su mutua, en su estructural respectividad. Es el “carácter *fontanal*²” de la realidad absoluta (cuya emergencia es lo que hay de absoluto en las cosas: su realidad en cuanto tal) –y añade– evitaré siempre llamar a esta realidad “ser subsistente”, porque el punto de vista del ser es la pura presentidad (FP2: 493).

Más adelante sale a la luz el carácter completo de una filosofía unitaria que estudia tanto las cosas como su orden sintáctico, tanto las piezas del reloj como el reloj, según un ejemplo famoso al que Zubiri alude varias veces en sus cursos, siempre con referencia a la respectividad y en respuesta al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple. “Ninguna de las piezas es lo que es sino respecto de las demás” dice en un punto, “la sintaxis no es de suyo, es la mera respectividad interna de las cosas, es decir, no es nada fuera de ellas. Un reloj no obedece a una fuerza horológica, no es nada fuera de las piezas que lo componen”,

2 En este, como en los próximos casos, el subrayado es mío.

dice en otro (FP2: 532-533). El ejemplo del reloj aparecería también en el curso de 1960 “Acerca del mundo” y jugaría un papel sumamente importante en *Sobre la esencia*, a la hora de exhibir el vínculo no entre cosas y mundo, sino entre notas esenciales y unidad principal. Vale la pena remitir ahora a “Acerca del mundo”: “La causa primera [...] lo ‘primero’ que produce es el reloj, la estructura misma del reloj, ‘antes’ que sus piezas”. A este ejemplo le sigue otro más apto para mostrar el dinamismo y el carácter interno de la respectividad:

La melodía tiene una cierta unidad *fluente* (sin causalidad de los sonidos entre sí) que yo puedo percibir en su estructura melódica. Pues bien, Dios podría haber hecho del mundo una melodía en que el único ejecutante fuera él mismo, sin que los sonidos salgan unos de otros. Entonces no habría más causa que Dios. Dios sería una causa no sólo primera, sino única. Pero sin que los sonidos salgan unos de otros, Dios ha querido de hecho que estén producidos por los instrumentos. Es decir, ha creado, además del mundo (la melodía), causas intramundanas que, desde sí mismas, por naturaleza o por decisión (los instrumentos), produzcan las acciones y pasiones de que está compuesta la melodía respectiva en que formalmente consiste el mundo (AM: 227-228).

La metáfora de la ‘melodía’ llama a la memoria, por contraste, el empleo diltheyano del mismo tropo con referencia a la ‘vida’ como *Zusammenhang*, sobre todo si se considera la ya mencionada “unidad fluente”. Sin embargo, para Zubiri no de conexión se trata, sino de la raíz de toda conexión y de toda relación, según una estructura abierta y dinámica. La apertura y el dinamismo de la respectividad, entendida como término formal de la acción creadora, quedan explícitamente señalados cuando Zubiri, en la sección 3 del curso “La sintaxis misma como realidad”, aborda la cuestión de la “procesualidad”. Manteniendo el paralelo entre respectividad y mundo, por un lado, y piezas del reloj y reloj, por otro, y entendiéndolos como “determinados”, Zubiri señala, sin embargo, que la respectividad tiene aspectos “indeterminados” abiertos a ulterior determinación, esto es, a innovación (FP2: 502).

Lo cual nos permite hacer una referencia al curso del año 1967 titulado “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”, donde se afirma que la *fontanalidad* misma de Dios está constituida por tres dimensiones: *natura naturans* (concepto considerado en otros cursos problemático e insidioso por la amenaza de panteísmo que conlleva y luego finalmente abandonado); *curso mediato* y *voluntad de evolución* (RFPT: 126).

Algo que merece particular atención es la aparición en FP2 de la locución verbal ‘dar de sí’ elevada a categoría, y ello por lo que tiene de novedad y por lo que tiene de carácter provisorio. Una por así decirlo “intempestividad” que la reciente edición del curso “Filosofía primera” ha sacado a la luz, desmintiendo lo que hasta hace poco era una adquisición de la crítica, a saber, que la categoría ‘dar de sí’ aparecería en el curso del año 1968 *Estructura dinámica de la realidad*

(EDR) a fin de disipar las dudas sobre el supuesto carácter “estático” de *Sobre la esencia* (1962). El carácter provisorio del sentido que exhibe ‘dar de sí’ en su temprana aparición en FP2, y lo que por tanto sería superado en EDR, es su conexión con la categoría ‘en sí’ que, como es notorio, cedería el paso a la categoría ‘de suyo’ a partir de la obra maestra metafísica del año 1962 (SE).

Detengamos ahora la mirada en el curso de los años 1952-1953: “Si la sustantividad define a la realidad como algo que es ‘en sí’, el orden de la concreción define a la realidad por un nuevo carácter; no solamente lo que es ‘en sí’, sino lo que ‘da de sí’” (FP2: 203). “La esencia [...] es siempre esencia concreta; es la sustantividad concreta de este ente [...]. La actividad no es un añadido a la sustantividad, sino es la sustantividad misma como activa” (FP2: 221).

El término ‘actividad’, por su lado, había sido definido como “la sustantividad misma en cuanto que, por sí misma, es una *fuerza* activa o pasiva de ulteriores determinaciones” (FP2: 220), mientras que a la hora de definir ‘acción’ como el ejercicio de una capacidad, Zubiri introduce un sintagma que determinaría un giro sobremano significativo en un momento muy posterior de su obra: “estar pudiendo” (FP2: 245).

Pasemos ahora al comentario. Ya ha sido ampliamente demostrado el carácter provisorio de las etapas anteriores a la afirmación de una “metafísica de la actualidad” (Gracia, 2017: 629). Y efectivamente, en FP2, la sustantividad no solo determina el concepto de respectividad sino que absorbe el de esencia. Hay una asimilación de términos entre ‘esencia’ y ‘sustantividad’ que motiva la afinidad entre ‘actividad’, ‘acción’ y ‘operación’, por la cual el poder es el poder de una sustantividad, tal como se desprende del siguiente pasaje: “Como ese estar pudiendo (es decir una acción) es el ejercicio de una capacidad, ahora podemos dar un nombre más preciso a la acción como ejercicio de una capacidad o de una potencialidad: la llamaremos estrictamente ‘operación’. Toda sustantividad es constitutivamente operante” (FP2: 245).

Bien distinta sería la reflexión sobre el poder y sobre el gerundio en el nivel de la trilogía, donde ‘actividad’ y ‘operación’ mostrarían su finitud, donde ‘actualidad’ y ‘actualización’ adquirirían un grado altísimo de frecuencia y donde quedaría fijada la excedencia de la formalidad de realidad respecto de los contenidos: “La formalidad de realidad es en sí misma un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real [...]. Es el poder [...]. Poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real” (IRE: 198).

Y si es cierto que el concepto de ‘respectividad’ puede fungir de sismógrafo, entonces no es baladí reproducir el siguiente pasaje del primer libro de la trilogía, en el que el motivo del ya acuñado neologismo ‘respectividad’ queda explicitado con la virtualidad de fundamentar toda relación: “Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de respectividad” (IRE: 143). La excedencia de la formalidad, y de la

respectividad, quedaría afirmada también en el nivel de *El hombre y Dios*, y a partir de esta misma excedencia se tornaría sobremanera clara la relación entre 'poder', 'constitución' entendida como 'actualización', 'respectividad' y 'religación'. "El poder de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por esto es 'más' que la talidad. Y este 'más' es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad" (HD: 94). Y unas páginas más adelante: "El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*" (HD: 98). La profundización en la formalidad de la realidad, en su carácter excedente, va de la mano de la nueva acepción que cobra 'respectividad' como 'actualización' y como poder de 'religación'. Lo cual, también en el contexto de *El hombre y Dios*, conlleva la necesidad de liberarse del término 'actividad', tal como lo testimonia una tachadura contenida en "El despliegue del problema de Dios", texto escrito entre 1971 y 1973, luego corregido:

La realidad de Dios es, en toda su concreción fundante [nota: A continuación decía "actividad absoluta" pero lo ha tachado escribiendo al margen "ojo con lo de actividad"], un dar de sí absoluto. En este punto, lo absoluto del dar de sí significa que está dando realidad a las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Está en las cosas haciendo que sean reales (HD: 194).

Sin salirnos de *El hombre y Dios*, cabe traer a colación las dos acepciones que Zubiri señala de 'poder', con el trasvase de dos términos pertenecientes a las lenguas especiales de la religión y de la biología, esto es, 'dominación'³, la que pueden ejercer las cosas concretas; y 'dominancia'⁴, de lo real en tanto que real. El poder, entonces, "por un lado es 'esta' realidad y por otro es vehículo de eso que llamamos 'la' realidad" (HD: 406).

En los años 60, en cambio, según observa Antonio González, "Zubiri todavía pensaba la respectividad a partir de los contenidos talitativos de las sustantividades" (González, 2021a: 191), lo cual lo llevaría, entre otras cosas, además de las concernientes a la causalidad y a su raíz⁵, a afirmar la irrespectividad de Dios:

3 "4. f. Rel. En la tradición católica, cada uno de los espíritus celestes que forman su cuarto coro y, junto con las virtudes y las potestades, la segunda jerarquía, poseedora de la fuerza de ejecución de los planes de Dios. U. m. en pl." (DLE 23.6).

4 "2. f. Biol. En genética, expresión de una forma alélica de un gen en el fenotipo, y no de su par correspondiente" (DLE 23.6).

5 Para la evolución del concepto de causalidad en Zubiri, remito nuevamente al ensayo de Antonio González, donde aparece trazado un itinerario especulativo, que empieza en los años 30 con la preferencia por el concepto de "causalidad formal" ("la causa está presente ad extra en su efecto") y que culmina con la trilogía y los intentos de corrección al HD. González, además, pone de relieve los cambios que tienen lugar entre los comienzos de los años 70, cuando "Zubiri remitía tanto la causalidad como el poder a la funcionalidad de lo real (PTH: 117)" y los últimos escritos,

“El mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente” (SE: 431).

Más adelante veremos que la definición de Dios como realidad esencialmente existente tiene vida breve, puesto que, aunque presente en *Sobre la esencia*, sería superada en ese mismo texto unas páginas más adelante. En realidad, los años sesenta son más complejos de lo que podría parecer a primera vista. Por lo pronto podemos afirmar que son sumamente fértiles, no solo por la contribución que aportan a una posible antropología. Y es que el vacío y la angustia que había dejado la entrega al público de *Sobre la esencia* sería no solo fuente de dolor y de soledad, sino también aliciente para la reflexión sobre la formalidad de la realidad. Con esto quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, en mi opinión, pero no solo en mi opinión (González, 2021b), desde la segunda mitad de los años 60 empezaría a cuestionarse la preeminencia de los contenidos talitativos en la respectividad, en aras de un más elaborado, y pulido, concepto de formalidad. La etapa, entonces, en la que Zubiri dicta los cursos “El hombre y la verdad”, “Sobre la realidad” (ambos de 1966), “El hombre: lo real y lo irreal” (1967) y “Estructura dinámica de la realidad” (1968) constituye un momento de transición, no la conformación de un “ciclo unitario” con *Sobre la esencia*, como en cambio afirma uno de los intérpretes más autorizados (Pintor-Ramos, 2006: 206). En pocas palabras, creo que los cursos de la segunda mitad de los años 60 –en los que ‘fluencia’ y ‘fontanal’, del todo ausentes en SE, recobran nuevo vigor y vigencia respecto a sus apariciones en NHD, FP2 y en AM– pueden arrojar luz sobre la relación entre esas “dos partes”, a menudo vistas como inconexas, de la obra zubiriana: *Sobre la esencia* y la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Baste con parar mientes en la adjetivación que en el curso “El hombre: lo real y lo irreal” (1967) recibe la trascendentalidad del carácter de realidad, respecto de su contenido: “huera, pobre, indefinida” (HRI: 67), que también puede verse como una profundización en la distinción, ya presente en SE, entre carácter y función trascendental, entre realidad y esencia (SE: 460). Las consecuencias, como veremos más adelante, son sumamente relevantes y se inscriben en un mismo recorrido que llevaría a la problematización de ‘esencia’. Por lo pronto, baste con reproducir una cita textual que he podido constatar que genera cierta decepción en algunos estudiosos de Zubiri, los mismos que, mostrando cierto apego a la noción de ‘esencia física’ contenida en SE, la única posible en ese contexto⁶, se resisten a aceptar la noción, perfectamente zubiriana, de ‘esencia irreal’, con la extensión del ámbito de lo esencial que ella comporta:

que distinguen “la funcionalidad, como raíz de la causalidad, de la ‘dominancia’ propia del poder” (González, 2021a: 190).

6 “Sólo las cosas reales [...] pueden tener y tienen esencia. De las ‘cosas-sentido’ hay concepto, pero no esencia” (SE: 107).

se nos dice que el objeto irreal tiene, en cambio, una esencia. Pero esto es problemático por el lado opuesto. Tiene una esencia que responde a un quid. De esto no hay duda ninguna; pero carece de lo que tenemos, por ejemplo, todos los que estamos en esta sala, que es una esencia física. El objeto irreal, Don Juan, carece de esencia física. Es un quid esencial en sentido muy lato del vocablo. Por razones opuestas, no puede eliminarse de lo irreal su momento existencial, ni se puede eliminar el momento esencial. La esencia de lo irreal es perfectamente irreal, precisamente en su mismo carácter de esencia. En suma, la irrealdad sale intacta de esta discusión. La cosa es irreal tanto en su esencia como en su existencia. No tiene ni esencia real, ni existencia real. Es irreal en toda la línea. Y, sin embargo, no es un puro *nihilum* ni de esencia ni de existencia (HRI: 23).

Pero baste también con considerar, como haremos más adelante, el papel que juegan 'fluencia' y 'refluencia' en la figuración de lo irreal a partir y de cara a la realidad: "El proceso en que se funden unitariamente lo real y lo irreal es el mismo de la *fluencia* del estar-en-la realidad" (HRI: 137).

2. UNA MIRADA RETROSPECTIVA: FONTANAL, SER Y ACTIVIDAD EN UN ESTUDIO "HISTÓRICO"

"Simples páginas históricas" llama Zubiri las notas de un curso sobre "Helenismo y cristianismo" dictado en la Universidad de Madrid en los años 1934-1935 y de las reuniones por él dirigidas en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939. El texto por esas páginas compuesto está contenido en *Naturaleza, Historia, Dios* y lleva por título "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina"⁷.

Las apariciones de 'fontanal' son dos, una con referencia a Dionisio Areopagita y otra con referencia a Juan Damasceno. Para entender la acepción que 'fontanal' tiene en Dionisio Areopagita, cabe detenerse en las dos acepciones que Zubiri señala del término *enérgeia*, tras haber hecho referencia a Aristóteles y a un concepto de ser inspirado en los seres vivos, del cual se desprende que vivir es más movimiento interno que mutación (NHD: 467):

1. Acto como actualidad: "es" lo que efectivamente *está* siendo.

7 El texto está contenido también en Díaz Muñoz, 2008, precedido por una profunda y documentada introducción que arroja luz sobre la influencia de la *Mysterientheologie* de Casel y Warnach en la lectura zubiriana de la obra redentora de Cristo. La introducción de la autora tiene, entre otros, el mérito de 1) ahondar en una fenomenología del cristianismo con base en la vivencia del misterio expresado en los sacramentos, y 2) poner de relieve el efecto perlocutivo del texto zubiriano consistente en el llamamiento a la unidad de la fe.

2. Acto como actividad: “es” lo que efectivamente está *siendo*. Ser es *operación*. Y cuanto más perfecto es algo, más honda y fecunda es su actividad operante.

Merece la pena notar el empleo de la cursiva en la perífrasis “está siendo”. Y ello porque cuando somete ‘estar’ a cursiva, Zubiri parece atenuar el valor gramatical, a fin de realzar el significado léxico de “modo actual de ser” (DLE 23.6). Ciertamente es temprano para la reflexión sobre ‘ser’ y ‘estar’ que, en *Inteligencia y logos*, y en consonancia con las más recientes innovaciones gramatológicas (Matte Bon, 1999: 49ss.), superaría la oposición aspectual perfectivo (‘estar’)-imperfectivo (‘ser’) (Gili Gaya, 1980: 63) con vistas a una diferencia más radical y originaria. De todas formas, no se puede pasar por alto el hecho de que de las dos acepciones de ‘acto’, Zubiri mantendría la primera, la de actualidad, haciendo hincapié en el ‘estar’ como momento fundante del ser. Es bien notorio el análisis contrastivo llevado a cabo sobre la gripe y la tuberculosis o, mejor dicho, sobre el engripado que “*está* enfermo” y el tuberculoso que “*es* un enfermo”. Semejante análisis, lejos de afirmar el aspecto imperfectivo del verbo *ser* empleado en la atribución de una enfermedad crónica, es funcional a la distinción entre dos formas distintas de ‘realidad’: *realidad física circunstancial* y *realidad física crónica*. En un caso, la realidad *está* aconteciendo, en el otro, *está* constituyendo y *ser* sale a la luz como “forma débil de *stare*”. La conclusión, en el contexto de la trilogía, es que “*esse* es modo de ser determinado (fundado) por la realidad física del *stare* (fundante). *Stare* es la realidad física; *esse* es modo de ser de esta realidad física” (IL: 218-219).

Volvamos ahora a NHD, a la etapa en la que el uso cuidadoso de las marcas tipográficas no es suficiente para salirse de la etapa ontológica, con todas sus reconocidas ambigüedades. Limitémonos entonces a retomar la pregunta inicial acerca de la fuente y de lo que fluye. La pregunta encuentra una primera respuesta en la metáfora de la luz, mientras que la fuente es fuente de agua y de luz⁸. El sujeto del discurso primario, esto es, el referente virtual no explicitado en ambas metáforas es el ‘ser’.

Es este el contexto en el que aparece la referencia a San Buenaventura, cuyos empleos de la metáfora del agua y de la luz son bien notorios. Zubiri se detiene en la metáfora del agua o, mejor dicho, en la polivalencia de un recipiente lleno de agua:

- 1) En la primera acepción, el ser significa la masa de agua contenida en el recipiente. El ser es un acto de una potencia.

8 “Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων”; “Toda gracia excelente y todo don perfecto descende de lo alto, del padre de las luces” (*De caelesti hierarchia*, I, 120 B, en Pseudo-Dionisio, 2009: 82-83).

- 2) En la segunda, es el desbordamiento por el que el manantial, situado en el fondo del depósito, lo mantiene lleno y tiende a desbordar. Un principio, la actividad misma. El ser es uno como actividad originaria unificante (NHD: 467).

Cabe poner en relación estas dos posibilidades semánticas de la metáfora del recipiente lleno de agua, como 'acto' y como 'actividad', con otras dos acepciones, las de *dynamis*: 1. Virtualidad, algo defectivo; 2. virtuosidad, plenitud vital (NHD: 469). En su primera acepción, *dynamis* es la potencia, mientras que en la segunda coincidiría con la segunda acepción del recipiente lleno de agua, a saber, con la actividad desbordante de un manantial.

Y adviértase la cuestión, o principio, implicada en el uso de estas metáforas, a saber, la causalidad: "La causalidad es para los Padres griegos una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad" (NHD: 472). He aquí el contexto de una de las dos apariciones de 'fontanal'. Tras referirse a Dionisio Areopagita, quien llamaba al ser como bondad una luz y una fuente inagotable, Zubiri declina la causalidad en una comunicación de la plenitud: "su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita, como *fontanalis plenitudo*" (NHD: 480).

La comunicación de la plenitud del ser implica un concepto de amor que no es deseo ni falta, sino *agape*. La distancia de *agape* de *eros*, y de su origen, *Poros* (recurso) y *Penía* (pobreza), según el mito contenido en el *Banquete* de Platón, nos plantea sin embargo otro tipo de tensión, esta vez puramente conceptual, la tensión libertad-necesidad. En una nota, Zubiri señala que el hecho de la comunicación efectiva, en la creación, es libre, pero en la Trinidad misma es necesario.

La estructura del éxtasis, sin embargo, lejos de adquirir un cariz dialéctico-quiasmático que estuviera determinado por la díada libertad-necesidad, recibe una articulación tripartita según la efusión misma del amor en tres planos distintos:

1. Una efusión interna: la vida trinitaria;
2. Una creación externa;
3. Una donación deificante.

'Fontanal' aparece una segunda vez en el texto a fin de mostrar el carácter positivo de la innascibilidad de Dios, de un "no nacido" o *agénnetos*, como dice San Juan Damasceno. A pesar del valor negativo del prefijo 'in-', el concepto de innascibilidad no solo es positivo, sino que está connotado por la riqueza de quien, como Dios, "consiste en ser principio o fuente metafísicamente primaria de su propia riqueza. Y este carácter *fontanal* es la propiedad personal que

caracteriza al Padre. [...] El Padre es principio y fuente, pero no causa” (NHD: 487).

Y es que si no fuera principio y fuente sino causa eficiente, y por ende presente solo inicialmente, no se comprendería cómo, en la tercera persona, “se contiene una reversión inmaterial y divina de la segunda a la primera, en el sentido de una simple ratificación” (NHD: 489). La vida trinitaria, pero lo mismo puede decirse de los otros dos planos del amor efusivo de Dios, muestra claramente la estrecha relación entre ‘fontanal’ y ‘fluencia’, entre el principio que no deja de estar presente en lo principiado y lo principiado que refluye hacia el principio. Zubiri mostraría su preferencia por el tropo de la ‘fuente’ en etapas posteriores y ello porque, como con razón observa Antonio González, “la metáfora de la ‘fuente’ expresa tanto la distinción entre ella y el arroyo, como también su continuidad real, distinta de una mera producción eficiente” (González, 2021a: 184). Pero si la metáfora de la fuente goza de estabilidad, desde el comienzo hasta el final de la obra zubiriana, lo mismo no puede decirse del término ‘emanación’, que solo al final sería rehabilitado, después de varias expresiones de rechazo, situables y situadas (González, 2021a: 198) hasta los comienzos de los años setenta. La “culpa” la tendría la productividad de la derivación. Zubiri no puede sino desplazar la mirada de la base al derivado, en el sentido de que no puede sino pensar en el ‘emanatismo’ en todas sus versiones (gnosticismo, neoplatonismo, maniqueísmo) con la confusión que acarrea entre alterificación y alteración. “El emanatismo no puede ser verdadero –dice en 1960– porque la producción de lo otro (de la alteridad) no afecta para nada a la realidad esencial que lo produce” (AM: 224).

Quisiera concluir este parágrafo sobre “El ser sobrenatural”, haciendo referencia a los tres modos de ser, que no sustancias: *phos*, *zoé*, *pneuma*. Y esto por el papel que juega el amor personal, el amor de la *agape*, como raíz de toda posible sociedad. El espíritu finito produce no el prójimo, sino la proximidad en cuanto tal. Zubiri afirma que la fraternidad del Evangelio es todo antes que una virtud puramente ética. Es la forma primaria y radical de ‘sociedad’, mientras que lo social es algo derivado. “El amor, antes que una relación consecutiva a dos personas, es la creación de un ámbito efusivo dentro del cual [...] puede darse el otro como otro. Este es el sentido de toda posible comunidad entre hombres: una relación que no se funda en la vida, ni recae sobre ella, sino tan solo en la personalidad misma” (NHD: 502). Obsérvese, *per incidens*, la distancia que en este punto Zubiri toma de Dilthey y de las *Lebenskategorien* (Dilthey, 1986: 184), pero también el contraste con la declinación orteguiana de la intersubjetividad y la definición que, unos años más tarde, el maestro daría del amor en el curso “El hombre y la gente” [1949-1950]: “intento de canjear dos soledades” (Ortega, 2010: 166).

Pero obsérvese también la relación entre ‘impronta’, ‘ser personal’ y ‘hallarse vertido a los demás’ con referencia a la ‘gracia’: “Como la gracia es la impronta

de Cristo en nuestro ser personal, el cual se halla socialmente vertido a los demás, resultará que la gracia de Cristo envuelve constitutivamente la deificación social del hombre” (NHD: 539).

Guardemos para más adelante, para cuando abordemos la dimensión social del ser humano y el concepto de refluencia, el hallazgo de un ámbito de proximidad como forma originaria de sociedad. Esto es: un ámbito efusivo creado por el amor como *agape* que, como acabamos de ver, está estrechamente relacionado con el concepto de persona, según el cual la “versión” a los demás sería algo constitutivo y no derivado. Por otra parte, a la hora de analizar algunos pasajes de *Estructura dinámica de la realidad*, reaparecerá la relación entre amor y fluencia, en especial ahí donde Zubiri entiende el tiempo como “estar fluyendo” y el amor como uno de los modos de estar en el tiempo, a saber, “estar dando de sí en otro, devenir en otro” (EDR: 306).

2.1. Ser, religación y deidad

Retomemos ahora esa que Zubiri en *Filosofía primera* llama su “tesis formal”, esto es, que la filosofía primera queda siempre pendiente de algo: Dios, el mundo, el alma (FP2: 505). ¿Constituye ese algo una petición de principio, a saber, un argumento circular cuya conclusión está incluida en la premisa? Y si de falacia lógica no se trata, ¿cómo conciliar un ensayo como “En torno al problema de Dios” (1935), con la exigencia fenomenológica, la misma que animara los *Primeros escritos*, de partir sin supuestos? El problema no es baladí, sobre todo si se considera que en el texto del 35 Zubiri niega que haya experiencia de Dios. ¿Cuál es entonces el punto de partida que puede considerarse legítimo para abordar el problema de lo que, a estas alturas, Zubiri niega que haya experiencia? Cabe de momento aclarar que la confrontación, aunque no explícita, no es con la fenomenología husserliana sino con la ontología fenomenológica de Heidegger y ello no para negar la nihilidad ontológica sino más bien para radicalizarla. El hombre, en tanto que persona, está apoyado *a tergo* en algo, de donde le viene la vida misma, un apoyo que lo hace ser. “Su nihilidad ontológica es radical, no solo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser” (NHD: 427).

“Así como el estar abierto a las cosas nos descubre [...] que ‘hay’ cosas, así también el estar religado nos descubre que ‘hay’ lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia” (NHD: 431). Más adelante, Zubiri presenta una muy peculiar versión de la correlación: “La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación; en la religación estamos ‘fundados’ y la deidad es ‘lo fundante’ en cuanto tal” (NHD: 432).

Aunque no de ‘fuente’ se hable, ni de causa, puesto que la causa aparece en el paso de la ‘deidad’ a la ‘realidad divina’, ni de ‘Dios’, según los que en

“Introducción al problema de Dios” (1963) aparecerían como conceptos direccionales para la inteligencia que emprende un buen camino, he considerado útil la referencia a “En torno al problema de Dios”, porque con ella queda confirmada la adquisición (Gracia, 1986: 79ss.; Pintor-Ramos, 2006: 111-115; González, 2004a: 154; 2004b: 37-43), fomentada también por lo que Zubiri dice de sí mismo en el prólogo a la edición inglesa (1980) de NHD, según la cual la etapa que abarca los años 30, y por ende el texto arriba citado, es una etapa ambigua, ontológico-metafísica, en buena parte caracterizada por la confrontación crítica con Heidegger. Con esto quisiera afirmar que la vocación, el lenguaje y el planteamiento del texto sobre “El ser sobrenatural”, no debe entenderse exclusivamente como algo debido al intento puramente filológico e histórico del autor, sino como una etapa específica del pensamiento zubiriano en que sigue predominando el ‘ser’, a pesar de la insatisfacción que parece producirle.

En cierto sentido se podrían tomar los verbos ‘ser’, ‘haber’⁹ y ‘estar’, con los que lingüistas y traductólogos por cierto no dejan de bregar, como estaciones del camino de pensamiento zubiriano.

En el ensayo “En torno al problema de Dios”, por ejemplo, se puede leer lo siguiente: “En la religación, más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que ‘hace que haya’” (NHD: 429).

Decía que se trata de un momento de transición y de tensión hacia el concepto de realidad. Por un lado, y sin salirnos de “En torno al problema de Dios”, hallamos, tras la afirmación de que “Dios está allende el ser” (NHD: 441), una nota, inusualmente muy extensa, sobre la teología especulativa (Mario Victorino en el siglo IV [Dios es “ante-ser”, *pro-on*]; Scotus Eriugena [Dios como la nada por excelencia], Santo Tomás que comenta a Dionisio Areopagita [Dios por ser causa es una nada de las cosas existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminentemente “segregado de todas las cosas”] y finalmente Cayetano [*Res divina prior est ente*: La realidad divina es anterior al ente]). Todo esto lo lleva a afirmar que el problema de Dios no concierne solo al ser de Dios, o mejor dicho a la dificultad de aplicarle el concepto de ser, sino también a todo lo demás, puesto que de lo que se trata es de “descubrir una nueva *ratio entis*, que lo vuelve problemático todo: las cosas mismas, los hombres y la propia persona” (NHD: 442). Cabe señalar que este mismo razonamiento aparecería en *Sobre la esencia* (SE: 434), ya descubierta la nueva *ratio entis* con el concepto de *realitas in essendo* (SE: 411).

Por otro lado, la definición de Dios como *ipsum esse subsistens* y como “esencialmente existente” se mantendría hasta el curso “Acerca del mundo”

9 El tratamiento más exhaustivo de ‘haber’ en Zubiri está en González, 2004a.

(1960). Bien mirado, la expresión “esencialmente existente” perduraría más allá del año 1960.

En “Acerca del mundo”, Zubiri afirma que la identidad entre esencia y existencia es tal por la índole intelectual de la esencia, y el carácter subsistencial de una sustantividad intelectual constituye la persona. En una nota Antonio González (AM: 222) señala que “esencialmente existente” daría paso a “realidad absolutamente absoluta”.

Decía antes que no solo hasta AM. En *Sobre la esencia*, leemos lo siguiente:

Una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que “es”, no es *on*, sino que así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el “sobre-ser”: *pro-on* lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos neoplatonizantes (SE: 434).

Aparece la expresión, pero unas treinta páginas más adelante reaparece para ser superada por el concepto de ‘de suyo’.

La esencia, en el sentido de realidad “de suyo”, es *a se* cuando es esencialmente existente. Pero esto es sólo una primera aproximación, porque, en rigor, la aseidad es un carácter que debe entenderse directamente en orden a la realidad, al “de suyo”. Pues bien, *ser a se es ser realidad plenaria*; y *ser plenario* consiste en no tolerar reducción. Este es el caso de Dios. Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden a la realidad (SE: 466).

Zubiri, por lo visto, no se está refiriendo a una identidad formal, sino más bien a una identidad “por elevación” en que justamente consiste la plenitud de realidad, a saber, Dios (SE: 466-467) que, en tanto que “de suyo plenario”, está “allende” esta dualidad y esta identidad (SE: 468).

Antes de pasar a los usos de ‘fontanal’ y ‘fluencia’ en su relación con el concepto de ‘persona’, vale la pena regresar brevemente a AM a fin de captar el modo en que la creación libre se conjuga con la metáfora de la fuente, sin por ello implicar el sentido que ‘emanación’ puede cobrar en el dispositivo del pan-teísmo. Con vistas a evitar toda confusión entre la fuente y aquello que de ella emana, Zubiri opera una conversión categorial, transformando el sustantivo ‘fontanal’ en verbo sometido a participio pasado: “La realidad esencialmente existente es fontanal, pero como tal no queda afectada por lo fundamentado, por aquello que está ‘fontanado’ en esa fuente” (AM: 219).

3. FONTANAL, FLUENCIA Y FIGURACIÓN

Quisiera ahora dotar de algún argumento la anterior afirmación según la cual los cursos de los años 60 deberían considerarse más como un momento de transición que como un ciclo unitario.

Son cursos que, entre otras cosas, llevarían a cabo el que fuera el proyecto inicial de *Sobre la esencia*, a saber, una nota sobre el concepto de ‘persona’. Y ello porque, en la obra maestra metafísica, el motivo inicial recibe cierto tratamiento solo hacia el final, a la hora de introducir, tras centenares de páginas dedicadas a esencias, que luego serían caracterizadas como “cerradas”, la noción de “esencia abierta” (SE: 503).

No que haya sido inútil la reflexión sobre el ámbito de lo esencial, con los ejemplos del agua, de la plata, de la piedra, del metal (SE: 104ss.), o sobre el carácter formal de la unidad real de un átomo de plata y de un perro (SE: 143). En esta última reflexión, Zubiri parece referirse a la noción de “conexión interna” o “enlace colectivo” (*kollektive Verbindung*) de *Filosofía de la aritmética* (Husserl, 1970: 45), a fin de distinguir entre unidad aditiva (un montón, una pared de ladrillo, una roca, una colonia) y el concepto de unidad al que, en cambio, él apunta, a saber, “unidad constitucional”.

En realidad, ya antes de plantear la cuestión de la apertura, la diferencia entre la esencia del hombre y las otras esencias había salido a la luz en el largo párrafo “La esencia: su carácter entitativo individual” (SE: 211ss.). La individualidad de la esencia sería plena en el hombre, parcial en el animal y nula en el mineral. Y adviértase que, a pesar de la analogía de planteamiento que es posible detectar entre estas páginas y las heideggerianas de los *Conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, 2007: 236ss.), aquí no es el mundo el concepto dirimente, sino el tipo de unidad, o bien singular (que Zubiri asimila a “numérica”) o bien estrictamente individual, con grados intermedios de cuasi-individualidad, “a medida que se sube en la escala zoológica” (SE: 240). Cabe en este punto disipar un malentendido, aclarando que tampoco para Zubiri la relación entre animal y hombre es una “gradación tasadora” (Heidegger, 2007: 243). Lo cual se torna aún más claro cuando la distinción se hace considerando el tipo de formalidad al que se tiene acceso: “cosa-estímulo” por lo que concierne al animal y “cosa-realidad” por lo que concierne al hombre, también llamado “animal de realidades” en contraste con la expresión heideggeriana “pastor del ser” (SE: 452). La diferencia queda en este punto desplazada de la escala gradual de individualidades a una diferencia no de grado, sino esencial, hecha posible por la inteligencia sentiente en su virtualidad de actualizar la cosa como algo “de suyo” (SE: 394).

De todas formas, es un hecho que solo hacia el final Zubiri aborda el concepto de persona y personalidad, integrando los caracteres de propiedad y

pertenencia contenidos en la categoría 'de suyo' con la apertura: "esencia abierta que se autoposee".

Cabe ahora plantearse algunas preguntas, empezando por la más simple. ¿Logra Zubiri agotar el concepto de 'persona' en estas páginas finales? Y si sí, ¿qué es lo que aportan los cursos de los años 60? Creo que también en este caso es oportuno acudir al concepto de 'fluencia', cuya distinción respecto del husserliano *Fluss* sería señalada en HRI.

En SE, en cambio, llama la atención el uso de dos palabras fácilmente asociables con el tratamiento husserliano de la temporalidad: 'distensión' y el neologismo léxico 'protensión'¹⁰: "El hombre va elaborando su personalidad en distensión y protensión precisamente porque estructuralmente es ya personeadad, y lo es animalmente" (SE: 507). El término 'fluencia' brilla por su ausencia, al igual que 'fontanal'. Es probable que en este preciso pasaje de SE, en el que Zubiri emplea una terminología claramente husserliana, la ausencia de 'fluencia' se deba a su identificación con la 'impresión' y por ende a la imposibilidad de asimilarla a la esencia formal del tiempo. "El tiempo –había dicho en el curso de 1952-53– no es formalmente la fluencia, sino el ámbito intencional que nos abre la intencionalidad de una impresión fluente en cuanto fluente" (FP3: 455).

'Fluencia', como decíamos, no aparece en SE y, como acabamos de ver, en FP3 exhibe una nítida marca husserliana asociada a la estructura impresional. Creo, sin embargo, que en "Filosofía primera" hay otros usos de 'fluencia' y 'fluir' que permiten vislumbrar el motivo de su futuro empleo en los años 60, me refiero en particular al nexo que hay entre fluencia, insostenibilidad y necesidad de figurarse a partir de la fuente de posibilidades que ofrece la realidad.

En FP2, Zubiri distingue entre tres tipos de acción: 1. acción instantánea (paso del no ser al ser); 2. esfuerzo tenso (ahondar en una manera de ser) y 3. alteración, movimiento. Nos interesa en particular el tercer tipo, puesto que, tras ofrecer la definición de 'alteración' como estar en una acción cuyo acto es insostenible, añade Zubiri: "El carácter *fluente* o transeúnte [...] es lo que la acción de estar en un lugar, por ejemplo, del espacio tiene de insostenible" (258-259). De la importancia del concepto de 'alteración' ya están percatados quienes se hayan planteado la cuestión del panteísmo y la necesidad, por parte de Zubiri, de reiterar que la acción de Dios es "alterificante" pero sin alteración (FP2: 498). Veamos ahora qué papel juega la alteración, esto es, estar en una acción cuyo acto es insostenible, en lo que es aún temprano para calificar como plasmación de la personalidad por parte de una esencia abierta que se autoposee, y que por

10 Se trata de un calco del alemán *Protention*, ya introducido por Ortega (aunque con *c* en lugar de *s*: 'protención') en una conferencia pronunciada en Buenos Aires en el año 1928, el mismo en que ve la luz *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de Edmund Husserl (Ortega, 2008: 34; Husserl, 2013: 57). Con *c* había ya aparecido en la lección sobre Husserl del curso "Filosofía primera" (FP3: 456).

eso mismo aparece planteado en los términos de un concepto biográfico e histórico de vida:

La vida, como biografía y como historia, es constitutiva insostenibilidad y con toda esa insostenibilidad el hombre ejecuta una acción sostenible [...]. Es lo que el hombre ‘hace de sí mismo’. En esa acción hay una ‘respectividad’ radical y profunda, una respectividad que envuelve, a una, la posición del hombre frente a la realidad en cuanto tal, y por lo mismo, constituye la respectividad del hombre consigo mismo (como realidad). Responsabilidad: en cada acto de su vida está poniendo en juego la carta de sí mismo (FP2: 272).

Recordemos que en este contexto Zubiri entiende el ‘dar de sí’ entrelazado con la sustantividad, la cual es a su vez entendida como constitutivamente operante: “dar de sí es estar en acción. Y la forma suprema de estar en acción es determinar la forma de ser sí mismo” (FP2: 273). De todas formas, cabe señalar el interés zubiriano por el concepto de ‘realidad’ y sobre todo el carácter dúplice que tiene la respectividad en el hombre: frente a la realidad en cuanto tal y frente a sí mismo.

Un interés que se haría cada vez más nítido y productivo y al que estaría vinculado el otro término que nos ha guiado hasta ahora, esto es, ‘fontanal’. Pero para verificar su uso con referencia a las posibilidades que se ofrecen al hombre, se hace necesario dar un salto de siete años, hacia “Acerca del mundo”:

El hombre dibuja [...] la figura de su personalidad en torno a las cosas concretas que van pasando frente a él en su vida, pero esa figura está trazada en el seno de la realidad entera, de la realidad en cuanto tal. De ahí que esta realidad entera se convierta para el hombre [...] en la *fente* suprema y última de sus posibilidades. Y en tanto que *fente* suprema y última de sus posibilidades, el mundo queda flotando ante la mente del hombre en esa experiencia radical como posible ultimidad” (AM: 206-207).

La experiencia mentada es la religación y la por así decirlo “atadura” es a la “realidad” y a la realidad “entera”. El interés por la realidad entera se mantendría, cobrando nuevas modulaciones y determinando giros importantes en la obra de Zubiri. Ya se ha mencionado la distinción entre realidad y esencia en SE, pero también la exclusión que en ese contexto hace Zubiri de esencias que no sean físicas, incluso cuando reconoce que las cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre el hombre:

Toda necesidad esencial es siempre y sólo una necesidad real [...] Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran.

Y ello por una razón muy honda: es que aprehendidas por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo “esencial” de la irrealidad. Es un punto que aquí no tenemos por qué desarrollar, y del que me he ocupado ampliamente en mis cursos (SE: 107-108).

De esto se desprende que la novedad que presentan los cursos de los años 60, y en particular HRI, no puede concernir al reconocimiento de la producción de efectos reales por parte de cosas irreales. Y es que de lo que se trata es de ahondar, más que en la distinción entre ‘real’ e ‘irreal’, en la distinción entre contenidos ‘reales’ o ‘irreales’, por un lado, y ‘realidad’, por otro. El hombre puede crear un *quid* irreal, una inusitada unidad coherencial, pero no la realidad, lo cual conlleva que la creación, no pudiendo ser nunca *ex nihilo*, no es arbitraria¹¹. Así Zubiri:

El hombre no es creador de la formalidad de lo real: todo lo contrario. Sin embargo, el hombre se apoya en lo real para hacerse. Y en este apoyarse en lo real para hacerse se cambia la diferencia entre lo real y el contenido en un ámbito que [...] es huero, pobre, indefinido. Y en eso es en lo que consiste el proceso de irrealización. Un proceso de irrealización en que el hombre va a poder inscribir, dentro del carácter físico de realidad, en ese mismo carácter, otras cosas distintas –y de distinta manera– que aquello que se le ofrece en el contenido del sentir. Y, en ese sentido, el hombre es creación. [...] El hombre es cuasi creación” (HRI: 195-196).

“Cuasi creación” significa “no completa creación”. Al negar la creación de la formalidad de lo real por parte del hombre, Zubiri excluye que el punto de partida sea el concepto, lo cual comporta una toma de distancia del constructivismo neokantiano que nuestro autor, siempre parco en notas, esta vez explícita con referencia bibliográfica y todo a la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen (HRI: 96).

Cabe además detenerse en el nuevo significado que cobra ‘físico’ cuando se combina con ‘realidad’. Y ello porque ahora se comprende el motivo por el que lo irreal es capaz de efectos reales, a saber, por el “peso” de la realidad, por esa formalidad, “huera, pobre, indefinida”, que hemos visto que no es objeto de creación, ni de aniquilación. Lo cual, por otra parte, arroja luz sobre la diferencia entre la noción zubiriana de irreal y las orteguianas “islas ingravidas” de la metáfora (Ortega, 2005: 865).

11 Sobre este aspecto remito a las reflexiones de Pintor-Ramos sobre el ficto que, aunque estén referidas a IL, pueden a mi juicio valer también para HRI: “el ficto es libre, pero jamás arbitrario; tiene que caer dentro de la línea marcada por unas exigencias que están dadas previamente y el material de su conformación son siempre notas que también están ya dadas; lo que no está dado es su principio de organización sistemática, sino que es algo que se crea” (Pintor-Ramos, 1993: 161).

Pero hay algo más que merece ser destacado de HRI y que justifica su inserción en este párrafo en el que la figuración es tanto de las cosas como de la personalidad o figura del propio yo, según un mapeo, ya trazado en el “Hombre y la verdad”, que muy escuetamente podría formularse así: me → mí → yo¹². La ya mencionada duplicidad de la respectividad, frente a la realidad y frente a sí mismo, motiva el doble uso del verbo ‘figurar’, como transitivo y con valor “medial”, según dice Zubiri recuperando la terminología de la gramática de las lenguas clásicas (el hombre figura y se figura, en el sentido de que se autofigura). En este mismo contexto cabe señalar la aparición del adverbio ‘fluentemente’. “La figuración es una vía de acceso, la vía de acceso que por conservar el carácter de realidad física nos orienta a la realidad; es ésta la que tiene la última palabra. Figurarse es algo inexorable para ir *fluentemente* a las cosas, apoyándonos en ellas para hacer mi propio yo (HRI: 125).

Realidad en cuanto tal, realidad entera, realidad que tiene la última palabra, son todos modos de entender la realidad en su carácter trascendental, que es condición de posibilidad de todo figurar y figurarse, pero también y sobre todo aquello que garantiza “peso” a lo irreal. La realidad entonces es punto de partida y de llegada, y las reflexiones zubirianas de los cursos de los años 60 van progresivamente orientándose más hacia la realidad que hacia la esencia como *quid* esencial. Pero hay más. La productividad del prefijo ‘co-’ en HV muestra la preparación del terreno para el concepto de ‘coactualidad’, que aparecería en el nivel de la trilogía: “Al inteligir una realidad siempre *cointelijo* mi propia realidad. Este *co-inteligir* es justamente un *con-saber*; y es lo que etimológicamente significa la palabra *conciencia*: conciencia” (HV: 123).

Merece la pena reproducir un pasaje de “Sobre la realidad”, curso del que ya ha sido reconocida la innovación aportada en lo que a rehabilitación de la sensibilidad y a “inteligencia sentiente” respecta. Y en el que ha sido detectado “un primer indicio de inflexión” respecto de la mengua de actualidad después del año 1935 (CUIV: 316ss.). “La reaparición de la actualidad” estaría vinculada con la conciencia de que “puede haber realidades que superen los límites de la idea misma de sustantividad” y entre las áreas de posible dificultad figura, junto al “carácter irreductible de la vida humana” y a “las conexiones reales del mundo físico”, precisamente “el fluir de los acontecimientos del hombre” (González, 2021b: 47). Aquí quisiera poner el acento en “el acto segundo” y en el carácter “fluyente” que se le atribuye. Lo cual, por un lado, constituye una anticipación de lo que en *Inteligencia y realidad* aparecería como ‘reactualización’

12 “Yo me encuentro, en este momento, muy bien en esta mesa –supongamos–, pero evidentemente, esa mesa no me pertenece. Y otra cosa completamente distinta es aquello que propiamente es mío. Es el “mí”. Sobre el me –en tanto que me encuentro– se actualiza en mí algo que puede ser “mí”; por ejemplo, el placer de escribir, o el gusto de estar aquí. En esto sí que no solamente me siento de una manera o de otra, sino que es mí, es mi placer. Y solamente en tanto en cuanto que algo es mío, puede el hombre realizar ese último matiz del acto de poseerse a sí mismo como realidad, que es justamente el yo” (HV: 114).

y 'refluencia' y, por otro, es una pista de que la fluencia atañe al acto segundo y no al "primero".

El hombre no es una esencia abierta sin más porque posee una inteligencia y una voluntad, sino porque posee una inteligencia sentiente y una voluntad tendente, es decir, porque tiene una sensibilidad intrínsecamente interna a las dimensiones intelectivas y volentes de su esencia abierta. En su virtud el acto segundo de esta realidad, de esta esencia abierta, es un acto *fluente*. En esa *fluencia*, precisamente por ser sentiente, y sólo por ser sentiente, es por lo que la esencia abierta no sólo se hace sino que tiene que hacerse la figura de su ser sustantivo" (SR: 218).

Pasemos ahora a *Estructura dinámica de la realidad*, curso en el que el 'dar de sí' aparece relacionado con el neologismo semántico 'de suyo' de SE, a fin de mostrar y demostrar su articulación interna. Es este un texto en el que la por así decirlo *hybris* derivativa se ejerce particularmente sobre la base 'suyo', con la reanudación del ya acuñado 'suidad' (RFPT: 86 *passim*) y con la acuñación de 'suificación'. "El dinamismo de la suidad es el dinamismo de la posibilidad" (EDR: 239) –dice Zubiri acuciado por la crítica de "estatismo"– y, más adelante, "[el decurso] es una suificación que no es un cambio sino un dar de sí" (EDR: 241).

La ya mencionada "insostenibilidad" muestra su estrecha relación con la necesidad, para el hombre, de con-figurar el ser de la propia sustantividad. Es este otro pasaje en el que el material de la lengua se torna particularmente fluido en manos de Zubiri, que, una vez caracterizado el dinamismo como "inquietud", echa mano de una misma forma, *in*, a fin de mostrar la íntima afinidad que en su filosofía adquieren dos morfemas distintos, esto es, la preposición locativa 'in' y el prefijo 'in-', que en 'inquietud' tiene valor negativo y no locativo: "Si toda realidad, desde el punto de vista de su actualidad en el mundo, es una *realitas in essendo*, en el caso de la persona humana este *in del in essendo* es justamente una inquietud" (EDR: 250).

Naturalmente en un curso motivado por la exigencia de afirmar el dinamismo de la realidad no podía faltar la reflexión sobre el tiempo que, a diferencia de Heidegger, para Zubiri se funda en el 'ser', es "un modo del ser", "la actualidad del ser", "la actualidad de las cosas en la luz [...] que pende de la realidad, de que haya una luminaria" (EDR: 296)¹³.

Tres, como prácticamente todo en Zubiri, son los modos de 'estar' en el tiempo: 1) estar dando de sí en otro; 2) estar dando de sí y fluyendo en sí mismo; 3) estar contando con el tiempo, por lo que el tiempo es tomado como una estructura sinóptica, y no como una estructura fluente (EDR: 305). El primer

13 Una cuidadosa reconstrucción de la crítica a la metáfora heideggeriana de la luz de NHD en adelante se halla en Espinoza Lolas, 2013: 302ss.

modo en parte ya había aparecido en la reflexión sobre la efusión de la *agape*; el segundo reconfirma el nexo entre dinamismo y ‘fluir’, a saber, uno de los modos del tiempo (EDR: 301), pero es en el tercero, que incluye el segundo, donde se torna clara la nueva estación del pensamiento alcanzada por Zubiri y la promesa de porvenir en ella implicada.

La inteligencia ve su propia realidad *fluyente*, y cuenta con la realidad entera en cuanto tal, y por consiguiente se abre a la totalidad del campo de lo real en su carácter de *fluyente*. Es el tiempo sinóptico. Entonces esta visión del campo entero de la realidad *fluyente* reobra sobre el momento presente de su *fluencia*, y este *re-obrar* es justamente el *pro-yecto* (EDR: 307).

Creo que merece particular atención la expresión “campo entero de la realidad”, así como el papel que juega el prefijo ‘re-’ en ‘re-obrar’, cuyo valor ‘hacia atrás’ queda por Zubiri vinculado con el valor ‘hacia adelante’ del ‘pro-yecto’. Del mismo modo, la confrontación crítica con Heidegger en torno a ‘proyecto’ conduce a la tesaurización de adquisiciones que se revelarían estables: hacia atrás está la realidad y no la nada. La insostenibilidad, por tanto, lejos de tener que ver con el abismo, es imposibilidad de estar donde nunca se deja de estar, esto es, la realidad, sin dar el rodeo en torno a lo irreal, con la figuración de un proyecto.

4. REFLUENCIA Y DIMENSIÓN SOCIAL

Antes de pasar a analizar el tratamiento que a la dimensión social reserva Zubiri en el curso del año 1974 titulado “Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica”, considero oportuno regresar a las páginas de “El ser sobrenatural”, texto cuyo valor, diga lo que diga nuestro autor, excede el de la mera reconstrucción historiográfica. Y ello no solo por la importancia que tiene en el reconocimiento de las etapas del camino de pensamiento, reconocimiento que, en cuanto tal, puede resultar engorroso, y hasta perfectamente inútil para aquellos intérpretes que hacen alarde de originalidad. Pero esta es otra cuestión, por cierto siempre actual en los congresos, y el que ha animado estas páginas no es una excepción. La importancia, como decía, es también otra y consiste en la ayuda que puede brindar el viejo texto de los años treinta para mejor enfocar el sentido metafísico que posee la dimensión social en el texto de los setenta, en el que no casualmente aparece el término ‘reversión’, aunque ahora junto a ‘refluencia’ y ‘reactualización’. El pasaje que creo que vale la pena citar para mostrar algunos elementos de continuidad, como el persistente de la matriz triádica, pero también la productividad del prefijo ‘re-’ (‘relucencia’), es el siguiente:

Cada ser vivo está triplemente unificado: 1) ser es ante todo unidad consigo mismo, intimidad metafísica; 2) unidad de relucencia con su progenitor, unidad de origen; 3) unidad de todos los individuos en su especie y hasta en su generación. En esta articulación entre *intimidad*, *originación*, *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común* (NHD: 475).

En el curso de 1974, Zubiri afirmaría lo siguiente: “la versión de un hombre a los demás es radical y formalmente de carácter genético. En la medida en que unos nacen de otros, en esta medida existe un *phylum*, una especie” (TDSH: 42). Lo cual empalma con el tercer tipo de unificación y con el alcance metafísico que en Zubiri cobra la ‘comunicación’.

Pero empecemos por el principio, por la definición de ‘ser’ que antecede la de ‘dimensión’, y en la que es posible hallar una toma de distancia del concepto de ‘estratificación’ que en el marco de la trilogía revelaría toda su importancia y, a mi juicio, la referencia crítica a Husserl y a la articulación en grados de la experiencia. “El ser tampoco es una especie de estrato superior superpuesto al estrato inferior que fuera la realidad. El ser consiste, por el contrario, en esta misma realidad, pero “re-actualizada” en un aspecto distinto: en el aspecto de afirmarse” (TDSH: 6).

Creo que yace justamente aquí, en la idea de ser como reactualización de la realidad, la clave para entender el motivo por el cual la cuestión de la socialidad no puede plantearse, para Zubiri, en términos de espíritu objetivo, pero tampoco en forma de díada ‘hombre’-‘gente’, ‘humano’-‘deshumanizado’, ser con alma-ser “desalmado”. No que Zubiri atribuya alma a la sociedad, sino que entiende la persona como una realidad “en versión” a los demás (TDSH: 41), esto es, una apertura al todo de la realidad vertida a otra apertura al todo de la realidad. La versión, empero, no carece de concreción, sino que se despliega en la convivencia en un cuerpo social determinado que, a su vez, imprime la habitud de la alteridad a la realidad personal (TDSH: 64).

Lamentablemente no me queda más espacio para desarrollar este importantísimo aspecto. Pero sí quisiera señalar el papel que también aquí juega el concepto de ‘refluencia’. Y es que también este de la dimensión social es un tema en el que sale a la luz la diferencia del “realismo” zubiriano respecto a otros realismos, entre los que podríamos incluir el raciovitalismo orteguiano, para el cual la convivencia siempre es “lucha y choque” y el “uso” siempre es un gesto deshumanizado.

En las páginas de Zubiri no se encuentran “pistoletazos”, ni “inyecciones” del ser extraño (Ortega), pero tampoco “golpes”, como el de la mirada del otro en los actos emocionales trascendentes (Hartmann, 2009: 95ss.). Y, sin embargo, a los “otros como yo” y a los “otros que yo” –y es con estos últimos con

los que en rigor se tiene “con-vivencia” – no se accede por medio de analogía (Husserl) ni en virtud de simpatía (Scheler).

El motivo de la distancia de Zubiri respecto a otros planteamientos hay que buscarlo en la tesis según la cual el ser reactualiza y refluye sobre la realidad. Así las cosas, Zubiri logra conciliar la fluidez de las relaciones sociales con la sustantividad de la realidad personal. La mediación está a cargo del “ser comunal” que comprende tanto lo impersonal (un modo de lo personal) de la sociedad como la comunión personal y la clave está en el concepto de dimensión. Zubiri lo explicita ensayando una posible etimología: “‘*Di-mensura*’. Mido precisamente en qué forma Yo me pertenezco a mí mismo en alteridad” (TDSH: 69). Se equivocaría entonces quien viera en el concepto de ‘persona’ la pista de un planteamiento “espiritualista”, pues se trata más bien de una realidad pluridimensional en la que las dimensiones refluyen unas sobre otras.

5. REFLUENCIA Y FONTANAL EN LA TRILOGÍA. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tiene razón Diego Gracia cuando dice que hay que empezar por el final. Una arriesga quedar cautivada por la *fontanalis plenitudo*, que es fuente de agua y de luz; por la *reversión* del Hijo al Padre ratificada por el Espíritu Santo; por la irresistible insostenibilidad de la *fluencia* y por la *fuelle* de posibilidades de la realidad total; por la trascendencia *fontanal* de Dios y por la virtualidad constituyente del ‘poder’; por la marca, de refluencia y no de golpes, que los otros imprimen en la propia realidad; en suma, una arriesga haber excedido todo límite de espacio y de tiempo sin haber ni siquiera rozado el que fuera el motivo inicial. Pospongo entonces para otra ocasión el propósito de estudiar con más cuidado el papel que juega la ‘refluencia’ en el contexto de la trilogía. Y esto no solo en relación con la ‘coactualidad’, hecha posible por la *refluencia* de una actualidad (la de la cosa real) sobre otra (la de la intelección sentiente) (IRE: 161); no solo respecto de esa magnífica puesta en escena de la *deixis* fantasmal por la que el ‘esto’ *refluye* sobre el ‘este’, tal como el campo “reobra sobre las cosas reales que lo han determinado” (IRE: 270); sino también en relación con el rechazo de la noción husserliana de ‘estrato’ (IRA: 321-322) y de *estratificación* en grados de la experiencia¹⁴.

Y es que entre aprehensión primordial, logos y razón “no hay solo anterioridad sino que hay incoación y despliegue” (IRA: 323). Reactualización es “reversión”, dice Zubiri para explicar como “dado el fotón, volvemos al color

14 “El retorno a la experiencia pre-predicativa y a la visión de lo que es el más profundo y primigenio *estrato* [*Schichte*] de la experiencia pre-predicativa significa una justificación de la doxa, que constituye el ámbito de las evidencias últimas y originarias, aún no exactas ni idealizadas físico-matemáticamente” (Husserl, 1980: 48).

verde” (IRA: 329). Y al respecto no responde a mera afición a la lengua española recordar la acepción 1 y 2 del prefijo ‘re-’, esto es, ‘repetición’ y ‘hacia atrás’ (DLE 23.6). Es el propio Zubiri quien actualiza estos dos significados, en especial cuando afirma que “la intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la reactualización. Pero a su vez esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera” (IRA: 328).

Hallamos así una explicación alternativa del nexo entre lo dado y lo construido, que sin embargo no altera el orden de los términos: primero lo dado y luego lo construido. Aunque, bien mirado, no es del todo correcto decir que Zubiri parte de “lo dado”, mejor decir que parte de la fuente o del ‘surgimiento’ (González, 2014).

He aquí la frase por la que tendría que haber empezado: “logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y *fontanalmente* presente impresión de formalidad de realidad” (IRA: 324).

Una cosa es la fuente del acto, otra el acto que fluye. La fuente no fluye, sino que es origen de lo que fluye. Pero, si esto es cierto, entonces Diego Gracia tiene otra vez razón (Gracia, 2017: 296): la aprehensión primordial no es un acto sino un “momento del acto”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍAZ MUÑOZ, Guillermina (2008). *Teología del misterio en Zubiri*. Barcelona: Herder.
- DILTHEY, Wilhelm (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo (2013). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares.
- GILI GAYA, Samuel (1980). *Curso superior de sintaxis española*. Barcelona: Biblograf.
- GONZÁLEZ, Antonio (2004a). “Ereignis y actualidad”. En: GRACIA, D. (Ed.), *Desde Zubiri*. Granada: Comares. 103-192.
- ____ (2004b). “Xavier Zubiri: vida y obra”. En: NICOLÁS, J.A., BARROSO, Ó. (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares. 37-43.
- ____ (2014). *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá: USTA.
- ____ (2021a). “¿Causalidad formal? Homenaje a Diego Gracia”. En: PINTOR-RAMOS, A. et al. (Eds.), *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri. 179-203.
- ____ (2021b). “Estructura dinámica de la actualidad”. En PONZIO, P. (Ed.), *Quaestio, 21, “Xavier Zubiri e la metafisica contemporanea”*. 37-73.
- GRACIA, Diego (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- ____ (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ed. de PINTOR-RAMOS, A. Madrid: Triacastela.
- HARTMANN, Nicolai (2009). *Ontologia e realtà*, trans. de D’ANNA, G., PETTOELLO, R. Milán: Morcelliana.

- HEIDEGGER, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, Edmund (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, [Hua XII], ed. von ELEY, L. Den Haag: M. Nijhoff.
- ____ (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trans. de REUTER, J. México: UNAM.
- ____ (2013). *Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- MATTE BON, Francisco (1999). *Gramática comunicativa del español, t. 2: De la idea a la lengua*. Madrid: Edelsa.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005). *La deshumanización del arte [1925]*, en *Obras completas*, t. III. Madrid: Taurus. 847-877.
- ____ (2008). *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente [1928]*, en *Obras completas*, t. VIII. Madrid: Taurus. 29-114.
- ____ (2010). *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, t. X. Madrid: Taurus. 139-326.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: UPSA.
- ____ (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: UPSA.
- PSEUDO-DIONISIO (2009). *De caelesti hierarchia*, en *Tutte le opere*, intr. de REALE, G., trans. de SCAZZOSO, P., rev. de RAMELLI, I., intr., notas e índices de BELLINI, E., ensayo integrativo de MAZZUCCHI, C.M. Milán: Bompiani.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [10.03.2023].

NOMENCLATURAS DE LAS OBRAS DE ZUBIRI

- AM: Acerca del mundo.
- EDR: Estructura dinámica de la realidad.
- FP2: Filosofía primera. Volumen II (1952-1953).
- FP3: Filosofía primera. Volumen III (1952-1953).
- HD: El hombre y Dios.
- HRI: El hombre: lo real y lo irreal.
- HV: El hombre y la verdad.
- IL: Inteligencia y logos.
- IRA: Inteligencia y razón.
- IRE: Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad.
- NHD: Naturaleza, Historia, Dios.
- PTH: El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo.
- RFPT: Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología.
- SE: Sobre la esencia.
- SR: Sobre la realidad.
- TDSH: Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica.