

Del dinamismo de lo diferente y de lo idéntico

A pesar del título, el asunto del dinamismo —el problema del cambio— interesa más que por sí mismo, por cuanto es posible índice de la diferencia ontológica entre lo esencialmente diferente y lo esencialmente idéntico. El asunto de fondo que nos preocupa es en qué sentido radical decimos que lo diferente es diferente y cómo se muestra esa diferencia. Concretando más: qué relación hay —si la puede haber— entre lo intrínsecamente diferente y la nada. ¿Qué es la nada en lo diferente? ¿Posee alguna «positividad», alguna virtualidad? Y tras esta finalidad pretendemos ocuparnos del dinamismo. ¿Qué diferencia habrá entre el dinamismo de lo puramente idéntico y el de aquella entidad que carece de tal identidad, que aparece «contaminada» por la alteridad interior de la diferencia? ¿Se muestra la nada en el dinamismo de lo diferente? ¿Vislumbramos el rostro de la nada en el devenir continuo y obligado de lo finito?

Nuestro trabajo consta de dos partes. En la primera, de síntesis histórica, recogeremos algunos materiales generados por la tradición filosófica: Aristóteles, Tomás de Aquino, Zubiri. En la segunda, comprobaremos ciertas posibilidades especulativas.

Ciertamente, lo primero que debería hacerse es precisar qué se entiende por idéntico y por diferente. La primera dificultad se encontraría en la imposibilidad de decidir un concepto común de estos tér-

minos en nuestros autores. Aunque antes de intentar dar precisamente las notas que se incluyen en cada uno, podíamos jugar con la posibilidad de ofrecer una descripción general que muestre la oposición de lo idéntico y lo diferente. Porque podría decirse que lo diferente es lo intrínsecamente desigual, aquello que no es todo lo que puede ser y que además puede no ser. Es el ser en el que se halla instalada la potencia y, por consiguiente, el poder dar de sí. Es el existente en el que el existir progresivamente —o regresivamente— alumbra —u oscurece— las posibilidades vitales. Lo diferente es la seña de identidad de lo frágil y quebradizo, del ser que sufre, muere y se duele. De esta forma, hemos señalado a todo ente como diferente. ¿Hay, en consecuencia, lo no-diferente? ¿Lo idéntico? Que habría de ser, ciertamente, lo cumplido y realizado —sin el matiz de temporalidad que tiene el hacerse, porque lo idéntico no puede contar con la potencialidad—; sin potencia habría de ser acto, pues es sin poder ser algo distinto de lo que ya es. Obviamente eterno en cuanto ser sobre el tiempo. Lo idéntico, así, sólo podría ser lo divino. Quede así un simple esbozo de lo que queremos indicar al hablar de identidad y diferencia.

1. ARISTÓTELES

Progresando en nuestro planteamiento, es evidente que Aristóteles sitúa lo divino en un plano diferente. El que aún no ha sido determinado por el concepto de «creación». En la cosmovisión griega ya sabemos que carece de sentido la creación como *fieri ex nihilo*; por tanto, la totalidad cósmica como algo que tiene un principio absoluto: «siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo»¹. Platón insiste, si recordamos el *Timeo*, en el comienzo del universo, mas nunca absoluto —en cuanto que antes hubiera la

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 16, 1072a8; ed. García Yebra, 2.^a ed., Gredos, Madrid 1982.

nada—: «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo... como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden»². Por lo que «el tiempo nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparecieran a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya»³. Éste será el clima general del mundo griego. Volviendo a Aristóteles, hemos de pensar con él si se distingue lo que nosotros hemos nominado como idéntico y diferente y cómo se diferencian en su dinamismo.

Queda fuera de toda duda que la pregunta por el *ov η ov* —con la que se abre el libro cuarto y, por añadidura, la ciencia que planea en su objeto sobre las particulares— se concreta en la que interroga por la *ουσια*. Y que ésta es de dos tipos, esencialmente: la móvil y la inmóvil. A su vez, la substancia mudable, y sensible, puede ser o corruptible o eterna. O sea, que ser-eterno no es índice de perfección absoluta, ya que hay algo sensible que se mueve y es eterno. La eternidad, en este modo, dice exclusiva referencia a la temporalidad: se puede carecer de principio y fin, mas no poseer total perfección. Y es que donde hay mutación hay potencialidad. Y, ciertamente, imperfección. El acabamiento propio de la perfección es exclusivo de lo inmóvil, «pues uno no camina y al mismo tiempo llega»⁴. Hay substancias sensibles eternamente imperfectas. Igual que hay substancias sensibles señaladas por la imperfección de la corrupción. «He aquí por qué todo se encuentra en continuo movimiento y nace o es destruido... Y es que la materia no existe, no permanece jamás sin contrario; por consiguiente, si es el contrario en el lugar, ella se desplaza; si es el contrario en la cantidad, ella crece y perece; si es el contrario en la cualidad, ella se altera»⁵. De este modo, materia,

2 Platón, *Timeo*, 29d-30a; en *Obras Completas*, VI, Gredos, Madrid 1992.

3 *Ibid.*, 38b.

4 Aristóteles, *Metafísica*, o. c., Θ7, 1048b31.

5 Aristóteles, *Parva naturalia*, 465b, Alianza, Madrid 1993.

potencia e imperfección aparecen vinculados a través de la noción de mutación. De ahí que el concepto que articula la realidad, *ousía*, se divida en *móvil* e *inmóvil*. La movilidad comporta paso de la potencia al acto en cualesquiera de sus cuatro modalidades. A la vez, siempre ha de haber un sujeto-permanente que dé unidad al antes y al después, que es, en última instancia, la materia: «no se generan ni la materia ni la especie»⁶. Mas no es la misma imperfección la de la substancia incorruptible y la de la eterna-*móvil*. Ésta, por lo pronto, carece del mal de la corrupción: no puede no ser⁷. Ha de ser material, pues la materialidad aparece ligada al movimiento —«ninguna de estas cosas [plantas, animales] pueden prescindir del movimiento en su enunciado, sino que siempre implican materia»⁸—. Sin embargo, como es propio de lo material el estar formado por elementos, la substancia eterna parecería no poder ser material; ya porque ser eterno es incompatible con estar formado por elementos —pues lo compuesto puede descomponerse—; ya, sobre todo, porque la materia supone potencia y no-ente, y no ser y acto que sí serían propio de lo eterno. Mas «todas las substancias sensibles tienen materia?»⁹. Con lo que la materialidad de estas substancias sensibles, pero eternas, es tal que en potencia sólo es *movible localmente*¹⁰.

De este modo y en grados distintos, lo sensible aparece marcado por la potencia y, en consecuencia, cierto no ser¹¹. Es el ser diferente en cuanto la substancia es —luego en acto— mas no solo y simple acto: «hay cosas que son sólo en acto, otras en potencia, otras en potencia y en acto»¹². El dinamismo de lo ontológicamente diferente es el movimiento, que requiere tanto el acto como la actualización

6 Aristóteles, *Metafísica*, o. c., A3, 1069b35.

7 Cf. *ibid.*, Θ9, 1051a21.

8 *Ibid.*, E1, 1026a2-3.

9 *Ibid.*, H1, 1042a25-28.

10 Cf. *ibid.*, H4, 1044 b6-8.

11 «No ente en cuanto potencia»: *ibid.*, N2, 1089a28. Es uno de los sentidos de no-ente, además de no-ente en referencia a las categorías y no-ente como falso.

12 *Ibid.*, K9, 1065b5-6.

de lo que está en potencia. Todo en camino hacia el mayor cumplimiento posible de mi esencia, pues el dinamismo está naturalmente ordenado a un fin.

Lo diferente —acto y potencia—es lo más conocido para nosotros: somos nosotros y las substancias que nos rodean. Pero las substancias no quedan reducidas a las sensibles. La eternidad del movimiento exige un motor. El orden del universo no puede ser producto del azar. Es el problema del libro XII de la *Metafísica*. Mostrar qué es y cómo es la tercera substancia, inmóvil.

Como eterno motor del movimiento ha de carecer de potencialidad. Potencia dice referencia al no-ser, por lo que aquello que tiene potencia, puede no ser —aunque sea el «mínimo» no-ser de no-ser en un lugar hacia el que se va—. Es acto. Acto es vida, mas vida eterna y nobilísima. Carente de materia al no estar sujeto a cambio. Absolutamente simple: sin materia es sin partes, sin elementos. Es como es y no puede ser de otro modo: es necesario. Impasible e inalterable. Principio de todo movimiento y del orden, por cuanto «todas las cosas están coordinadas hacia una»¹³. Este primer motor no puede ser sujeto de cambio o movimiento (que implicaría imperfección), mas ¿puede hablarse de algún dinamismo, de algún actuar fuera del cambio? ¿Admite la simplicidad la pura identidad, lo perfecto y acabado, algún tipo de acción? Porque puede afirmarse que lo que de suyo es vida y acto ha de poseer alguna actividad. Mas una actividad que sea «compatible» con ese estado de absoluta simplicidad y acto. Según Aristóteles, el entender. Un entender que nunca ha requerido potencialidad: es la acción en la que se da el fin, pues lo mismo es entender y haber entendido: acto. No el llegar-a¹⁴. El puro acto de lo divino es el entender eterno. Si no entendiera carecería de dignidad. Tampoco puede entender algo distinto a él —en cuanto objeto hacia el que fuera dirigido su inteligencia—, porque estaría en potencia hacia aquello que ha de entender y que, en consecuencia,

13 Ibid., A10, 1075a19.

14 Cf. Θ6.

sería más noble que él. El acto de lo divino es entenderse a sí mismo; el puro acto es la identidad de entendimiento y entendido. La contemplación de lo perfecto, que es tal porque su acción es contemplar lo perfecto.

Así, la noción de acto aparece ligada a acción, a actividad. En lo diferente, la actividad en muchos casos es un llegar-a, en la que lo ontológicamente imperfecto persigue su completud. En lo idéntico es la eterna y pura contemplación de sí.

2. TOMÁS DE AQUINO

Amén de simplificante, sería falsa la afirmación de que Tomás de Aquino es Aristóteles pasado por el cristianismo ¹⁵. Lo cierto es que nuestro problema, el del dinamismo, toma matices diferentes. En primer lugar, ante la necesidad de incorporar el concepto de creación; Santo Tomás nos advierte de que aceptar la creación del mundo es producto exclusivo de la fe, puesto que la razón es incapaz de mostrar su comienzo absoluto: «porque la novedad del mundo no puede ser demostrada desde el mismo mundo... Ni desde la causa agente, que obra voluntariamente» ¹⁶. Segundo, ante la creencia en el especial dinamismo interno de Dios.

Ciertamente, el Aquinate admite la definición aristotélica del movimiento, proceso de potencia a acto en algo en acto. A la vez, la vida queda definida por ser aquella substancia a la que le es propia el dinamismo, la movilidad. Distingue dos modos de movimiento, el movimiento «en sentido propio» y «en sentido amplio». Propiamente es «acto de lo imperfecto» ¹⁷. Por lo que nos encontramos con un doble dinamismo en dependencia del grado de plenitud óptica. No

¹⁵ Cf. E. Forment, 'El aristotelismo de Santo Tomás', en *Actas del 1.º Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, pp. 291-305, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1992.

¹⁶ *S.th.*, I, q. 46, a. 2.

¹⁷ Cf. *S.th.*, I, q. 18, a. 1.

puede ser lo mismo el dinamismo de lo acabado que el de lo inacabado. Esta distinción se complementa con la de movimiento tendente a una materia exterior —por lo que cuenta ya con ella— y la acción que permanece en el mismo agente. Aquélla es referida al movimiento en sentido propio, al acto de lo imperfecto, *existentis in potentia*. La que permanece en el mismo agente —como entender— sólo es movimiento en un sentido muy amplio, y por eso es el acto de lo perfecto. Para Tomás de Aquino está muy claro que el dinamismo no implica de suyo imperfección ni cambio —en el sentido de hacerse otro que no se es—, sino más bien lo contrario, por la sencilla razón de que la acción es proporcionada al acto, de modo que cuanto más perfecto sea el acto más lo será su acción¹⁸. Es interesante, sin duda, darse cuenta del carácter de la noción de acto. Porque, por un lado, lo inorgánico, lo que carece de suyo de actividad, es puro estar ahí presente sin cambio, aunque pudiendo ser determinado. Sería un acto no activo. Por otro lado, acto es el acto activo, lo capaz de actividad, de hacer y de hacer-se¹⁹. A la vez, si vida aparece ligada a actividad, habrá diferentes modos de vida en el sentido de marcados por distintos grados de perfección. Como hemos dicho, todo lo vivo es tal porque es capaz de generar un dinamismo propio. El primer nivel de lo vivo es aquel que aparece determinado tanto en su fin como en la forma por la que obra: «y éstas son las plantas, que según la forma que les es propia por naturaleza, se mueven a sí mismas en el crecimiento y decrecimiento»²⁰. El siguiente es el que está determinado en cuanto al fin de su acción, mas la forma que es principio de operación es aprehendida a través de los sentidos. Se daría en los animales. El siguiente orden exige el poder desligarse, en cierto modo, de un fin que te determina y la posibilidad de darse fines y buscar los medios para conseguirlos. Proceso éste que sólo es posible en el animal dotado de inteligencia y razón. Aunque incluso aquí

18 Cf. *ibid.*, q. 25, a. 1; *Q.D. De Potentia Dei*, q. 3, a. 1.

19 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 8.ª ed., Ed. Nacional, Madrid 1981, pp. 412-413.

20 *S.th.*, I, q. 18, a. 3.

hay ciertos elementos inamoviblemente naturales, los primeros principios y el último fin. El dinamismo supremamente perfecto es aquel que carece de determinación alguna, Dios.

La acción de lo que no es Dios aparecerá siempre, en mayor o menor medida, determinada. Además, «intenta conseguir su perfección»²¹. Si se persigue la perfección, es que no se es perfecto, no se está acabado. Luego hay potencia —como poder-ser que aún no es—. El dinamismo de aquello en lo que hay potencia busca la perfección en el acto. A la vez, es un dinamismo que ha de contar con lo que está fuera, es el dinamismo del ser imperfecto entre el ser, es el acto de lo imperfecto que utiliza el ser entre(-con) el que se encuentra. Siempre encaminado a deshacerse de las potencialidades con las que cuenta. Porque la raíz de este tener-quehacerse es la incompletud, el desajuste, la diferencia. Pues el hecho de que lo imperfecto sea en potencia se debe al desajuste íntimo de ser y esencia. Es la falta de total cobertura existencial de la esencia —y la imposibilidad de conseguirla— lo que impulsa el constante devenir de lo imperfecto.

La realidad está, sin duda, jerarquizada. Todo lo real está ahí, mas en modos diferentes. El estar ahí implica el acto, la presencia, de un algo con unas notas determinadas. La existencia es el ser actuante a través de unas notas, unos caracteres, que marcan ese ser y sus posibilidades «expansivas» —«el modo de ser de una cosa determina su grado de perfección»²²—. Hay una finalidad óptica, que es, ni más ni menos, la tendencia natural a desarrollarse en esas notas, a crecer en ellas. Ya sea como simple medio de transmisión a otros seres, ya en el sentido de intento de plenitud individual. Quizá no sólo como «plenitud a obtener de la que se carece», sino «plenitud tenida y capaz de crecer». La finalidad que hemos denominado óptica vendría determinada por ese desajuste comentado. Ciertamente, las notas que determinan un estar existiendo son materiales. Y la

21 *Ibid.*, q. 44, a. 4.

22 *Suma contra Gentiles*, I, c. 28, n. 1.

materialidad arrastra la continua referencia al *non ens*. En la doble dimensión de estar determinada como potencialidad y como poder no ser. Mas en la cosmovisión tomista, el desajuste interior de ser y esencia no es algo que quede referido exclusivamente a la materialidad: ésta es sólo uno de los modos posibles. Y que no indica necesariamente imperfección²³. La corrupción en lo humano es fruto de una historia «original» apoyada en el orden óntico. De cualquier forma, la actividad es proporcional al ser. Con lo que en el ser humano la actividad está siempre determinada a hacer algo determinado desde algo que se transforma. Y el devenir guiado por la íntima necesidad de crecer en nuestro ser.

Queda en el aire la pregunta que interroga el porqué de ese desajuste original y radical. El hacer está marcado —en sus posibilidades y limitaciones— por él. O, como se dice, tanto el hacer-nos como el des-hacer-nos. No podemos nunca olvidar las posibilidades negativas, la destrucción, el dolor.

El hacer divino, ciertamente, es substancialmente diferente. Porque en el nivel óntico nos encontramos dos diferencias radicales²⁴. Primera, que Dios es su ser, con lo que no hay desajuste alguno entre ser y esencia, y no es acto en un grado determinado, sino totalmente. Segunda, que Dios es su naturaleza, es la deidad —y, ciertamente, el hombre no es la humanidad—. Tal carácter permite una doble comunicación —«agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu»—. Una, por semejanza en las creaturas, la creación. Otra, «quasi naturali», de modo que queda comunicada la misma deidad en la procesión de las divinas personas.

De este modo, Dios es puro acto, eterno —en la doble determinación, temporal y óntica (en referencia a la absoluta perfección)—, incorpóreo, inalterable. Vivo y activo. Lo esencial es que su ser es infinito, el mismo ser subsistente por sí mismo y, por consiguiente,

23 Cf. *In De Anima*, II, 1t. 7, n. 315; *In Metaphysicorum*, V, 1t. 18.

24 Cf. para lo que sigue, *Q.D. De Potentia*, q. 2, a. 1.

capaz de hacer el ser finito de las criaturas «desde el no ente que es nada»²⁵.

El proceso interno es doble, de la palabra y del amor, de la inteligencia y de la voluntad. Procediendo, en la unidad de la naturaleza, el Verbo y el Espíritu Santo.

La pura identidad en el ser es Dios y su actividad propia. La total-radical diferencia es la criatura y sus posibilidades de acción. Así pues, ¿tiene algo que ver la diferencia con la nada? La privación es como la nada en el ser. Mas, ¿por qué puede haber privación —«privatio est negatio in substantia»²⁶— en un sujeto ya constituido? ¿De dónde surge la fuerza de la negatividad en la substancia humana? ¿Por qué es capaz de des-hacer-se y des-hacer a los demás? Tomás está convencido del carácter puramente «imaginario» del no ser —al fin y al cabo todo queda concebido bajo la razón de ser—: «non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum»²⁷. Mas también admite cierta «virtualidad» del no-ser: «imperfectio designat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi... Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo»²⁸. Se afirma, casi, el quedar cierto rastro de la nada. Al fin y al cabo, hecho de la nada es carencia de infinitud.

3. X. ZUBIRI

La perspectiva zubiriana es radicalmente diferente a la del pensamiento reseñado hasta aquí. Lo que hay, en su raíz, es realidad. Mas la realidad sólo es lo «allende» respecto de lo «aquende», que es el sujeto que intelige sentientemente. Es el «de suyo» como for-

25 *S.th.*, I, q. 45, a. 1.

26 *De Pot.*, q. 3, a. 6, ad 7.

27 *Ibid.*, a. 1, ad 10. En el mismo sentido *Contra Gentiles*, III, c. 9, n. 6.

28 *Ibid.*, ad 12.

malidad de lo aprehendido, que me impulsa a admitir ese allende como algo en sí mismo aunque respecto a mí mismo. Ante la radicalidad de la realidad, el ser queda reducido a un plano secundario. No es el lugar para referirse a qué ser, qué interpretación rechaza Zubiri, pero, en su pensamiento, el ser exige la realidad en cuanto es lo real en reactualización respecto al resto de realidades. El ser sólo lo es en el mundo.

Y esta realidad, «en cuanto realidad, es en sí y por sí misma dinámica»²⁹. Frente al *omne quod movetur ab alio movetur*, la dinamicidad espontánea de lo real. Sin olvidar que esa connaturalidad del dinamismo a las estructuras de la realidad es algo ya pensado a través de la noción de *actus essendi*: el ser sólo lo es como acto-activo. Bien. La realidad es estructuralmente dinámica. Habrá que esclarecer, en consecuencia, qué es el dinamismo. Y, como es natural y propio de la metodología zubiriana, lo primero es su determinación negativa.

Lo que realiza en las primeras páginas de *Estructura dinámica de la realidad*³⁰. La referencia tradicional del problema del cambio ha sido el ser y cómo podría entenderse el tránsito del ser al no-ser o a la inversa. Parménides, Platón y Aristóteles. Mas, de acuerdo con lo que hemos comentado, nos hemos de situar en una perspectiva —según Zubiri— más profunda. Que, primero, más que un problema de ser es un problema de realidad. Por lo que, segundo, el cambio del que ha hablado la tradición criticada como formalidad del devenir no es correcto. Así, puede haber cambio porque la realidad es dinámica. El dinamismo se funda, al fin, en la «respectividad». La metafísica esencialista de Zubiri se asienta sobre la noción de sistema. La sustantividad, como suficiencia constitucional, no es sino el grupo de notas necesarias y suficientes para constituir un individuo

29 Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza-Soc. de Estudios y Pub., 4.ª ed., Madrid 1988, p. 168. Nos referiremos a ella como *HD*.

30 Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1989. Nos referiremos a ella como *EDR*.

real. En la sustantividad tenemos otro grupo de notas, más fundamental y radical, la esencia. Son las notas constitutivas que, como realidad *simpliciter*, constituyen la sustantividad³¹. La estructura del sistema exige que las notas que componen el sistema tengan una posición «respecto de» las demás. Cada nota, necesariamente, es «nota-de»; está esencialmente vinculada al resto de las notas; de esta forma, la realidad aparece constituida desde lo que Zubiri llama «respectividad»³², que no es —en el nivel que comentamos— sino la nuclear referencia de una nota al resto. Igual que, en otros niveles, la respectividad supone la referencia de una sustantividad a las demás. De este modo, como la nota es nota-de, la nota en su vinculación al resto es estructuralmente «accional», «actuosa», activa si se quiere. La esencia o la sustantividad constituida desde las notas en respectividad son fundamentalmente dinámicas. Así, «la respectividad funda el dinamismo»³³. «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 de carácter accional»³⁴.

Zubiri pretende dejar claro que la realidad es activa por sí misma, y que no se constituye como real, primero, y consecutivamente es llevada a obrar. Y el dinamismo no es nada diferente al expandirse del sistema de notas constitutivas de cada sustantividad, es «dar de sí». Es la fórmula acuñada por nuestro autor para intentar resolver el peliagudo problema de la razón formal del dinamismo. «Dar de sí» habla del expandirse desde la interioridad en cuanto ésta permite el proceder dinámico; no del necesitar otra cosa que me lleve a obrar, sino de la necesidad propia de dinamismo en cuanto cada cosa es en lo que es en actuosidad.

31 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza-Soc. de Estud. y Pub., Madrid 1985, p. 193.

32 Cf. X. Zubiri, 'Respectividad de lo real', en *Realitas*, III-IV (1979), pp. 13-43.

33 *EDR*, p. 314.

34 *Ibid.*, p. 60.

Hasta aquí, establecido que lo real, por la respectividad, es *per se* dinámico. Comentamos que el ser era la reactualización de lo real en el mundo. De este modo, una realidad-no-mundana no sería. Es el caso de Dios. «Este Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo... Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema... Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser «ya» reales, «son» en el mundo»³⁵. Con lo que se separa de la concepción clásica de la ultimidad divina. Dios es «realidad absolutamente absoluta», mientras que el hombre es «realidad absolutamente relativa». El ser humano, como todo lo vivo, se posee en el sentido de tener la capacidad de realizar acciones para mantener sus estructuras; mas resulta que sólo el hombre se posee, se mantiene y se hace como realidad en el seno de la realidad. De ahí que posea un modo exclusivo de ser suyo, la «suidad», que es —al fin— en donde radica la «personidad»³⁶. En poseerse como realidad frente a toda realidad estriba el carácter de absoluto. Pero como este ser absoluto no es algo que la persona humana se dé a sí misma, sino que es adquirido a través de otro, sólo será relativamente absoluto. Por el contrario, Dios es absoluto pero absolutamente.

Dado el carácter constitutivamente dinámico de la realidad, no hay más remedio que afirmar que Dios es «dinamicidad» absoluta³⁷. O sea, que su plenitud se muestra en el dar de sí; pero en el dar de sí de lo absolutamente absoluto: que no es un dar de sí transitivo por cuanto ni se hace otro ni se hace a sí mismo. Lo cual, por otra parte, sí acontece en la realidad humana. Dios ya es lo que es y dar de sí es darse a sí lo que ya es como suyo. En la realidad relativamente absoluta, el «relativamente» expresaba —por una parte— la contingencia del carácter «absoluto»; pero también en la realidad

35 *HD*, p. 131.

36 Cf. *Sobre el hombre*, Alianza-Soc. de Estud. y Pub., Madrid 1986, cap. IV, pp. 103 ss.

37 Cf. *HD*, p. 168.

humana afirma que el camino de la esencia que da de sí no es unívoco. La esencia abierta ha de proyectar su vida, insertar lo irreal en la vida. En resumidas cuentas, ha de hacerse. No está hecha.

En Dios, la autoposesión en suidad es Vida absoluta. Y esta autoposesión implica que la realidad de Dios es total actualidad para Él mismo —vida en inteligencia—; y, desde la posesión absoluta de su realidad, «frucción» en ella —vida volitiva—. «Vida inteligente y volente, es en Dios la absoluta actualidad de su realidad como suidad... Visto desde los hombres, inteligencia y voluntad en Dios son los dos aspectos según los cuales la realidad absolutamente absoluta se posee a sí misma»³⁸. En cambio, el hombre necesita de la inteligencia y la voluntad para ser suidad.

De otra forma, Dios —único como absolutamente absoluto— es plenitud e integridad. El hombre es indigencia. Dios no tiene más remedio que ser lo que es y se posee como absoluto absolutamente. El hombre no tiene más remedio que hacerse e incrementar su realidad en el dar de sí. Sabiendo que su hacerse está señalado por el límite que supone «la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real»³⁹.

Mas en Dios hay también un dar de sí consecutivo —y no constitutivo— a su realidad absolutamente absoluta, que es el haber engendrado la realidad de las cosas. Dios es el fundamento de esta «otra» realidad. Fundamentación que no es la eficiencia en la causalidad, sino la presencia intrínseca en la realidad distinguiéndose de esta realidad; modo de presencia concebida con el término «transcendencia». «La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas "haciendo que sean reales", es decir, haciendo que sean "de suyo" y actúen desde lo que de suyo son»⁴⁰. Que en el hombre queda traducido así: como «es el constituyente de mi ser y, por tanto, es el fundamento de la *plenitud* de la

38 HD, p. 170.

39 EDR, p. 327.

40 HD, p. 177.

vida, en todo su ser... Dios es así fundamento de la vida en una triple forma: como Autor, Dios hace que yo me haga a mí mismo, sea *yo mismo*, como Actor, Dios es el *trazado* de mi vida y de mi historia; como Agente, Dios hace que yo ejecute. Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones»⁴¹. Distinto desde la intimidad, desde dentro, en el interior. Como el manantial que inicia el curso del río, permaneciendo a todo lo largo del río, dándole un ímpetu y señalándole el camino. Pero el hombre *no* es Dios aunque sea en Dios.

En vistas a lo que intentamos estudiar, Zubiri —con su precisión acostumbrada— justifica la positividad de este «no» en el hombre respecto a Dios. El no-ser lo otro que yo, ahora no-ser Dios, supone un dar de sí absoluta y radicalmente diferente. La diferencia entre lo pleno y lo indigente está en el «no» que constituye lo humano y todo lo «no»-divino, en general. El «no» es la positividad que diferencia lo humano de lo divino. «Porque este “no”, según el cual Yo no soy Dios, este “no” es precisamente uno de los momentos intrínsecos y formales de la constitución mía, de mi Yo, por Dios mismo. Es decir, no ser Dios es una manera formal de estar en Dios. Es un momento activo. El “no” es precisamente la donación de su realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios»⁴².

4. POSIBILIDADES ESPECULATIVAS

Lo idéntico es lo simple, lo diferente es lo compuesto. Lo simple es absoluta unidad sin posibilidad alguna de escisión. Lo compuesto es lo radicalmente escindido, lo que en la raíz se presenta «partido». Aceptando, sin duda alguna, que lo real —o lo que es— es intrínsecamente dinámico. Mas quizá por diversos motivos. Lo compuesto está ópticamente determinado al fin: no tiene más reme-

41 *HD*, p. 161.

42 *HD*, p. 353.

dio que hacerse —en aquello que, amén de mantenerse en el ser, tiene esa posibilidad, el ser humano—, porque está por-hacer; y, además, ha de hacerse según su proyecto, ya que no está determinado en su camino —indeterminadamente determinado—. Lo simple —absolutamente absoluto— carece de determinación, al ser ya lo que debe ser. La plena plenitud se entiende y se quiere. Además entiende a lo otro por cuanto lo otro es a causa de este primer ser. Lo diferente no es lo idéntico. El dinamismo de lo diferente no es el de lo idéntico. No puede ser que lo hecho —no como término de un proceso, sino como absoluta completud esencial— sea dinámico en el mismo sentido que lo por-hacer.

Mas lo por-hacer está ineludiblemente emplazado a dejar de ser. La muerte nos marca desde el principio en el modo de espera en el horizonte temporal. Nos moriremos. O sea, que nuestra plenitud —limitada en cuanto plenitud— aparece con la otra limitación que es poseer una «fecha de caducidad» indeterminada, aunque cierta. Sin contar con la limitación presente en el dinamismo, pues nadie puede contar totalmente consigo mismo, ni —sobre todo— con su circunstancia en la realización de su proyecto. La circunstancia marca constantemente nuestro devenir vital e histórico. No sólo negativamente, claro. Si fuéramos habitantes de Sarajevo o nacidos en Etiopía... Si un proyectil se cruza en nuestro camino o si hubiéramos sido objeto de un experimento con sustancias radiactivas... Si nuestra empresa se va a la quiebra o si vemos demasiada televisión... El entorno es capaz, en muchos casos, de seccionar todas las expectativas. De otra forma, nosotros, que tenemos que hacernos en libertad según nuestro proyecto, somos capaces de des-hacernos. Sin contar con el des-hacer último de la muerte. Si se nos permite, aparecemos marcados fundamentalmente por la negatividad, somos compuestos-diferentes.

Mas con una negatividad más radical que la que podría afirmarse —en plan aristotélico— desde la materialidad que nos compone. Porque más que «limitados porque materiales» somos «materiales porque limitados» o, mejor, limitados-en-materialidad. Porque

somos plenamente constituidos en privación de absoluta plenitud. Con palabras de Tomás de Aquino, nuestro acto de ser aparece marcado por el no-ser. Nuestra realidad constitutiva está positivamente señalada por la negación, por el «no» —que diría Zubiri—. El ser soporta el no-ser, la realidad soporta el no. Lo diferente estaría constituido desde la positividad de lo negativo «operando» en la positividad de lo positivo. En lo diferente tendríamos, en consecuencia, la constitutiva presencia de la nada. Cuya primera virtualidad sería la limitación de la plenitud propia del ser, la diferenciación de lo plenamente pleno. Pero que no acabaría ahí su poder. La vida, al fin, sería un constante sobreponerse a esta negatividad. O un constante dejarse caer en esa negatividad. Aparece la dialéctica vital del ser limitado como la tensión entre esos dos polos que lo constituyen. Podemos hacernos o podemos des-hacernos. Podemos llenarnos o podemos vaciarnos. Podemos construimos o podemos destruirnos. Y destruir a los demás.

De aquí que las «posibilidades especulativas» han de pasar por el pensar del modo de la incidencia del «no» en la raíz de lo que existe. ¿Cómo incide y se estructura la nada con el acto de ser? ¿Cómo entender la nada como positividad? ¿Qué sentido tiene hablar de la virtualidad de la nada en el ser, de su capacidad? Y todo esto desde la evidente y continua comprobación de la positividad de lo negativo.

JOSÉ CERCÓS SOTO

I. B. «Diego de Guzmán y Quesada»
(Huelva)