

FRAGMENTOS PARA UNA ERÓTICA FILOSÓFICA DE INSPIRACIÓN ZUBIRIANA

BOSCO CORRALES TRILLO

Abstract

This article vindicates the creation of a systematic philosophical study of love, which should have a metaphysics of love as its foundation. The rationale for such a proposal is the hypothesis of love as the ultimate principle of reality and as such, the privileged key for its interpretation. The inspiration comes from Xavier Zubiri's philosophy. The author presents several contributions from the history of philosophy as building stones for the construction of his proposal.

Este artículo reivindica la creación de un estudio filosófico sistemático del amor, fundamentado sobre una metafísica del amor. La razón de ser de esta propuesta es la hipótesis de que el amor es el principio último de la realidad y, como tal, su clave interpretativa por excelencia. El autor presenta varios planteamientos sacados de la historia de la filosofía y las propone como piezas para la construcción de su proyecto.

La pretensión de este artículo es romper una lanza en favor de una “erótica filosófica” o “filosofía del amor”. Me mueve a ello la convicción, madurada progresivamente durante los últimos años, de que el amor, en sus diversas facetas, no sólo es una realidad de primera importancia en la vida de cada uno, sino que constituye la clave hermenéutica por excelencia para la comprensión de la realidad en su totalidad. Esta convicción, compartida por algunos filósofos, es por supuesto discutible y precisamente por ello, me dispongo a discutirla.

En primer lugar, explicaré lo que entiendo por “erótica filosófica”. En segundo lugar, expondré las razones por las que ésta debe fundarse en una metafísica del amor. Por último -y esta sería la parte principal del presente escrito- ofreceré algunos elementos de dicha metafísica del amor, entresacados del pensamiento de distintos filósofos a lo largo de la historia y presentados a modos de fragmentos, que podrían ser utilizados para su ulterior sistematización.

1. La erótica filosófica

Por “erótica filosófica” entiendo el estudio filosófico sistemático sobre el amor. Al resaltar aquí su importancia y urgencia, retomo la temática abordada ya en otro artículo¹, en el que manifestaba mi asombro, no exento de malestar, por el hecho de que ciertos ámbitos de la realidad, como el cosmos o como el conocimiento, por ejemplo, tengan sus propios tratados de filosofía con escritura de propiedad y reconocimiento unánime de la comunidad filosófica, mientras que el amor tiene que conformarse con estudios adjuntos y secundones, con un lugar casi accesorio dentro de los tratados clásicos como la antropología filosófica o la filosofía moral. ¿Por qué no elaborar una “amorología” junto la cosmología o a la epistemología? Más aún, sería conveniente situarla por debajo –como fundamento- de la ontología, ya que, a mi modo de ver, el

¹ Bosco Corrales, “La noción metafísica de ‘amor’: nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review* 12 (2010-2012): 5-17, http://zubiri.org/general/xzreview/2012/corrales_2012.pdf.

amor tiene tanto derecho o más que el ser a desempeñar la labor de principio último de la realidad.²

La erótica filosófica siempre ha existido, como veremos más adelante al recorrer el pensamiento de varios filósofos y teólogos, pero es menester sacarla a la luz y sistematizarla. Dicho sistema debería, a mi juicio, tener una metafísica del amor como fundamento, en la que el amor es estudiado como principio trascendental de la realidad, esto es, que afecta la realidad en cuanto tal. Quizá este estudio descubriría que no sólo se trata de un principio trascendental, sino del principio trascendental y último de la realidad. Pero esto es una hipótesis que no vamos a discutir aquí, sino que me limitaré a señalar la existencia de la erótica filosófica en la historia de la filosofía, a subrayar su importancia y a enfocarla desde una perspectiva zubiriana. Una filosofía del amor de inspiración inspirada en Zubiri, no puede sino hundir sus raíces en el orden trascendental, como decía, que es el orden de la realidad en cuanto tal y el orden del fundamento de la misma.

Me disculpo por el atrevimiento de enunciar proposiciones metafísicas de máximo calibre en pleno siglo XXI y con la que está cayendo. Con las crisis económicas, las guerras, las injusticias, los rápidos cambios sociales, etc., tiene uno la sensación de estar ruborizándose al afirmar la filosofía primera como actividad de máxima importancia y urgencia. En este contexto, parece que las éticas aplicadas o la filosofía política sean las únicas ramas de la filosofía que

² Secundo aquí la perspectiva adoptada por Jean-Luc Marion en su libro *The erotic phenomenon* (Chicago: University of Chicago, 2008). Cf. especialmente las páginas 1-10 de la introducción. Marion es probablemente el filósofo contemporáneo más representativo de la afirmación del amor como principio por excelencia (cf. págs. 27-28) y de la necesidad de construir una erótica filosófica (cf. págs. 1-10).

pueden permitirse el lujo de seguir saliendo a la calle sin tener que avergonzarse. Sin embargo, si nos ahorramos el penosísimo esfuerzo de entendernos a nosotros mismo y de entender la realidad en profundidad, para poder dedicarnos de inmediato a cuestiones más urgentes, corremos el riesgo de pasarnos la vida apagando fuegos que se encienden sin cesar por doquier, sin caer en la cuenta de la enorme importancia que tendría conocer el origen de los mismos. Me permito a continuación un pequeño excursus sobre la historia de la metafísica, que ayudará a aquilatar la noción de erótica filosófica que aquí propongo.

En otros tiempos no hubiera sido menester presentar disculpa alguna, ya que las sentencias de orden metafísico no solo no sonaban a exabrupto, sino que constituían el pan cotidiano del filósofo. Desde los albores de la filosofía occidental –mediterránea, para más señas-, los filósofos se han dedicado a buscar el *arjé*, el principio último o primero de todo cuanto existe, el logos de la realidad entera, la razón de ser del universo. Cada filósofo la ha buscó donde mejor creía poder encontrarla: en la *physis*, en el *logos*, en “lo que es”, en las ideas o formas, en el ser en cuanto ser, en Dios... hasta que la filosofía, cansada de no encontrar lo que buscaba, decidió dedicarse a preguntarse si era posible encontrarlo o más bien, si era acaso posible incluso buscarlo. Así, la filosofía moderna, hastiada de navegar durante siglos por el océano inmenso de la metafísica, determinó que era necesario buscar un puerto seguro, en el cual pudiera construir una brújula infalible y así embarcarse en el viaje definitivo de descubrimiento de las indias filosóficas. Sin embargo, la tarea de buscar un puerto seguro fue mucho más ardua de lo previsto y la construcción de la brújula infalible se reveló al cabo imposible, de tal modo que el barco nunca llegó a zarpar. Desde Descartes hasta Kant la respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero pareció cada vez menos prometedora, hasta que nuestro ínclito Hegel, lleno de estupor por el descubrimiento, gritó “¡eureka!” al

encontrar, escrito en su mente con fulgurantes luces de neón, la proposición “la idea es lo absoluto”. Pena que Schopenhauer no estuviera de acuerdo y se enfadara ostensiblemente, soliviantando a Nietzsche, quien, con redoblado enojo, arremetió con furia contra la idea, contagiando a su vez a todos los existencialistas a una, de manera que estos, con ayuda de la fenomenología y sus secuaces, le dieron a la idea hegeliana su merecido, poniéndola en su lugar y quitándole, quizá de una vez por todas, esos aires de gran señora de la filosofía.

Después de aquello parece que a nadie o a casi nadie le quedaron ganas de acometer de nuevo tamaña empresa: la *Ilíada* y *Odisea* en busca del principio último explicador de la realidad en su totalidad. Sin embargo, donde algunos ven el ocaso de la metafísica, otros, a mi juicio más despiertos, alcanzan a vislumbrar un crepúsculo que no termina en la noche de los muertos, sino que anuncia el alba de una metafísica transformada y vigorosa.³ Entre los representantes más sólidos de dicha metafísica encontramos a Xavier Zubiri, filósofo español sobradamente conocido por su metafísica, que no así por ser un adalid del *eros*, precisamente. Sin embargo, varias investigaciones –aunque no muchas-, recientes y no tan recientes, muestran cómo el amor es una de las categorías fundamentales para entender la metafísica zubiriana.⁴ Tales

³ Cf. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona: Anthropos, 1988), 7-9.

⁴ Cf. Frederick D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*, (New York: Sheed & Ward, 1962), 68-80. Blanca Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, (Rialp: Madrid, 1996), 352-355. José Antúnez Cid, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006) 497-620. Bosco Corrales Trillo, “La importancia de la noción metafísica de amor en el pensamiento de Xavier Zubiri” (doctoral thesis, Universidad CEU-Cardenal Herrera, 2010), <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=917>.

investigaciones indican claramente que existe en la filosofía y en la teología de Zubiri una verdadera metafísica del amor, aunque más bien tácita y no sistematizada.⁵ Así pues, la filosofía de este autor puede brindarnos un excelente punto de partida para la elaboración de una “erótica filosófica” que empiece por dar cuenta del amor como principio metafísico, como principio último de la realidad. Pero antes de pasar a examinar esta cuestión, aclaremos brevemente el porqué de la expresión “erótica filosófica”.

Los nombres clásicos de los tratados de la filosofía suelen servirse del griego, y *eros*, como veremos, es el término griego que mejor designa lo que en español llamamos “amor”. Es necesario reivindicar el sentido original y auténtico de lo erótico. Reducir el *eros* al conjunto de tendencias sexuales de la persona es perpetrar una injusta sinécdoque, asignándole a la especie el nombre del género y cometiendo así una reducción que debe ser enmendada. El amor sexual es una especie de amor, pero no es sinónimo de amor en general. En cambio, *eros*, como veremos, es simplemente amor y por ello puede ser aplicado a todas las especies de éste sin que sea válido identificarlo con ninguna de ellas en exclusiva. En consecuencia, la erótica filosófica no es sino filosofía del amor. Ahora bien, ¿por qué empezar la erótica filosófica por la metafísica?

2. ¿Por qué de carácter metafísico?

⁵ Además de los estudios appena citados, conviene traer a colación también a Guillerma Díaz Muñoz, que ha realizado sendos doctorados en filosofía y teología sobre los escritos de Zubiri, amén de otros trabajos de investigación, y quien afirma que es posible una relectura de la metafísica madura de Zubiri desde la “ontología del agápe” expuesta por el filósofo en “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Cf. Guillerma Díaz Muñoz, *La teología del misterio en Zubiri* (Barcelona: Herder, 2008), p. 76, nota 57.

Considero que la erótica filosófica debe estar fundamentada en una metafísica del amor, en primer lugar, por las nociones de filosofía y metafísica que aquí manejo. Si entendemos la filosofía como la actitud de quien busca una sabiduría última y radical acerca de la vida y de las cosas, materialmente la filosofía no es otra cosa que metafísica.⁶ Así, la erótica filosófica es, primordialmente, metafísica del amor: la indagación sobre la estructura última y radical del amor. En segundo lugar, por el propio significado del término “amor”. El amor se dice de muchas maneras y ello hace necesario encontrar el sentido principal de dicha analogía. ¿Qué es el amor? Es un sentimiento, una pasión, un deseo, un acto de la voluntad, un modo de relación, etc. Sí, el amor es todo eso y más, pues el amor se dice de muchas maneras. Pero, ¿cuál es el *analogatus princeps*, el significado principal por el cual cobran sentido todos los demás?

En el escrito “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”⁷, Zubiri nos proporciona una respuesta tan sorprendente como genial. Comentando la teología de los Padres Griegos afirma que para ellos, a diferencia de lo que sucede con los latinos, el amor, antes que un sentimiento e incluso antes que un acto de la voluntad, es “una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades”⁸.

⁶ Cf. Xavier Zubiri, *The Fundamental Problems of Western Metaphysics* (Lanham: University Press of America, 2010), 10. Zubiri identifica aquí “materialmente” filosofía y metafísica, mientras que las distingue “formalmente” (Cito la versión inglesa por hallarme en Guam, desprovisto del original en español).

⁷ Este estudio se encuentra en Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, 9ª ed.), 455–542.

⁸ *Ibid.* 464.

Estamos acostumbrados a tratar el amor como una cuestión psicológica, poética, artística o incluso biológica. Por ello sorprende encontrar aquí la cuestión amorosa tratada como una cuestión fundamentalmente metafísica: el amor conceptualizado como principio trascendental, pues afecta a la realidad en cuanto tal, no a la realidad afectiva, a la realidad moral ni a cualquier otro ámbito de la realidad. Pero no se trata simplemente de una dimensión entre otras, sino que, continua Zubiri, el amor es “el fondo metafísico de toda actividad”⁹. Además, resulta que para este filósofo la realidad entera es precisamente eso, actividad. De hecho, el amor del que habla aquí Zubiri, es el principio que articula y fundamenta toda su metafísica de madurez, si bien de manera implícita. Así pues, el amor, para Zubiri, no es tan sólo “una” dimensión metafísica, sino “el” dinamismo trascendental en el que está fundada la realidad entera.¹⁰

Obviamente, el que Zubiri entienda el amor como principio trascendental, se debe al horizonte cristiano en el que se plantea la cuestión. Dios, fundamento último de la realidad para Zubiri, es amor, según el cristianismo. Efectivamente, el amor constituye la categoría cristiana por excelencia, ya que no hay ninguna realidad que defina mejor el cristianismo. Cristo resume

⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 458.

¹⁰ Esta es la conclusión central de mi tesis doctoral. Cf. Bosco Corrales Trillo, “La importancia de la noción metafísica de amor en el pensamiento de Xavier Zubiri” (doctoral thesis, Universidad CEU-Cardenal Herrera, 2010), <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=917>. Para una versión más breve del argumento, cf. Bosco Corrales, “La noción metafísica de ‘amor’: nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review* 12 (2010-2012): 5-17, http://zubiri.org/general/xzreview/2012/corrales_2012.pdf.

la Escritura entera en el amor a Dios y al prójimo (cf. Mt 22, 37). Él mismo resume su enseñanza en la frase: “Este es mi mandamiento: amaos” (Jn 15, 12). Sus discípulos definen a Dios como amor (1Jn 4, 8). Si hubiera que precisar, pues, el contenido del cristianismo en una palabra, ésta no podría ser otra que amor. Ahora bien, nada más lejos de lo ñoño y de lo cursi que el amor del que aquí se trata.

Si Zubiri entiende el amor como principio trascendental, fundamento de la realidad en cuanto tal, es porque su reflexión parte de la interpretación patristica de la afirmación neotestamentaria “Dios es amor”. Según Zubiri, la teología patristica griega entendió esta afirmación no como vaga metáfora, ni como atributo moral de Dios, sino como definición estrictamente metafísica del ser de Dios.¹¹ Decir que Dios es amor no significa, por tanto, solamente que Dios ama siempre y totalmente, pues eso sería entender el amor como un acto de la voluntad divina. Tampoco significa que Dios es tan amoroso, tan cariñoso con sus criaturas, tan sumamente bondadoso que podríamos darle el calificativo de amor; eso sería una metáfora. Lo que decimos con esa expresión es lo que su sentido literal expresa: que el ser divino consiste en ser amor. En Dios, ser y amor se identifican. Esto implica toda una redefinición del concepto de “ser” no como algo estático e inmutable, sino como una unidad dinámica o un dinamismo unificante y unitivo. Esta explicación la llevará a cabo Zubiri en su curso sobre “La estructura dinámica de la realidad”.¹² De lo dicho aquí se desprende que el amor es el fundamento último de la realidad y principio trascendental de todo cuanto existe. Según Zubiri, de acuerdo con la

¹¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 464.

¹² Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, 1989).

patrística griega y la revelación cristiana en general, el ser de Dios es amor y consecutivamente, el ser finito en general y el hombre en particular, son amor.¹³

Como decía, el horizonte cristiano en el que venimos planteando hasta aquí la cuestión del amor es más que evidente. Sin embargo, a mi juicio, el cristianismo, en este punto, no hace sino recoger y subrayar algo que pertenece al patrimonio humano en general, al hombre como tal, al margen de que sea o no cristiano. Muestra de ello es la metafísica del amor que encontramos por doquier a lo largo de toda la historia de la filosofía. El concepto de amor como dinamismo metafísico previo a todas las manifestaciones existenciales y fenoménicas del amor, no es exclusivo de los Padres Griegos, ni siquiera del cristianismo, sino que es un lugar común de la filosofía. Vamos a repasar a continuación ciertas notas definitorias de esta noción metafísica de amor tal y como se presentan en algunos filósofos. Son sólo algunas teselas seleccionadas de entre las muchas que componen el gran mosaico del amor en la historia de la filosofía. Sería interesante recogerlas todas y sintetizarlos adecuadamente de modo sistemático en una erótica filosófica; de momento, me conformo con presentar, sin pretensión alguna de exhaustividad, simples fragmentos para una metafísica del amor.

3. Fragmentos para una erótica filosófica de carácter metafísico

La noción de amor como realidad metafísica y principio trascendental es tan antigua como la propia filosofía en occidente, la cual, insisto, es de origen mediterráneo –quizá no sea éste un matiz del todo irrelevante-. Ya Empédocles de Agrigento consideraba al amor y al odio como las fuerzas responsables del movimiento del cosmos, causantes respectivamente de la

¹³ Ibid. 483.

unión y separación de los elementos.¹⁴ El amor hace que los elementos se unan, dando lugar a las cosas y formando, en última instancia, una unidad compacta denominada Uno o Esfera. Por el contrario, el odio separa los elementos provocando así la corrupción.¹⁵ Podríamos concluir, por tanto, que para Empédocles el amor es el dinamismo trascendental que fundamenta el ser de las cosas.

Platón, en *El Banquete*, nos habla del eros como de una tendencia de todas las cosas a ser en plenitud. El amor –eros-, en el sentido más inmediato del término, es el deseo de aquello de lo que se carece y que se percibe como necesario para ser feliz, para ser en plenitud¹⁶. Algo más adelante, completa esta acepción del amor como deseo de cosas concretas, definiéndolo de una manera más amplia y metafísica: el eros es la tendencia hacia o el deseo de la posesión permanente del bien¹⁷. Esta tendencia es previa a los deseos concretos y se manifiesta en ellos: en el ansia de dinero, el deseo de conservación del cuerpo, el anhelo de conocimiento o el deseo sexual. Más aún, si seguimos leyendo, vemos que Platón aplica el término eros no sólo a los seres humanos, sino también a los animales e incluso a toda la naturaleza.¹⁸ El amor es un dinamismo ontológicamente anterior al deseo humano, es una fuerza cósmica común a todos los seres, una tendencia metafísica de todas las cosas a ser en plenitud. Las cosas no tienen, propiamente hablando, deseo. Por eso, hay que entender el eros platónico como una tendencia a

¹⁴ Probablemente, Empédocles usó el término *filía* o *filotés* y no *eros*, pero, en cualquier caso, se refería al amor en general.

¹⁵ Cf. Empédocles, *Sobre la naturaleza*, fragmentos 22 y 26.

¹⁶ Cfr. Platón, *El Banquete*, 200e.

¹⁷ Cfr. *ibid.* 205d1-2, 206a11-12.

¹⁸ Cfr. *ibid.* 207d1-2.

la plenitud, intrínseca a todo ser, que en el hombre se manifiesta fundamentalmente como deseo. Es algo más profundo que el deseo, es una fuerza que saca a todo ser fuera de sí mismo para ir hacia el bien supremo, hacia la plenitud ontológica. Es una fuerza que afecta íntimamente al ser en cuanto ser; un dinamismo, que en terminología tomista, llamaríamos trascendental, por tanto.

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

Plotino recoge el concepto platónico de *éros* y lo enriquece con su propia aportación¹⁹, considerándolo la fuerza que impulsa la ascensión del alma humana hacia el Uno. Todo procede

¹⁹ Plotino dedica un tratado completo de sus *Enéadas* –enéada 3, tratado 5- a explicar qué es el amor. Allí expone su pensamiento acerca del *eros* como una realidad metafísica. También

del Uno por emanación y todo vuelve a él por amor. Se trata de un impulso que viene tanto de fuera como de dentro del hombre. De fuera, porque en el estado de «caída» en el mundo material, el alma se encuentra separada de Dios, que está fuera de ella; de dentro, porque en realidad hay una presencia de Dios en lo más profundo del alma humana, de tal manera que en la contemplación introspectiva ésta se ve a sí misma como idéntica con Dios. El eros es un principio innato en el alma, que proviene de Dios y la lleva a amarlo y a desear la unión con Él.²⁰ El amor es, pues, un dinamismo metafísico que lleva al hombre fuera de sí, pero lo hace desde dentro de él. Esta fuerza intrínseca al alma humana que la lleva a salir fuera de sí hacia el Uno, que es Dios, culmina en la unión con él. Así, tenemos que el eros no es sólo un dinamismo de éxtasis sino también de unión, es una fuerza extática y unitiva. En virtud de esta unión extática del alma con Dios, aquella es transformada en Dios, divinizada. Así pues, recopilando todas las notas mencionadas, podemos decir que en la doctrina plotiniana la noción metafísica de amor es una fuerza extática intrínseca al ser del hombre, que lo lleva fuera de sí a unirse con Dios, que es el Uno y el Bien, transformándolo esencialmente en Dios. Podríamos entrar en la cuestión de si esta unión respeta o no la individualidad del alma humana, lo cual sería muy interesante, pero nos introduciría de lleno en la discusión acerca de si la doctrina plotiniana de la emanación es panteísta o no y en qué medida, algo que estaría fuera de lugar en este artículo. Sigamos adelante.

No es de extrañar que algunos Padres griegos, deudores en parte del neoplatonismo, adoptaran el término “*éros*” como sinónimo de “*agápe*”. Como se puede comprobar en A

subraya la importancia del amor en el tratado sobre el ascenso del alma que retorna al Uno (cfr. *Enéadas* 1, 3, 2) y en la conclusión de la obra (cfr. 6, 9, 9).

²⁰ Cfr. Plotino, *Eneadas*, 6, 9, 9.

Patristic Greek Lexicon de G. W. H. Lampe, Orígenes, san Gregorio de Nisa, Dionisio el Areopagita y Máximo el Confesor defienden esta sinonimia explícitamente. San Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro, así como de nuevo el Areopagita y Máximo el Confesor, emplean el vocablo “*éros*” para designar el amor de Dios. De modo análogo, san Clemente de Alejandría, Orígenes o san Gregorio de Nisa, entre otros, lo usan para referirse al amor del hombre hacia Dios.²¹ Por supuesto, el uso del término “*éros*” no implica que los Padres lo entiendan de igual modo que Platón o que Plotino, pero no cabe duda de que las tres nociones guardan una estrecha relación a pesar de sus profundas diferencias, como veremos a continuación.

Los Padres –y este sea quizá el núcleo de la aportación de toda la filosofía cristiana a la reflexión metafísica sobre el amor- parten del concepto de Dios como amor. La afirmación «Dios es amor», como decíamos, es entendida por los padres griegos desde un modo rigurosamente metafísico. No se trata de que Eros sea un dios, como en el caso de los escritos de Platón, sino que “Dios es eros”.²² Es algo completamente distinto. Dios, el principio uno y único de todo cuanto existe, es amor y todo es creación de Dios por amor. Esto es esencial, ya que el amor no es ya, primariamente, una fuerza que impulsa a todo a ir hacia Dios, sino que es Dios mismo, que

²¹ Cf. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 550.

²² Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, IV, 12 (PG, 3, 709 ss.) cit. en Raniero Cantalamessa, “Las dos caras del amor: eros y ágape”, en *Zenit*, 25-3-2011, <http://www.zenit.org/es/articulos/predicador-del-papa-las-dos-caras-del-amor-eros-y-agape>. Recomiendo la lectura de este sermón del padre Cantalamessa, en el que el autor reivindica el uso del término “eros” en el discurso cristiano sobre el amor, exponiendo magistralmente las razones que esgrime.

desde dentro de cada ser lo empuja hacia la plenitud, muy especialmente en el caso del hombre. Es importante indicar aquí que, a diferencia de la emanación plotiniana, la creación es un acto libre de Dios y no un movimiento necesario, como libre es también el movimiento de retorno hacia Dios por parte del hombre. En virtud de la revelación cristiana, la libertad entra a formar parte, como elemento novedoso, de la definición de la noción metafísica de amor.

El propio Benedicto XVI reivindicaba el uso de “eros” para hablar del amor de Dios: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*”.²³ Ciertamente, hay una diferencia fundamental entre *eros* y *ágape*, pero esta diferencia no los convierte en dos realidades distintas y mucho menos, opuestas, sino que se trata de una diferencia dentro de una más profunda unidad: “En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general”.²⁴

Seguiremos esta breve exposición presentando las aportaciones de algunos otros autores cristianos. Y es que, aunque se trata de una noción de amor de raíces griegas y en particular platónicas, la reelaboración que el pensamiento cristiano ha hecho de ella es del todo determinante. Hasta el punto que, más que reelaboración, quizá se trate de un concepto nuevo que incorpora elementos de otros ya existentes. La reflexión teológica cristiana ha enriquecido enormemente la noción metafísica de amor, a la vez que, a mi modo de ver, la ha

²³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, no. 9,

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html.

²⁴ *Ibid.* No. 6.

problematizado. ¿En qué sentido? En la medida en que ha introducido el problema de lo sobrenatural. Este es el contexto en el que se inscribe el texto de Zubiri que tomamos como punto de partida: “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Por eso, considero importante aclarar el problematismo de la noción metafísica de amor reelaborada por la reflexión cristiana.

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

Así, no sorprende que, frente a la tradición patrística griega, que asumía el término *éros* y lo consideraba en su primaria dimensión ontológica, haya también corrientes en el mismo cristianismo, que contraponen radicalmente el amor cristiano al amor natural, al que consideran pagano. En el s. XX esta corriente adquirió un peso notable en la reflexión acerca del amor, debido especialmente a la aparición, en los años treinta, de la obra del teólogo y obispo luterano Anders Nygren, titulada *Eros y Ágape*.²⁵ En ella, su autor considera que *éros* y *agápe* caracterizan dos formas de vida irreconciliables entre sí.

²⁵ El original sueco es de principios de los años treinta. En español cf. Anders Nygren, *Eros y Agape. La noción cristiana de amor y sus transformaciones* (Sagitario: 1969).

No obstante la influencia de este escrito de Nygren en el pensamiento contemporáneo, Zubiri se aleja decididamente de él en “El ser sobrenatural...”, reflejando la misma concepción unitaria del amor que encontramos en los Padres griegos y en Benedicto XVI, que es la más genuinamente cristiana. Allí afirma lo que sigue: «Claro está, vamos a verlo en seguida, hay una diferencia profunda, y hasta casi una oposición, entre *agápe* y *éros*. Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad. Por esto es preferible emplear en la traducción el término genérico de *amor*».²⁶ Y esta dimensión ontológica común a la que hace referencia Zubiri es el éxtasis, el «fuera de sí»: «Naturalmente, por esta común dimensión por la que *éros* y *agápe* envuelven un "fuera de sí", no se excluyen, por lo menos en los seres finitos. Su unidad dramática es justamente el amor humano». El amor, para Zubiri, es ese dinamismo trascendental que consiste en éxtasis unitivo y que afecta a la realidad en cuanto tal, desde la realidad de Dios hasta la de la última criatura –si bien de manera análoga, por supuesto–.

Este planteamiento del amor como cuestión metafísica, que reconoce la dualidad de amores pero que, lejos de caer en un dualismo radical, busca integrarlos en la realidad humana, es precisamente el del filósofo y teólogo cristiano quizá más influyente en la reflexión zubiriana sobre el amor: san Agustín. Para el obispo de Hipona, el amor es una única realidad con múltiples facetas, por lo cual los vocablos “*caritas*” (en griego: *agápe*) y “*amor*” (en griego: *éros*) pueden utilizarse indistintamente. Veámoslo en el siguiente texto de *La ciudad de Dios*: “He dicho esto porque algunos piensan que una cosa es la dilección o caridad, y otra el amor, pues dicen que la dilección debe tomarse en buen sentido y el amor en malo; sin embargo, es

²⁶ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, 9ª ed.), 464.

innegable que ni los autores profanos han usado de esta distinción; (...) [por eso] fue necesario manifestar cómo las Escrituras de nuestra santa religión, cuya autoridad anteponemos a otra cualquiera literatura o ciencia, no constituyen diferencia entre el amor y la dilección o caridad, porque ya hemos demostrado cómo también el amor se dice en buen sentido”.²⁷

San Agustín está proponiendo aquí una analogía que no es sólo lingüística, como vemos, sino ontológica. *Éros* y *ágápe* no sólo se dicen del mismo modo, sino que son la misma realidad, el amor, que puede ser analizado en sus distintas facetas. Hay un pasaje de las *Confesiones* que corrobora esta unidad, declarando que, implícitamente, el amor a Dios integra en sí todos los demás tipos de amor. En realidad, siempre que amamos algo, lo que amamos en última instancia es a Dios, bien supremo. El autor de las *Confesiones* revela que él mismo, en su juventud, se lanzaba apasionadamente sobre las realidades naturales como si en ellas fuera a encontrar la felicidad, pero en realidad, al entregarse a estas realidades, a quien buscaba, sin saberlo, era a Dios: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste”.²⁸

Así pues, la *caritas*, que no es otra cosa que *amor* a Dios según Dios mismo, afecta a lo más profundo de los dinamismos humanos haciendo que tendamos inexorablemente hacia Dios, lo cual se manifiesta en la inquietud del corazón, que sólo puede serenarse en la plena

²⁷ San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, libro 14, cap. 7, párrafo 2. Para el original en latín cf. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (París: Bibliothecae Cleri Universae, 1853), tomo 41, p. 410.

²⁸ San Agustín de Hipona, *Confesiones*, libro 10, cap. 27, párrafo 38.

satisfacción de sus anhelos en Dios.²⁹ La integración de *éros* y *agápe* difícilmente podría articularse de manera más lograda.

Ahora bien, la integración no significa ausencia de una profunda tensión entre los distintos tipos de amor. En *La ciudad de Dios*, san Agustín manifiesta con toda claridad la oposición que existe entre estos dos amores aun cuando se dé entre ellos una unidad fundamental. Por la caridad –amor según Dios- el hombre ama a Dios hasta el desprecio de sí, mientras que por la concupiscencia –amor desordenado-, se ama el hombre a sí mismo hasta el desprecio de Dios.³⁰ Desde luego, la unidad de estos dos amores en la vida del hombre no puede ser sino «dramática», como decía Zubiri. Pero, lo que distingue a estos dos amores, como vemos, no es su estructura metafísica, sino el objeto de los mismos. El amor es uno, es un dinamismo de éxtasis y de unión, sólo que puede realizarse de manera ordenada o desordenada. La oposición *caritas-cupiditas* dentro de una realidad fundamental común –*amor* o *éros*-, ilustra la complejidad de la integración de *agápe* y *éros*.

Lo que más interesa resaltar de la idea agustiniana de amor es el hecho de que, si bien Agustín trata el amor principalmente desde un punto de vista volitivo y afectivo, por otro lado, al hablar de la inquietud del corazón,³¹ alude claramente a un dinamismo de orden trascendental subyacente al orden de las facultades, como sucede con las nociones de Platón, Plotino y los Padres griegos. Se trata de un dinamismo intrínseco al ser del hombre anterior a los actos de la

²⁹ Cf. *Ibid.* libro 1, cap. 1, párrafo 1.

³⁰ San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, libro 14, cap. 28.

³¹ “Nos has hecho [,Señor,] para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti”. *Confesiones*, libro 1, cap. 1, párrafo 1.

voluntad o de cualquier facultad. Me refiero a que, según S. Agustín, hay en el ser humano una inquietud radical que lo hace estar en perpetuo éxtasis, saliendo de sí mismo, hasta que descanse en Dios. No es sólo un dinamismo extático, un «salir fuera de sí» pero sin rumbo determinado, sino que es un éxtasis dirigido a ser feliz, y a serlo amando a Dios, sumo bien y reposando en la unión con él. Al mismo tiempo, como también declara en las *Confesiones*, ese «salir fuera de sí mismo» para ir a Dios es, en realidad, un entrar dentro de sí mismo, para llegar a un principio más íntimo que lo más íntimo mío,³² que es Dios. Este planteamiento es, a mi modo de ver, el hilo conductor del entero argumento de *El hombre y Dios* de Zubiri.³³

No podemos dejar de considerar la doctrina sobre el amor del Pseudo-Dionisio, a quien ya hemos mencionado brevemente, ya que es uno de los principales representantes del uso del término *éros* para la teología cristiana. En su obra *Los nombres divinos*, llama a Dios tanto *éros* como *agápe*, argumentando que en base la traducción de san Ignacio de Antioquía de la frase paulina “*Meus amor crucifixus est*”, ambos términos son equivalentes.³⁴ Para el Areopagita, Dios es eros. Este eros consiste esencialmente en éxtasis: “el amante es sacado fuera de sí y centra su ser en el objeto de su amor. El amor es extático porque es unitivo: el amante es unido al amado, que es para él una manifestación de la belleza. Porque el amor es ‘un poder que une y entrelaza y tiene como efecto una fusión indisoluble con lo bello y lo bueno’ (*Los nombres divinos* IV. 12:

³² Cf. San Agustín de Hipona, *Confesiones*, libro 3, cap. 6, párrafo 11.

³³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988).

³⁴ Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (París: Bibliothecae Cleri Universae, 1853), tomo 122, p.1135.

709C)”.³⁵ En el hombre, es un éxtasis que se padece como resultado del amor de Dios que lo cautiva y lo pone en «tensión teologal», podríamos decir, empleando una expresión zubiriana. Pero el amor (eros) es, para el Pseudo-Dionisio, ante todo, el ser de Dios que se difunde. El ser de Dios es extático, bondad que se difunde, que desborda por razón de su plenitud. Todo proviene del éxtasis del ser de Dios y todo vuelve a él por éxtasis amoroso.³⁶

Por tanto, también aquí el amor es un dinamismo transcendental, que afecta al ser en cuanto ser y que consiste en éxtasis unitivo. En el caso del hombre, el amor tiene dos aspectos: el éxtasis de Dios que constituye el ser del hombre y el éxtasis del hombre que lo lleva a Dios. En este caso, sin embargo, no hay panteísmo como en el neoplatonismo de Plotino –aunque también el de este último habría de ser matizado–, ya que la presencia de Dios en el hombre no es por emanación o simple prolongación del ser, sino por un acto creador que produce un ser otro que sí mismo. Continúa el Areopagita: «Pues el amor produce el éxtasis, ya que no deja ser amantes de sí mismos sino de los amados. Por lo que el gran Pablo, capturado por el amor divino y participante de su fuerza extática, dice con palabra divina: “vivo yo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí”; como verdadero amante y padeciendo el éxtasis, como el mismo dice, en Dios, vive no su misma vida, sino la vida de su amado por ser supremamente amable».³⁷

Estamos, pues, de nuevo, ante un dinamismo anterior a las facultades del hombre: es un éxtasis en el que el hombre se encuentra inmerso y al que responde con sus facultades. El amor

³⁵ Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (Wilton: Morehouse-Barlow, 1989), 94-95. La traducción es mía.

³⁶ Cf. *Ibid.*

³⁷ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 1136.

es un arrebató que el hombre experimenta hacia Dios y que lo saca inexorablemente fuera de sí. Ahora bien, no debe entenderse como una fuerza ciega que lleva a la unión con Dios de manera necesaria, ya que, aunque el hombre padece sin buscarlo este dinamismo, su éxtasis no le lleva a la unión con Dios sin el concurso de su libertad. Por otro lado, no se trata de una fuerza extrínseca, sino que este dinamismo es constitutivo de su ser, por razón de que su ser es producto precisamente del éxtasis divino.

La escuela de San Víctor subraya con gran vehemencia la fuerza extática en la que consiste el amor, hasta tal punto que, Ricardo de San Víctor escribe un breve tratado nada menos que sobre la violencia de la caridad. El amor es, en el hombre, una respuesta a otro amor primero, al éxtasis de Dios, pero una respuesta libre. El título de la obra, *De los cuatro grados de la violencia de la caridad*,³⁸ denota una dualidad paradójica, que no dualismo, en la naturaleza del amor humano: por un lado es caridad y por tanto, amor de donación libre, un salir de sí mismo por pura liberalidad; por otro, es una violencia, un dinamismo anterior a la libertad y a la voluntad del hombre que saca a éste forzosamente de sí mismo. Y es que el amor humano no deja de ser, como decíamos antes con expresión de Zubiri, la «unidad dramática» de éros y agápe. El texto dice así: «El primer grado de la violencia es cuando el alma no puede resistir su deseo; el segundo grado es cuando no puede olvidarlo; el tercer grado es cuando no puede gustar otro; el cuarto y último, cuando no se sacia nunca en él».³⁹ Habla de la caridad, del amor de entrega libre a Dios, en unos términos que recuerdan poderosamente el enamoramiento humano y al éros platónico tal y como aparece en *El Banquete*.

³⁸ MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, tomo 196, 1207-1224.

³⁹ *Ibid.* 1213.

Otro autor obligado en cuestiones de la metafísica del amor, máxime tratándose de influencias en el pensamiento de Xavier Zubiri, es Sto. Tomás. Tiene especial interés para nuestro tema el comentario del aquinate a *Los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio. El estudio de la obra del Areopagita le proporciona la idea de un dinamismo amoroso intrínseco a toda la creación. De este modo, pasa de una perspectiva más bien psicológica, en la que se mueven, a mi juicio, tanto S. Agustín como la escuela de S. Víctor, a una concepción más completa y metafísica del amor. Sto. Tomás comenta la importancia de los cuatro tipos de relaciones amorosas que describe el Areopagita: conversión –el amor de lo menor a lo superior-, comunicación –entre iguales-, providencia –de lo superior a lo menor- y posesión –cada cosa a sí misma-. Lo esencial de esta distinción es que las relaciones se hallan regidas por principios ontológicos. Es la misma ontología de las cosas la que explica su dinamismo amoroso. Y este dinamismo de conversión, de comunicación, de providencia y de posesión está dirigido todo él por el amor divino, para hacer penetrar al hombre en lo profundo de su amor. Esto lleva a Sto. Tomás a afirmar un dinamismo amoroso en la realidad entera, de tal modo que todas las cosas convergen, por deseo, en Dios.⁴⁰

Lo que tiene de particular el amor del hombre a Dios, es que se trata de un amor libre y de reciprocidad. La caridad es amistad con Dios, es decir, benevolencia recíproca, amor de donación y entrega personal recíproca. Para esta amistad es necesario que se dé una igualdad ontológica, que es la obra transformadora, deificante, de la gracia. El amor es una versión ontológica de todas las cosas al Bien, sólo que el hombre es un ser personal y consecuentemente, también lo es su versión a Dios. Esta versión es, como digo, transformadora. El amor es una fuerza unitiva que asimila a los amantes. En el amor de caridad, el hombre es convertido en Dios

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Comentario a 'Los nombres divinos'*, cap. 4, lectio 9.

–salvando la irreductibilidad personal de cada uno- por la fuerza de ese amor. La unión afectiva no es sólo una cuestión psicológica, como es el caso de la amistad aristotélica, sino una verdadera unión ontológica, lo que Sto. Tomás denomina una «coaptatio affectus» entre el amado y el amante.⁴¹ La doctrina del amor y la amistad en Sto. Tomás es sumamente interesante, pero basten aquí estas concisas notas para darnos una idea de la naturaleza metafísica del amor.⁴²

Pasemos ahora, sin más preámbulo, a la filosofía contemporánea. Me permito recordar que no pretendo presentar un panorama histórico de la noción metafísica de amor, sino únicamente señalar algunas de las notas definitorias de la noción metafísica de amor que serviría como fundamento de una erótica filosófica. Simplemente, presento dichas notas atribuyéndoselas a sus autores y ordenándolas por orden cronológico –con algunas excepciones- para mayor claridad. Dirigimos nuestra atención ahora a Max Scheler, porque en él se encuentra una idea que, a mi juicio, resulta de interés para el planteamiento del amor como principio trascendental. Se trata de una idea expuesta por el filósofo en su opúsculo titulado *Ordo amoris*, que el propio Zubiri tradujo del original alemán al español.

Max Scheler, al hablar en este escrito del *ethos* de los sujetos, lo describe como el sistema interno de preferencias subjetivas que todos tenemos. Ahora bien, este sistema de preferencias subjetivas está llamado a corresponder a un sistema objetivo de valores que él llama precisamente *ordo amoris*. Este es, al menos, un aspecto del *ordo amoris* scheleriano. Y es que las cosas tienen un valor propio e interno que dicta la intensidad con la que deben ser amadas por el hombre. Este orden o jerarquía de valores depende del valor metafísico de las realidades

⁴¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

⁴² Sobre la importancia del amor en la filosofía y teología de santo Tomás cf. Paul Wadel, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino* (Madrid: Palabra, 2002).

amables. El amor tiene, por tanto, al menos en el joven Scheler, una dimensión ontológica que consiste en el valor objetivo de las cosas, que les confiere la cualidad de amables y las ordena según un rango de «amabilidad» y que afecta al hombre en su interior. Más aún, a decir del autor, ese *ordo amoris* consiste nada menos que en la medida en que Dios ama las cosas.⁴³

De nuevo nos encontramos, desde una perspectiva distinta, con una noción ontológica de amor, estrechamente relacionada con el amor de Dios a las cosas y que afecta de manera extática al hombre en su interioridad. La noción zubiriana de amor difiere mucho de la de Scheler, pero no deja de tener algunos aspectos comunes. Entre ellos, la caracterización del ser humano como un ser constitutivamente amante por razón de sus tendencias, que se halla vertido a las cosas en un movimiento extático que guarda una relación íntima con el amor de Dios. Además, coincide que Zubiri tradujo este texto, al mismo tiempo que impartía el curso «Helenismo y Cristianismo» en la universidad de Madrid, del cual procede, en parte, el contenido de “El ser sobrenatural...” – punto de partida del presente artículo-.

No puede faltar en la introducción a una erótica filosófica de inspiración zubiriana, una alusión, si quiera brevísima, a su maestro Ortega. Mucho podría decirse del tema del amor en la producción filosófica de José Ortega y Gasset, ya que se trata de un asunto muy presente en su obra. Prueba de ello es la compilación de los *Estudios sobre el amor* recogida en el tomo V de sus *Obras Completas*. Pero el amor aparece en muchos otros lugares de su bibliografía como en *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador*, *Para la cultura del amor*, etc. Lo único que pretendo reflejar en estas líneas es que también en Ortega encontramos una noción ontologizante del amor, que participa de la misma tradición filosófica que venimos esbozando y en la que se

⁴³ Cf. Max Scheler, *Muerte y supervivencia*. «*Ordo amoris*» (trad. X. Zubiri) (Madrid: Revista de Occidente, 1934), 108-109.

inscribe también Zubiri. En las primeras líneas de *Meditaciones del Quijote* califica dichos escritos de “ensayos de amor intelectual”⁴⁴, dando a entender que la reflexión, el deseo de saber y entender, no es otra cosa que una manifestación del éros platónico, del deseo de plenitud del ser. Todo ser tiende a la plenitud, a la perfección, y el eros no es otra cosa que el amor a la perfección de lo amado, sea uno mismo o algo otro.⁴⁵

El amor es también algo más profundo que la tendencia a la plenitud: es el principio que une al universo y lo mantiene en conexión, haciendo de la realidad entera “la sinfonía del erotismo universal”.⁴⁶ En «Facciones del amor», uno de los artículos compilados bajo el título *Estudios sobre el amor*, Ortega vuelve a esa noción de eros como dinamismo transcendental del ser que en el hombre se manifiesta como deseo, entre otras cosas, pero que no se identifica con él sino que es su presupuesto metafísico: «Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como la cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien, presupone la existencia de éste»⁴⁷. No se puede hablar más claro del amor como principio transcendental. Se comprende así que Ortega diga: “considero que es la filosofía la ciencia general del amor: dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión”.⁴⁸

Finalmente, por indicar a un actor actual, quisiera añadir un breve apunte sobre la filosofía de Jean-Luc Marion, a quien ya he mencionado al principio de este artículo y que

⁴⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Cátedra, 2010), 43.

⁴⁵ Ibid. 46.

⁴⁶ Ibid. 49.

⁴⁷ José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor* (Madrid: EDAF, 2009), 57.

⁴⁸ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 43.

sostiene con total explicitud la tesis del amor como principio trascendental último y fundante. El amor es, para Marion, la categoría por excelencia, la clave hermenéutica por antonomasia de la realidad. Considera que la pregunta más relevante y más profunda que puede hacerse, la pregunta metafísica primordial, no es la pregunta por el ser, sino por el amor: la cuestión no es “ser o no ser”, sino “¿alguien me ama?”.⁴⁹ Esto es así, sostiene Marion, porque el amor es precisamente la instancia última y absoluta, no fundada en ninguna otra: “The question ‘Does anybody love me?’ (...) introduces me into a horizon in which my status as loved or hated, or in short, my status as lovable, no longer refers to anything but itself”.⁵⁰

Podrían traerse a colación muchos otros autores y obras en esta fragmentaria aproximación a la noción metafísica de amor. Sin embargo, con lo expuesto hasta aquí creo satisfacer suficientemente lo que me proponía, a saber: ofrecer algunas notas esenciales de la noción metafísica de amor que podrían servir como base para una ulterior sistematización de la erótica filosófica.

⁴⁹ Cfr. Jean-Luc Marion, *The Erotic Phenomenon*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp. 20-26.

⁵⁰ *Ibid.* 28.