

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN X. ZUBIRI ¹

1. FIJACIÓN DEL PROBLEMA

En general, la cuestión de la libertad humana, tema muy debatido en otros tiempos, está hoy en franco retroceso. Si exceptuamos su aplicación al ámbito moral y político, buena parte de la reflexión filosófica contemporánea soslaya conscientemente sumergirse en profundidad en una noción que presenta ciertamente un contorno no muy bien definido y es objeto de una gran variedad de matices no siempre susceptibles de conexión. La paradoja es que se hace inexcusable su uso en los más diversos contextos filosóficos hasta el punto de que resulta ser ya un tópico tropezarse con esta vidriosa noción en la literatura filosófica actual sin ninguna advertencia previa, o lo que es peor, sin la necesidad de tener que aclarar, aunque sólo fuera por cortesía, el sentido concreto según el cual se refiere su uso. De ahí algunos ineludibles obstáculos en orden a comprensión y tal vez una de las a veces señaladas «equivocaciones» de la filosofía. A todo ello se suma que, incluso los más interesantes manuales filosóficos no hacen a este respecto más que divulgar, frecuentemente desde una perspectiva histórica, lo que pudieron ser algunas de las afirmaciones más oportunas y geniales entreveradas en el pensamiento de los distintos autores en escena sin vislumbrar una clara línea de continuidad en todas ellas. Lo cual puede ser necesario, pero a todas luces insuficiente.

Pues bien, en medio de este cuando menos insólito panorama, X. Zubiri es el filósofo más próximo a nuestro entorno que parece que despunta vigorosamente en esta cuestión, aunque debido a su peculiar trayectoria intelectual no

¹ Este estudio es fruto de una investigación más amplia y constituye, por tanto, una pequeña parte de lo que ha resultado ser un estudio sobre *Persona y moral en X. Zubiri* (tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca en enero de 2001), llevado a cabo bajo la dirección de A. Pintor-Ramos, la colaboración de la Fundación X. Zubiri y financiado por la Junta de Castilla y León y la Fundación Caja Madrid. A ellos, mi gratitud.

siempre haya sido valorada de igual modo su originalidad filosófica. Más todavía cuando el propio filósofo se ha movido circunstancialmente en terreno fronterizo y ambiguo a propósito de éste (y otros) problemas, pues como es bien sabido, tras algunas breves, aunque relevantes, referencias circunstanciales al tema en sus primeros escritos, el filósofo se ha atrevido a presentar en su primera madurez, cierto que dentro de las exigencias y vicisitudes de un curso oral, la noción de libertad dentro de un más amplio tratamiento sobre la volición en un lenguaje marcadamente clásico y en sintonía temática con la tradición escolástica, lo cual ha dificultado y empañado parcialmente su pensamiento, por no mencionar su misma aproximación a él.

Ahora bien, actualmente disponemos de algunas coordinadas básicas y fiables de acceso a su presuntamente hermética y atípica obra, por lo cual, analizada en su conjunto, y a poco que nos detengamos en ello, es posible ver las cosas en este punto de un modo algo distinto a antaño, puesto que enfocado desde ahora se ve que no se ha tratado tanto de exponer tendenciosamente uno de los temas más clásicos de la filosofía occidental ni de otorgar simplemente validez o invalidez a algo que venía siendo recurrente dentro del ámbito filosófico, cuanto de *replantear* sistemáticamente cada cuestión en liza desde una base anterior y primigenia. Para lo que aquí buscamos, nos explicaremos brevemente en tres premisas esenciales de alcance metodológico que nos ayudarán a un correcto enfoque del problema de la libertad en el pensamiento de Zubiri en esta investigación.

Ante todo, y de modo particular, Zubiri no se ha demorado mucho en mostrar, frente a lo que se venía pensando tiempo atrás, cómo la voluntad —igual que la inteligencia— no viene desde fuera para subsanar una presunta deficiencia que caracteriza a la realidad humana, la inconclusión de sus tendencias, y se convierte en una especie de entidad clausurada y reificada en la conclusión de los actos del querer. En primer lugar, para Zubiri la voluntad es algo que posee un carácter sumamente específico, es *tendente*, y por eso está arraigada plenamente en la constitución de la persona. Ciertamente, no se trata como se ha dicho tradicionalmente de concebir la voluntad *únicamente* como apetito racional (santo Tomás), aunque tampoco como pura determinación (desde alguna interpretación, Duns Escoto) o como actividad espontánea (filosofía contemporánea, por ejemplo, Bergson), porque esos tres aspectos, corregidos en sus matices, no son sino tres dimensiones de un mismo y único acto de volición. Lo que define la volición es, en este sentido, el «querer», pero este verbo posee en español un significado extremadamente amplio, porque el hombre, que se halla ante sus tendencias, sobrepuesto a sí mismo y con un poder de preferencia, no sólo puede querer algo, sino que también se puede querer a sí mismo. Es lo que lleva a su realización. Así, las cosas queridas en orden a su realización son un bien que forma parte integrante del bien plenario que el

hombre quiere. Pero querer es todavía un acto de fruición, de donde resulta que volición es entonces un acto en el que depongo mi fruición en la realidad que quiero. En la unidad intrínseca de estos tres momentos del verbo querer, siempre inseparables, es donde radica ahora lo característico de la volición. Así entendido, la volición es una *dimensión física* de la naturaleza del hombre mediante la cual va construyendo su propia vida personal, su propio carácter. En este sentido, el hombre no sólo tiene que querer, puesto que así lo exigen sus estructuras sentientes y tendentes, sino que además puede querer (ahí está la construcción de su carácter) e incluso quiere poder cultivando hasta el máximo y desde su propia realidad un fuerte dominio de sí mismo. En este *dominio de sí mismo* es donde sale al encuentro precisamente el tema de la *libertad*, o mejor, de los actos o de las acciones libres, porque en realidad la libertad no es en Zubiri, siguiendo el análisis de la volición tendente, una potencia metafísica, ni siquiera un postulado ético, sino una *nota* que se actualiza en todos los actos psíquicos o intelectivos que tengan como referente el carácter de formalidad de realidad (Zubiri dirá en algún momento que es un modo de realizar ciertos actos, pero eso no agota el problema como intentaremos ver al final). Ésta es, pues, la primera premisa, sólo la primera, de la que debemos partir en el enfoque correcto del problema de la libertad de cara a concretar ulteriormente su puesto en el hombre.

Porque, en segundo lugar, y en sentido más amplio, a pesar de que la vía volitiva ha sido desde siempre una fecunda línea de análisis llena de consecuencias y además extensamente tratada por Zubiri, es necesario advertir desde ahora que ella no debería ser considerada más que como una de las dimensiones del problema en cuestión, porque ciertamente, ciñéndonos a los escritos del filósofo, más que de un concepto de libertad, en Zubiri parece evidente que hay que hablar de *varios conceptos de libertad* en el sentido de que no son una sino varias las nociones de libertad que hacen acto de presencia (muchas veces en el significado exacto de la expresión: aparición breve y meramente formal) en sus obras filosóficas, muy tempranamente, dicho sea de paso. La libertad de la voluntad, en ningún caso irrefutable, parece que se torna entonces en *una libertad de la persona humana*, eje central de las distintas dimensiones que califican propiamente al hombre y, por tanto, lugar común que permite engranar intrínsecamente los diferentes modos en que se ha de entender la libertad. Ésta será, pues, la segunda premisa que debemos tener en cuenta como marco general de investigación.

Pero, en tercer lugar, y en sentido estricto, la riqueza semántica de un término, en este caso el de libertad, no puede ser óbice para que filosóficamente se pueda y se deba mostrar su primario fundamento. Todo lo contrario. Dicho un tanto apresuradamente, la pluralidad significativa del concepto de libertad en la obra de Zubiri, tesis absolutamente defendible, debe estar llamada del mismo

modo a ser superada dentro del pensamiento del autor, puesto que no parece corresponderse del todo con los hechos afirmar simplemente que el filósofo utiliza el concepto de libertad en sus distintos sentidos, sino que más allá de este hecho, indudablemente cierto, habrá que examinar si todos esos sentidos no remiten acaso a algo previo, unitario y unívoco como principio fundamentante. Esto es justo lo que nunca se afirma explícitamente cuando se trata este problema desde la obra de Zubiri. Como última premisa de trabajo hemos entendido pues que en una ambiciosa investigación sobre este tema de la libertad se debe *intentar* no sólo hacer patente los distintos usos de un término que inevitablemente traducen distintos aspectos de problemas también distintos, aunque sólo parcialmente, sino *buscar la raíz común de algo que deberá acotarse, radicalmente, como el problema esencial de la libertad.*

Así planteada la cuestión, no resulta difícil ver desplegada ante nuestros ojos una enorme empresa que estaba esperando ser objeto de rigurosa sistematización. Sin embargo, bibliográficamente hay una gran escasez de datos. Lo cual no significa que no estemos ante un tema de gran interés. Lo es, indudablemente, pero en su realización se encuentran adversidades de rango diverso, a veces muy próximas al arranque mismo del problema. Para empezar, las aportaciones de Zubiri son muy variadas y una de las dificultades que apresuradamente asoma está en que nunca se suele aludir a una *estructura* común de referencia para plantear de verdad el problema a la altura filosófica que merecería este asunto igual que ha ocurrido con otros problemas, póngase por caso, el análisis noológico de la inteligencia. Parte de su conceptualización ha obedecido además y circunstancialmente a cuestiones extrínsecas al interés intelectual del propio filósofo y cuando en su momento se necesitó gravemente echar mano de la noción de libertad para subsanar problemas ajenos a la conceptualización de la misma, se hizo muchas veces por vía negativa y dando parcialmente por sobreentendido su sentido, o aludiendo en todo caso tan sólo a uno de sus posibles sentidos. Al fin y al cabo, ya había sido usado este término en importantes hitos de la filosofía occidental con funciones realmente relevantes sobre todo en el campo del conocimiento y de la moral sin que se hubiera necesitado fundamentar *plenamente* su carácter y ubicación intrínseca al propio problema en cuestión. Esto significó que el mismo concepto haya estado sometido en gran medida a las vicisitudes de la filosofía elaborada oportunamente. Sería la libertad el peón de auxilio en medio de una gran encrucijada ². Pero la misma necesidad de acudir a ese concepto exigiría un planteamiento mucho más serio del problema, donde más serio no quiere decir, en principio, ni mejor ni más acer-

2 Un caso llamativo y bien conocido de todos se puede encontrar en la obra de I. Kant. Una nueva interpretación de la obra de Kant desde la centralidad del concepto de libertad puede verse en J. Aleu Benítez, *Filosofía y libertad en Kant* (PPU, 1987).

tado en la solución de algunas cuestiones, sino, por lo menos, más radical y con fundamento previo. Esto es lo que no suele abundar en las alusiones en que suele aparecer el término en los distintos estudios sobre Zubiri.

El tema resulta, por tanto, muy complejo, e incluso es posible dudar de antemano de que los retazos dados por el propio Zubiri puedan ser realmente originales o llevar manifiestamente a alguna solución convincente. Esto, en todo caso, no es algo que podemos anticipar desde ahora, sino que será el propio desarrollo del presente estudio el que irá clarificando esta cuestión. Conviene saber, no obstante, que sean o no originales los hallazgos de Zubiri, lo que parece evidente es que la configuración de su filosofía ofrece posibilidades substanciales para que el concepto de libertad cumpla una función perfectamente delimitada en su género. Sería muy difícil de entender el análisis noológico de la intelección, por ejemplo, sin recurrir de una u otra forma a la noción de libertad. Otro tanto cabe decir de la volición, que, según una estructura similar a la intelectual, se despliega en sus sucesivos momentos del acto de querer mediante el recurso al momento de libertad, aunque ella misma sea más que eso y posea otros momentos intrínsecos. El sentimiento, por último, no es una impronta azarosa que recae sobre el ser humano sin dejar rastro o visos de acercamiento o alejamiento fructivo al carácter de realidad aprehendido en las cosas reales. Por el mismo hecho de aprehender realidad tanto la intelección, como el sentimiento, como la volición dejan al hombre de alguna manera liberado de lo que podía ser una mera afección estímúlica, una simple selección de respuestas más o menos determinadas, etc. Es por todo ello que será verdad que, pese a las dificultades que entraña el desarrollo minucioso de cada punto concreto, un ser inteligente, en el sentido de *inteligencia sentiente*, es completamente inexplicable sin el recurso a la libertad³. Lo cual permite pensar en algo muy curioso. La inteligencia, que siempre ha sido conceptuada como la más excelsa cualidad del ser humano hasta haber sido comparada incluso con la propia cualidad del ser más puro y perfecto de nuestro mundo pensado, encuentra aquí su concomitancia (¿o dependencia?) con el concepto de libertad. No en vano Descartes había dicho, al parecer más pertinentemente, que es por la libertad y no por la inteligencia por lo que el hombre más se parece al ser absoluto⁴. Pero esto por sí sólo no resuelve ningún problema, aunque sí plantea muchos.

Por último, y antes de entrar en el tema, hay que insistir en que una gran parte de la elaboración del problema de la libertad con el que contamos se desarrolla en términos muy clásicos en algunos de sus aspectos, aquellos precisa-

3 Cf. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido* (UPSA, 1991).

4 ¿No ha hablado también Zubiri, en este sentido, del hombre como ser *absoluto*, aunque relativo?

mente más abultados. Es el caso del tratamiento que aparece en *Sobre el sentimiento y la volición*⁵, donde Zubiri afronta directamente esta cuestión desde el punto de vista de la volición. Todas las demás obras que iremos repasando sucesivamente no hacen sino, o bien dar una breve referencia de los diferentes usos en que se acota la noción de libertad en orden a aclarar otros conceptos (es el caso de un escrito de *Naturaleza, historia, Dios*⁶ a propósito de la «religación», y de *Hombre y Dios*⁷ a propósito de la «experiencia de Dios»), o bien a explicar la función de la libertad en un ámbito de problemas de mucho mayor envergadura, a saber, la estructura de la intelección humana (toda la trilogía, *Inteligencia sentiente*⁸). Otros retazos sueltos aparecen en el compendio *Sobre el hombre* a propósito de la volición, de la moral y del desarrollo psicoorgánico, y en *Sobre la esencia*⁹ y *Estructura dinámica de realidad*¹⁰ como «condición metafísica de la realidad», e «innovación», «cuasi-creación» y «éxtasis», respectivamente. A todos ellos nos hemos de referir oportunamente.

2. REFERENCIAS HISTÓRICAS BÁSICAS

Antes de enfrentarnos directamente con los textos de Zubiri respecto al problema de la *libertad*, intentaremos inmediatamente apuntar unas mínimas coordenadas que nos pongan en contacto con lo que ha sido la larga historia filosófica de este concepto en la tradición occidental. Mas como su descripción ha sido presentada desde muy distintos ángulos por los diferentes autores que se han acercado a este concepto, aquí optaremos por uno de ellos sin ningún compromiso ulterior. Lo así formulado tendrá, pues, como único fin ser un aproximativo referente diacrónico de los avatares por los que ha transcurrido un concepto que llega hasta nuestros días cargado de infinidad de significados no siempre justificables, de un poder muchas veces absoluto y por ello cuestionable y peligroso, y

5 X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* (Alianza Editorial, 1992). A partir de ahora, SSV.

6 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios* (Alianza Editorial 1994; 1.ª ed., 1945, en Editora Nacional). A partir de ahora, NHD.

7 X. Zubiri, *Hombre y Dios* (Alianza Editorial 1994; 1.ª ed., 1984). A partir de ahora, HD.

8 Con este título nos referiremos a la trilogía zubiriana: *Inteligencia y Realidad* (Alianza Editorial, 1991; 1.ª ed., 1980); *Inteligencia y Logos* (Alianza Editorial, 1982); *Inteligencia y Razón* (Alianza Editorial, 1983). Citaremos para el conjunto de la obra, IS, y para cada volumen concreto, IRE, IL e IRA, respectivamente.

9 X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Alianza Editorial, 1985; 1.ª ed., 1962). A partir de ahora, SE.

10 X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Alianza Editorial, 1995; 1.ª ed., 1989). A partir de ahora, EDR.

sobre todo de un rastro tremendamente ancho difícilmente invisible. La cuestión será cómo ensamblar todos estos puntos de vista en una sola unidad.

En efecto, si echamos una mirada retrospectiva a la historia filosófica de este concepto, vemos que el término libertad es susceptible de diversos sentidos supeditados siempre tanto al ámbito de aplicación del mismo como a la capacidad (consciente) del hombre de hacer más o menos efectivo ese atributo. Así, la libertad en el mundo griego y romano es la condición en que se halla el hombre libre, *eléutheros* o *liber*, y se caracteriza por la autonomía y autarquía, o autosuficiencia, del Estado a que pertenece y de las que participa. Es lo que se ha llamado *libertad exterior*.

El cristianismo añade al sentido primario de libertad exterior el de *libertad interior*, por el doble motivo fundamental de que el mensaje cristiano se acepta por conversión interior, esto es, por libre decisión, y porque el destino final del creyente (predestinación) es obra conjunta de la voluntad de Dios, omnipotente, y de la cooperación y decisión humanas. En este proceso creciente de interiorización de la libertad, entendida como libre ejercicio de la propia decisión, intervino con anterioridad la filosofía helenista, el estoicismo sobre todo. Apartados por la circunstancia política de la plena participación en la vida ciudadana, y admiradores del ideal del sabio que se retrae hacia su propia vida interior, los estoicos dejan de entender la libertad como autonomía y autarquía política del ciudadano y pasan a entenderla como la autonomía e independencia internas del hombre que persigue el dominio de las pasiones y el ejercicio de una racionalidad, que identifican con el vivir de acuerdo con la naturaleza.

La filosofía escolástica elabora el concepto de libertad interior según los principios del análisis del acto voluntario que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*¹¹, y define (en su época tardía) el libre albedrío como *libertad de indiferencia*, que se explica en un doble sentido: como ausencia de coacción interna a querer una cosa más bien que otra (sentido negativo), y como capacidad de decidirse por una cosa u otra (sentido positivo), o simplemente de decidirse a no obrar. La teoría con que la Escolástica justificó tal capacidad de indiferencia interna es que el bien, motivo de la acción humana, nunca se presenta al hombre como un bien sumo y necesario, sino como bien o valor finito, frente al cual el entendimiento no se siente totalmente obligado y se mantiene indiferente. Por esto Tomás de Aquino define la libertad como el «dictamen libre de la razón»¹².

11 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro III.

12 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. LXXXII, a 1 y 2; LXXXIII, a 1; I-II, q. VI, a 1.

Tras la revolución científica que instaura un modelo mecanicista de universo, la filosofía moderna desarrolla un concepto de *libertad* relacionado con la idea de *necesidad*. Para Descartes, que separa radicalmente el mundo de la necesidad (*res extensa*), del mundo del pensamiento (*res cogitans*), la libertad no es indiferencia ante la fuerza de los motivos internos, como es en los escolásticos, sino la voluntad que se deja llevar por el entendimiento y es, paradójicamente, tanto más libre cuanto más obligada por el entendimiento. Spinoza acentúa aún más este intelectualismo e identifica, como en los estoicos, libertad, razón y naturaleza¹³. En el empirismo domina la idea de que la libertad no está dentro de la voluntad humana, sino fuera, en la conducta: libre es aquel que hace lo que decide hacer, esto es, el que no se siente externamente coaccionado. Y se argumenta que, si la voluntad es una causa, ha de ser necesaria, es decir, ha de hallarse internamente determinada a obrar en un determinado sentido, pero esta necesidad interna no impide que el hombre sea libre si éste puede obrar, en lo tocante al exterior, de acuerdo con las determinaciones de la voluntad¹⁴. Kant no puede por menos de reconocer el problema que supone hablar de libertad en un mundo dominado por la necesidad, y de lo obligado que resulta hacerlo para fundamentar la existencia moral del hombre; a este conflicto se refiere la tercera de las antinomias kantianas¹⁵. En el mundo de la experiencia no hay libertad, porque todo obedece a causas; pero en el plano del pensamiento, nada impide que veamos la libertad como una exigencia de la moralidad, un postulado de la razón práctica¹⁶.

Con la llegada de la edad contemporánea, el interés por aclarar la noción de libertad se desplaza, volviendo a sus orígenes, hacia lo exterior, ya sea aludiendo a un desarrollo abstracto del espíritu libre a lo largo de la *historia*, como en el idealismo alemán, o como un producto o resultado de la transformación de las estructuras económicas de la *sociedad*, como en el marxismo, o como proclamación y defensa de uno de los *derechos* fundamentales del hombre, etc.

Este breve resumen histórico es suficiente para observar que, para el análisis de la noción de libertad, se adoptan a lo largo de la historia esencialmente dos actitudes: la de contemplar la libertad como algo interior a la persona humana o la de contemplarla como algo exterior a ella; la que hace de la libertad un *problema metafísico*, y la que la considera como una cuestión externa, en su

13 Cf. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte tercera.

14 Cf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, Parte tercera; un desarrollo más amplio y riguroso, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección VIII.

15 Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, especialmente, A 539-B 566ss.

16 Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, sobre todo, Parte primera, libro primero: «Analítica de la razón pura práctica».

sentido más amplio; la que habla de libertad de la voluntad, y la que habla de *libertad del hombre*. La historia de la libertad interna de la voluntad como problema metafísico, y hasta religioso, arranca del cristianismo, con sus antecedentes estoicos, y llega hasta las negaciones «metafísicas» de la metafísica, como el existencialismo —«el hombre está condenado a ser libre»¹⁷—, mientras que la historia de la libertad exterior del hombre, como cuestión social si se quiere, surge con Hobbes —«la libertad del súbdito»¹⁸— y la tradición empirista, y llega hasta los actuales autores denominados «compatibilistas». En medio de esta historia de la libertad, destaca la advertencia de Hume acerca de si no se trata más bien de «una mera cuestión de palabras» y la de Kant, con su antinomia irresoluble: el hombre de la experiencia no es libre; el hombre que podemos pensar, lo es¹⁹.

Ahora bien, ¿es suficiente con la conceptualización de estos dos significados de libertad? ¿No habrá que buscar tal vez un concepto de libertad más radical que haga de fundamento de esos otros dos usos abundantemente tratados? Como veremos enseguida, esto es lo que ha intentado hacer Zubiri desde el primer momento en que se ha acercado a este problema.

3. RASTREO Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA NOCIÓN DE «LIBERTAD» EN LA OBRA DE ZUBIRI

Fijado el problema, y después de estas someras referencias históricas, vamos a continuar ahora siguiendo paso a paso una serie de escritos zubirianos según los cuales la noción de libertad aparece con algún significativo interés para una posible sistematización ulterior. Sin embargo, y para dar cierta densidad a cada escrito, obviaremos algunas de las obras donde aparecen breves y casi anecdóticas pinceladas sueltas sobre la libertad con la convicción de que no aportan nada digno de mención que no esté ya en los demás escritos a los que manifiestamente nos iremos refiriendo; si no fuera así, incorporaremos sus alusiones en el transcurso de las obras que consideramos realmente importantes. De este modo, estableceremos un apartado para cada obra importante, dejando *Sobre la esencia*, *Estructura dinámica de la realidad* y *Sobre el hombre sin autonomía propia* pese al valor de alguna de sus páginas, aunque sí serán mencionadas ocasionalmente en alguna de las siguientes obras que sí serán de nues-

17 Cf. J. P. Sartre, *El ser y la nada*.

18 Cf. T. Hobbes, *Leviatán*.

19 Sobre esta cuestión en Kant, véase la obra zubiriana, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Alianza Editorial, 1994), pp. 224-238.

tro máximo interés: *Naturaleza, historia, Dios, Hombre y Dios, Inteligencia sentiente y Sobre el sentimiento y la volición*. La trilogía tendrá, además, después de vista cada una de sus partes, una breve referencia global dada la importancia y madurez de lo que en ella se afirma. Conviene advertir también que el ordenamiento al que las habremos de someter a todas ellas no obedece, como es obvio, a su cronología, ni a su importancia, sino a un interés por ir esbozando una posible estructuración del tema.

Por otra parte, en el análisis que haremos en cada punto preciso de las obras señaladas, no nos ceñiremos exclusivamente a una mera descripción neutral, si es que existe alguna descripción neutral, de los textos de Zubiri, sino que abundaremos sobre todo en aquellos aspectos que se nos antojan más relevantes para lo que con esta investigación pretendemos buscar. Según esto, al final daremos un esquema provisional de lo que podría ser la concepción de la libertad en la obra de Zubiri y una posible definición formal como punto de encuentro de todos sus varios sentidos. Prestaremos también especial atención a todos aquellos enunciados que puedan ser de importancia decisiva para el problema de la persona en general. Ello explicará, consecuentemente, el moroso detenimiento en algunos puntos concretos que afecten a este tema.

A) *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS*

El escrito zubiriano «En torno al problema de Dios», publicado por primera vez en 1935 y recogido posteriormente junto a otros estudios comprendidos entre los años 1932-1944 en *Naturaleza, Historia y Dios* (1944), es el primer testimonio relevante de Zubiri respecto al término 'libertad'²⁰. El objeto de dicho escrito es tratar del «problema de Dios» en el sentido no de demostrar la existencia de Dios, sino de «fijar la línea en que tanto la 'demostración' como la 'aprehensión mediata' de Dios puedan producirse; la línea en que también se mueve, negativamente, el ateísmo» (NHD, 362); y en medio de ese problema aparece un curioso pasaje titulado 'religación y libertad', y una no menos sorprendente afirmación, escueta pero rotunda: «no hay 'libertad' sin 'fundamento'» (NHD, 388). Para orientarnos, no obstante, en esta cuestión es preciso conocer mínimamente el ambiente en el que Zubiri forjó los estudios compendiados en

20 En este misma obra aparecen otros lugares donde se acuña el término «libertad» o «libre albedrío», pero sólo en una ocasión merece ser destacado su uso. Se trata del escrito «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», donde Zubiri habla de la libertad como «irreductible condición ontológica» del ser humano «gracias al pensar» (NHD, 324). A este uso nos referiremos oportunamente y sobre la marcha de este apartado, procurando ver este texto a la luz de la madurez de Zubiri. La paginación de NHD corresponderá a la edición canónica.

la citada obra, si bien no son los únicos ni tal vez los más importantes escritos de esa época.

Según relata el propio Zubiri en el 'Prólogo a la traducción inglesa' de *Naturaleza, historia, Dios*, el lapso de tiempo 1932-1944 no es simplemente la fecha de referencia a la que pertenecen algunos estudios seleccionados integrados en esa obra, sino que constituye «una etapa de mi vida intelectual» (NHD, 11). «Etapa» tiene aquí, sin embargo, un significado sumamente preciso y peculiar que se inscribe dentro de lo que ha sido su elaboración del concepto de tiempo²¹. El tiempo no es para Zubiri una mera adición de fechas, sino una unidad estructural que atañe a las cosas mismas. Como advierte el filósofo, «las cosas no están en el tiempo, sino que son temporales» (NHD, 11). De nuestro interés es tan sólo recordar, básicamente, que las cuatro unidades estructurales del tiempo son «mensura», «edad», «duración» y «acontecer». Cada una de estas estructuras temporales se matiza a su vez muy diversamente, y así, el acontecer puede ser biográfico, social, histórico. Pues bien, «cuando los proyectos humanos dentro de un lapso de tiempo responden a lo que pudiéramos llamar una inspiración común, entonces el tiempo del acontecer tiene un matiz temporal propio: es la etapa» (NHD, 13). Por tanto, «etapa» es el acontecer cualificado por una *inspiración común*, es una cualidad de un lapso de sucesos intelectuales transcurridos en el tiempo. Una nueva inspiración común también lleva consigo una nueva etapa. La cuestión es, pues, la siguiente: ¿cuál es la inspiración común que cualifica el lapso 1932-1944 y que Zubiri define como una etapa de su vida intelectual? Y más ampliamente, ¿por cuántas inspiraciones comunes transcurre intelectualmente Zubiri?

Muy brevemente, puesto que esto resulta hoy casi un tópico, en la andadura filosófica de Zubiri hay tres etapas bastante bien diferenciadas que corresponden a tres hitos fundamentales en la filosofía del siglo XX: el dominado por Husserl, el matizado por Heidegger y el inaugurado por el propio Zubiri y que podemos decir que sigue perdurando hasta nuestros días al menos en el contexto filosófico español²². Una de los momentos clave de este recorrido es el año 1932, puesto que «la filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, 'a las cosas mismas'» (NHD, 13). Se trataba del movimiento husserliano de vuelta de lo psíquico a las cosas mismas, estableciendo un campo propio al filosofar en cuanto tal y que significó algo muy importante, tanto como que ningún filósofo de aquel

21 Zubiri analiza el concepto del tiempo en tres partes sucesivas: el concepto descriptivo del tiempo, concepto estructural del tiempo y el concepto modal del tiempo. Puede verse a este respecto lo publicado en *Realitas*, II: «El concepto descriptivo de tiempo» (Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976); y la segunda parte de *Espacio, tiempo, materia* (Alianza Editorial, 1996).

22 Para un más amplio análisis de estas etapas, véase, por ejemplo, D. Gracia, *Voluntad de verdad* (Ed. Labor, 1985) y A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad* (UPSA, 1994).

entonces que se preciara pudiera escaparse de su radiante influencia. Zubiri no sólo pasó por esta etapa fenomenológica con decisivo entusiasmo en el lapso 1921-1928, sino que además terminó siendo una 'alargada sombra' en sus ulteriores investigaciones, concretamente, «una remota inspiración común de la etapa 1932-1944» (NHD, 13-14), como él quiso calificarla, aunque inevitablemente no terminó ahí su repercusión.

Sin embargo, lo que propiamente inspiró esta segunda etapa fue la entrada en escena de Heidegger con la publicación de *Ser y tiempo*. «En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita» (NHD, 14). ¿Dónde está pues la novedad? Así evaluó el problema Zubiri: «Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa» (NHD, 14). A la investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se dedicó de este modo Heidegger denominando a su tarea como «ontología» o «metafísica». Esta inspiración es la que predomina, por tanto, en todos los trabajos recogidos en *Naturaleza, historia y Dios*. En este contexto habremos de situar, consecuentemente, el escrito señalado más arriba.

Ahora bien, debemos dejar bien claro desde aquí mismo, por si ello pudiera significar algo en ulteriores análisis, que todos los trabajos presentes en la obra susodicha no son más que testimonio de una etapa concluida. «A esta etapa ha seguido, pues, una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica que ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal» (NHD, 15). Por tanto, a partir de 1944, Zubiri inaugura una nueva etapa cuyo objeto queda rigurosamente enmarcado dentro de lo que ha de llamar definitivamente «metafísica».

No obstante, conviene hacer de inmediato dos precisiones importantes en relación a esta cuestión. En primer lugar, cada etapa filosófica transcurrida no es una vía muerta o agotada de la cual Zubiri pudo despojarse total e imperturbablemente a lo largo de su biografía intelectual. Más bien hay que hablar de la orientación de ciertos problemas por vías distintas a las usuales en la medida en que la nueva situación o nueva etapa (es decir, la nueva inspiración) pudo hacer cobrar mayor comprensión y alcance a esos mismos problemas. Eso se aprecia desde el momento en que Zubiri habla en términos de «inspiración remota» o incluso al vacilar, no parece que por azar, en la calificación de su segunda etapa, «ontológica o metafísica», frente a la siguiente que llamará

«estrictamente metafísica». Ese «o» disyuntivo probablemente no significa que cualquiera de las dos opciones valdría para denominar a esa segunda etapa, sino que ahí están dados también algunos elementos de la siguiente, pero confusamente, lo que significa entonces ser demasiado tarde para hablar unívocamente de ontología y demasiado pronto para hacer lo propio con metafísica. Es, pues, una etapa oscura en este sentido (ser y/o haber, realidad) con algunas ráfagas de luz que el filósofo habrá de valorar ulteriormente²³. En segundo lugar, tampoco se trata por parte de Zubiri de una copia literal, tal vez de los planteamientos, pero en ningún caso de las soluciones, de las distintas investigaciones aportadas por el inspirador común, sea Husserl o Heidegger en cada caso. Éste es un punto del que enseguida tendremos oportunidad de darnos cuenta, sobre todo viendo como el filósofo va matizando conceptos y distanciándose al mismo tiempo cada vez con más claridad de la inicial posición compartida con Heidegger hasta llegar ultimamente a la ruptura total, es decir, a la comprensión de que la filosofía del alemán no es la última palabra después de Husserl, puesto que es posible ir más allá.

Pues bien, analizadas en sus líneas básicas las circunstancias filosóficas que rodean los escritos de la obra *Naturaleza, historia, Dios*, es necesario detenernos en el problema que va latiendo en el trabajo «En torno al problema de Dios», su dependencia de Heidegger y el motivo que hace traer a colación a Zubiri el tema de la libertad y su concepción.

Ante todo, y como afirmábamos más arriba, en este escrito no se trata de investigar la existencia o no existencia de Dios, no se trata de Dios en sí mismo, sino de algo que se debe situar como punto previo y más radical, esto es, «de la posibilidad filosófica del *problema* de Dios» (NHD, 363). Como punto de partida, se trata ciertamente de averiguar o analizar la realidad del «supuesto» sobre el que descansa bien una demostración, bien una negación, o bien incluso un sentimiento de la existencia de Dios. Pero parangonando esta cuestión con lo que ha ocurrido tradicionalmente cuando la filosofía se ha planteado el magno problema de la existencia de un mundo exterior y su famoso «puente», Zubiri advierte de lo discutible que resulta este supuesto. Es decir, que aquel planteamiento inicial, realismo-idealismo, que viene circulando desde hace varios siglos por la filosofía y que posteriormente Husserl empezó a corregir con la noción de «intencionalidad» y al que siguió radicalmente su discípulo Heidegger median-

23 Aclarando algo más, el auténtico paso de lo ontológico o metafísico a lo estrictamente metafísico no se dará en Zubiri mientras no se plantee no sólo que hay algo más allá del «ser», algo que ya ocurre en la segunda etapa, sino que el «ser» no es sino una reactualización ulterior de algo primario. A partir de aquí empezará la estricta metafísica zubiriana en cuanto análisis de eso primario, la «realidad», y no de la «realidad» a una con el «ser». Y esto parece ocurrir después de 1944.

te el concepto de «existencia», «comprensión», etc., convirtiendo por fin la «exterioridad» del mundo en una «estructura ontológica del sujeto humano», dio claros síntomas de debilidad, y lo mismo cree Zubiri que debe suceder con el tema de Dios. «La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya planteada*» (NHD, 367).

Así, por vía fenomenológica y marcadamente ontológica, afronta Zubiri el análisis del ser humano insertando su existencia en el descubrimiento de una radical nihilidad ontológica. En este punto Zubiri asume metodológicamente el planteamiento de Heidegger sin ningún contratiempo. «La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical» (NHD, 368). El hombre se encuentra, pues, arrojado (Zubiri preferiría decir «implantado», lo que tendrá su significado en la solución al problema de Dios) en la existencia, nadando en la nihilidad ontológica. Lo cual plantea una serie de interrogantes que es inevitable hacerse cargo de ellos. «¿Cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de este su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un 'encontrarse' existiendo? ¿Es sólo un 'simple' encontrarse o es algo más? ¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?» (NHD, 368).

De lo que se trata entonces es de dar una respuesta más radical a esta nihilidad ontológica en la que parece que el hombre está sumido, arrojado, implantado en la existencia o en el ser. Dicho sin ningún tipo de reparo, se trata de ir más allá de Heidegger, puesto que «no está descrita la existencia humana con suficiente precisión» (NHD, 368) para intentar descubrir un fondo sustantivo en el que el hombre se vea apoyado. Y, en efecto, Zubiri encuentra este apoyo mediante el análisis de la existencia humana en lo que él llama la «religación»²⁴. La religación constituye, esencialmente, el vínculo ontológico del ser humano. Pegada a la nihilidad ontológica proclamada por Heidegger como eslabón últi-

24 Zubiri, de la discutida etimología del vocablo «religión», apela a la probable derivación del verbo *religare*, de lo cual hace derivar «religación» (NHD, 373-374 y nota 1). Con esta postura se distancia de la línea que optara por la derivación del verbo *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios, a cuya explicación se inclinó en nuestro entorno Ortega y Gasset.

mo que define constitutivamente al hombre, Zubiri ve que hay algo más primario que «nos hace ser» (NHD, 372), algo a lo que estamos religados como supuesto ontológico o condición metafísica de nuestra existencia. En la religación, que no es algo que afecte exclusivamente al hombre, pero que sólo en el hombre se actualiza formalmente, nos reconocemos como que «venimos de» (NHD, 372), como que hay algo que «hace que haya» (NHD, 372). La presunta obligación, ese «tener que realizarse» como persona, no es para Zubiri lo más radical de la existencia del hombre, porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. «Vamos a» algo en cuanto venimos de lo que nos religa, de lo que nos hace ser. La religación es, pues, una estructura previa que concierne a todo ser humano en su totalidad y que nos vincula con las cosas²⁵, del mismo modo que es una estructura del ser humano estar abierto a las mismas. ¿De qué se trata en concreto? En una apresurada respuesta podría parecer que se está aludiendo a Dios, pero no es así. «La religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana» (NHD, 372). Ahora bien, fundamento no tiene aquí sentido exclusiva ni primariamente conceptual, ni se trata tampoco de la mera causa de que seamos de una u otra forma. «Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez» (NHD, 372-373). Se trata, por tanto, de algo sumamente radical, a saber, de aquello que hace que *estemos* siendo.

Este escueto análisis nos sitúa de este modo en lo preconceptual, puesto que la existencia humana no es un mero *factum*, sino que es algo «impuesto» a al hombre, algo a lo que el hombre está atado o apoyado *a tergo* en su vida. En la época madura Zubiri no dudará en llamar claramente a este fundamento «realidad», como se desprende ya de una nota manuscrita aparecida en posteriores publicaciones del texto. En contra de lo que pensaba Heidegger, y de aquí algunas consecuencia que enseguida analizaremos, «la existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz» (NHD, 373). Esto significa que la religación es una constitutiva dimensión formal del ser del hombre. Por eso «la religación no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*» (NHD, 374). Pero, claro está, aquí persona no es simple «sujeto» o «yo», como abundó pensar en la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant. Ciertamente Kant llegó en la *Crítica de la Razón práctica* a la noción de «persona» pero qué sea radicalmente persona «es cosa que

25 De ahí que Zubiri no sólo no tenga que referirse a ninguna religión concreta en su análisis, sino que tampoco necesita excluir ninguna actitud tomada frente a una determinada religión. Todo lo contrario, tanto el ateo como el agnóstico como el teísta no pueden escaparse a la atadura radical que significa la religación. Cf., por ej., en el mismo NHD, «Introducción al problema de Dios», aunque es un escrito incorporado tardíamente a la edición. Como elaboraciones, posteriormente puede verse «El problema teologal del hombre», en HD, la misma «Introducción» a este libro, etc.

Kant dejó bastante oscura» (NHD, 370). Para encauzar bien esta cuestión Zubiri observa que tuvo que retrotraerse a una dimensión estrictamente ontológica, aquella en la que se movieron las polémicas escolásticas por necesidades teológicas. En este sentido atribuye a san Buenaventura algún mérito. «San Buenaventura hacía consistir toda persona, aun la finita, en una relación, y caracterizaba dicha relación como un *principium originale*. La persona envuelve en sí misma una relación de origen para san Buenaventura. La religación no es el *principium originale*, pero es el fenómeno primario en que se actualiza en nuestra existencia» (NHD, 374). En definitiva, para Zubiri «persona» es ser «sí mismo» o suyo, pero este sí mismo no es estar «encerrado» en sí como pensó el idealismo —y de ahí el mal planteamiento de un mundo exterior—, sino en estar «abierto» (cf. NHD, 365)²⁶. Persona es apertura, o «naturaleza personalizada» (NHD, 374) y la religación es un modo de entender esta apertura como componente formal de la realidad humana, la apertura constitutiva a la fundamentalidad —y de ahí el mal planteamiento de un Dios objetivo.

Pues bien, desde aquí, desde la religación al fundamento, es desde donde enfoca Zubiri, en un análisis algo posterior, el tema de la *libertad* en este escrito de 1935 al que estamos aludiendo, por lo que ésta ha de ser también nuestra referencia inmediata. La cuestión es que, tal y como afirma el filósofo, «la religación parece oponerse a la libertad» (NHD, 387), lo cual supone tener que hacer algún tipo de aclaración y ajuste al respecto para sacar a flote este problema. Es muy probable que Zubiri pueda tener en mente en este momento, aunque sea remotamente, a gran parte de la orientación filosófica contemporánea que sitúa el tema de la libertad, a su entender, en una vía errática, básicamente de *desfundamentación*²⁷, pero la alusión fuerte que circunstancialmente cristaliza aquí parece ser sin ninguna duda el pensamiento de Heidegger. Si nos acercamos someramente a lo que pensaba el filósofo alemán sobre esta cuestión, la cosa parece confirmarse.

En efecto, Heidegger es uno de esos autores que, sean o no explícitamente 'existenciales', entienden la idea de libertad como un «hacerse a sí mismo».

26 Sin embargo, como se habrá podido comprobar, mientras aquí la «apertura» es resultado de un análisis de la *existencia* humana en conformidad con la filosofía de Heidegger, en la etapa madura de Zubiri lo que determina esa apertura es el análisis de la *intelección sentiente*, cuyo término formal es «impresión», lo que desbaratará la idea de «comprensión» afirmada por el filósofo alemán.

27 Una de las tesis básicas por las que atraviesa la filosofía contemporánea es la falta de sensibilidad hacia el «problema de Dios» y hacia todo lo que significara «fundamento» en general. La de Zubiri es en buena medida una respuesta a toda esta actitud filosófica, si bien con soluciones de alcance esencialmente diferente a otras propuestas indudablemente bien intencionadas. Para una panorámica de esta cuestión, véase, por ej., J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona 1988).

Así, aunque sin gran interés por el tema, el «primer Heidegger» enfoca el problema de la libertad desde el predominio de la noción de trascendencia del *Dasein* como un «estar-en-el-mundo», afirmando enérgicamente no sólo que es libre, sino que lo es «necesariamente». Esto no quiere decir que se trate de una paradoja, puesto que «esta 'libertad' no es ni una libertad de algo, ni tampoco una libertad para algo; es más bien una libertad para 'nada' (en el sentido de no ser para ninguno de los entes). Propiamente el *Dasein* se libera 'hacia sí mismo'; la libertad como trascendencia del *Dasein* es la proyección de éste según sus propias posibilidades; asimismo en la aceptación 'existencial' de posibilidad». No obstante, esta «libertad-trascendencia» cambia de signo con el «segundo Heidegger» —y es lo que aquí nos interesa—, hablando ahora con frecuencia de «libertad del fundamento», queriendo expresar con ello que «no hay más libertad que la relativa a la fundamentación (o 'fundación'). En último término, la libertad es fundamentación del fundamento (*Grund*), pero como la fundamentación no está, a su vez, fundamentada (o 'fundada'), el 'último fondo' de este fundamentar es un 'no fundamento' (no un *Grund*, sino un *Abgrund*, o 'abismo')». Por tanto, esta «libertad» es para Heidegger el «fundamento del fundamento» en el sentido de que el ser funda todo lo demás, pero él, a su vez, no tiene fundamento sino que es abismo. Así el ser aparece como «fundante en libertad»²⁸.

Así planteado, es fácil comprender enseguida los reparos de Zubiri a esta concepción y su negativa a seguir el rastro de su, en buena medida, maestro. El tema de la religación expuesto más arriba, a pesar de que no se confrontaba directamente con el pensamiento de Heidegger, sino que iba más allá²⁹, le impide a Zubiri aceptar ahora esta interpretación. El problema surge en la medida en que se intenta conjugar «religación» y «libertad», puesto que es aquí donde el concepto de religación puede ser un obstáculo al concepto de libertad —y de ahí la posición del filósofo alemán. Pero todo ello depende de los sentidos en que podemos entender el ser libre, la libertad. Ciertamente, en un sentido muy primario observa Zubiri que la libertad se puede entender como el «uso de la libertad» en la vida en la acepción de constituir un «acto» libre o no libre. «Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres, de que la piedra se

28 Para este breve análisis del pensamiento de Heidegger en este punto, véase Ferrater Mora, 'Libertad' y 'Fundamento', en *Diccionario de Filosofía* (Ariel, 1994).

29 Puede anotarse expresiones como «desearía observar», «yo preferiría decir», etc., con las que Zubiri parece amortiguar lo que luego será un fuerte impacto de su modo de pensar con la filosofía de Heidegger.

halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación, existencia liberada*» (NHD, 387). Pese a todo, ninguno de estos dos sentidos de libertad es suficiente en nuestro problema, ya que en la religación el hombre no tiene libertad ni como siendo efectivamente libre en la vida ni como liberación. Es desde este punto de vista como Zubiri indica, tal y como insinuábamos más arriba, que «la religación es una limitación» (NHD, 378). Tal ha sido además el margen en el que se ha movido buena parte de la tradición filosófica occidental. De ahí las dificultades que ha acarreado este problema.

Ahora bien, si partimos de que de la misma forma que el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad, entonces la cuestión toma nuevo rumbo y el análisis nuevas posibilidades: «El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser *libre*. El hombre *está siendo* libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo» (NHD, 378-388). Este sentido no es otro que el de «*constitución libre*». Ello significa que es posible una originaria identificación entre religación y constitución libre, lo cual puede parecer un tanto paradójico, pero tiene su explicación: «Como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como libertad 'para', no sólo como libertad 'de', y, en este sentido, sólo es posible como religación» (NHD, 388). Libertad como religación es, por tanto, el nivel más radical en el que se puede situar esta cuestión, aspecto nada desdeñable, puesto que con ello Zubiri logra retrotraerse al planteamiento heideggeriano y dar un vuelco a su interpretación.

Efectivamente, Zubiri, situándose en una posición que tal vez sea posible encontrar en santo Tomás, y probablemente reiterada sorprendentemente en Kierkegaard³⁰, afirma que «la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. *No hay 'libertad' sin fundamento* (cursiva nuestra). El *ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre: primero, por lo que respecta al uso efectivo de su libertad; segundo, por lo que respecta a la liberación; tercero, porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente» (NHD, 388). La presunta libertad del fundamento a la que antes nos hemos referido es, pues,

30 A. Millán Puelles, *El valor de la libertad* (Rialp, 1994), p. 133.

una quimera. La libertad sólo es posible a partir del fundamento, vinculada al fundamento, no apoyada sobre sí misma. Tanto es así que «sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación [...], su libertad es su máxima potencia, tanta que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida» (NHD, 388) ³¹.

La cuestión es ahora cómo unir estos dos aspectos que hemos visto respecto a la religación, o, analizado desde el otro ángulo, cómo unir los tres momentos o sentidos de libertad a los que acabamos de aludir. Es decir, veíamos anteriormente cómo en la religación el hombre no tiene ni uso de libertad ni se siente existencialmente liberado, y en este sentido, religación significa limitación; pero, por otro lado, la religación tiene un aspecto posibilitante de libertad en cuanto que *actualiza* el fundamento que nos hace constituirnos como libres. La constitución libre, decíamos, es una constitución religada o personalizada, y en este otro sentido, la religación es una dimensión estructural de la persona que la abre a su constitución libre. Ambos aspectos han de poder aunarse ahora para dar crédito a este análisis de la existencia humana. Por otra parte, los tres sentidos de libertad que acabamos de anotar también han de encontrar una coherente adecuación que haga viable su efectiva realidad. Se trata, en definitiva, de conjugar en el hombre libertad y fundamento para no dar ninguna opción a una pretendida desfundamentación. ¿Cómo lograrlo?

Recurriendo a una todavía incipiente expresión que, como ampliamente veremos más adelante, se consagrará en la etapa madura de Zubiri como piedra de toque de su metafísica de la persona, afirma el filósofo que la persona es un «relativo ser absoluto». Con ello culmina este análisis sobre 'religación y libertad' en el último intento de justificar, a la vez que condensar, la estructura ontológica del ser humano, desviándola de la radical nihilidad en que la había dejado el autor de *Ser y tiempo*. De algún modo, el problema proviene sobre todo del idealismo que, configurándose a partir de una línea escindida del kantismo, orienta su filosofía hacia la absolutización del ser. Se trata de lo que se ha dado en llamar «filosofías del sujeto», donde todo se constituye desde el Yo o por posición del Yo. Con Heidegger se modifica en cierta medida esta concepción al hacerse cuestión del ser aparte del ente, pero su análisis del *Dasein*, limitado excesivamente a la facticidad de su existencia, al arrojamiento vital entre las cosas y a su constitutiva indigencia, y aún asumiendo la crítica nietzschiana al idealismo, simplificadamente, no pasa de formar parte de una posible, llamémosle, «filosofía de

31 Con esta posición tan temprana Zubiri estaría adelantando lo que había de ser en *Sobre la esencia*, mediante el análisis de los tipos de esencia, un duro ataque no sólo a Heidegger como aquí, sino a todo el existencialismo en general y en especial a Sartre.

la com-posición» por efecto de su idea del *Dasein* como «comprensor» del ser. Sin embargo, Zubiri, por último —usufructuando, eso sí, la noción heideggeriana de *Geworfenheit*³²—, consigue llevar el problema más allá, o más acá si de radicalidad se quiere hablar. La noción de religación es en este sentido el factor clave para poder superar todos los planteamientos anteriores, sobre todo ese que se confina básicamente a la facticidad de la existencia, a ese «tener que realizarse» como persona constituyendo una pura posibilidad. El reproche de Zubiri a Heidegger es manifiestamente claro en este caso. «La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado a la vida no significa atado *por* la vida [sigue en nota manuscrita posterior], sino por la realidad» (NHD, 371). Por tanto, ni posición ni composición son resultado último de un análisis suficientemente radical de la existencia humana. Previo a ello hay algo que nos hace ser, que nos da fuerza, que nos empuja, que nos sirve de apoyo. La de Zubiri se ha llamado por eso una «filosofía de la imposición», en nuestro caso, de la religación libre o del relativo ser absoluto³³. La consecuencia es entonces obvia: «Por estar religado, el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás. Absoluto, en cierto modo también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y por tanto, como algo constitutivamente suyo. En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su 'relativo ser absoluto'. Absoluto porque es 'suyo', relativo porque es 'cobrado'» (NHD, 389)³⁴.

32 En este punto debemos hacer notar las pertinentes disquisiciones de D. Gracia, que en una inusual interpretación de la filosofía heideggeriana afirma que *Geworfenheit* no se entiende en este autor de modo meramente negativo como si el ser humano estuviera lanzado o arrojado al mundo sin ninguna consideración. De ningún modo. Y la razón de ello es que la noción de *Geworfenheit*, difícil de traducir al español, expresa algo así como «estar yectado» o «yección» más que «estar arrojado», lo cual daría pie para entrever la conexión entre la noción alemana *Entwurf* y la española «pro-yecto», eso que es una cualidad constitutiva a la vida del hombre. El caso sería entonces que la yección sería algo previo a lo que puede mentar el mero arrojamiento y referiría, por tanto, un sentido positivo de aquella noción (cf. D. Gracia, «El problema teologal», en *Foro de la Fundación X. Zubiri*, p. 3). No obstante, la dificultad de esta interpretación aquí no está en si es o no correcta (parece razonable), sino si es la que se deja filtrar a través de los textos de Zubiri.

33 Veremos más tarde cómo lo que aquí puede tomar el nombre genérico de «filosofía de la imposición» se concretará ulteriormente en una «filosofía de la realidad» tal como ha calificado A. Pintor-Ramos (*Realidad y Verdad*, o. c., p. 57). Ello permitirá poder discernir sutilmente el planteamiento filosófico zubiriano de otras tentativas similares contemporáneas.

34 Por eso, cuando la persona se implanta en sí misma en su vida y la vida adquiere para él carácter «absolutamente absoluto», se entra en lo que san Juan llamó «la soberbia de la vida»,

Si ahora hacemos un sumario balance, el resultado es, pues, el siguiente. Zubiri, partiendo de planteamientos similares a los de Heidegger, pues éste es el contexto en el que se mueve en los escritos fechados entre 1932-1944, como hemos podido anotar, afronta el «problema de Dios» mediante el descubrimiento de la dimensión humana dentro de la cual esta cuestión se hace posible. En su análisis, muy metódico, pronto llega a esa dimensión que llama «religación» y que se sitúa en un eslabón anterior a la mera «obligación» de existir. Con ello comienza a distanciarse del análisis de Heidegger, pero no por vía de oposición, sino por vía de radicalización. Esto se observa claramente cuando todavía algo antes escribe con bastante sintonía con el filósofo, si bien empujándose a sí mismo hacia una mayor profundidad, que «el hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no 'es'. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí sólo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser» (NHD, 371). Pero esta parcial sintonía se rompe en el momento en el que Zubiri escribe que «no puede decirse que esta fuerza seamos nosotros mismos» (NHD, 372), puesto que entonces la distinción anotada entre obligación y religación quedaría difuminada, y esto es lo que el filósofo no acepta. «En la obligación estamos simplemente *sometidos* a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que *somos*. En la religación estamos más que *sometidos*; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser*» (NHD, 372). Se trata, como vimos, del fundamento al que estamos religados como raíz y apoyo a la vez. Pero aquí es donde se presenta el gran problema, ya que el ser humano que se definía como una existencia liberada parece que tropieza ahora con este su fundamento. Heidegger había respondido a esta cuestión proclamando la libertad del fundamento en tanto que no hacía depender al ser más que de sí mismo. Ahora bien, como esto llevaba reconocidamente al abismo (*Abgrund*), Zubiri discrepa totalmente de esta solución, ahora sí que por vía de oposición, con su correspondiente disyuntiva. «No hay libertad sin fundamento» (NHD, 388). Para ello tuvo que habilitar una nueva noción de libertad. Ahora no sólo el uso de la libertad, y no sólo la liberación nos hacen libres, sino la constitución libre implantada en el ser de la persona, en la religación. Uniendo ambos aspectos, la existen-

tema que lleva en cierto sentido al ateísmo, pero sólo en cierto sentido, porque «el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado» (NHD, 393). Esto hace que la noción de religación elaborada por Zubiri sea un concepto que explique más actitudes humanas y sociales que las estrictamente religiosas y desde presupuestos mucho más analíticos y no tan teóricos como fue usual.

cia humana es un «absoluto», ciertamente, pero «relativo», es decir, religado, fundamentado. *Sólo así* hay libertad. He aquí todo lo que hemos andado respecto a este «problema» y de cuyo resultado Zubiri jamás se habría de deshacer como solución inicial al tema de Dios.

B) EL HOMBRE Y DIOS

En efecto, en la etapa plenamente madura Zubiri retomará de una y de otra forma este problema ligado al concepto de religación. No estará de más, por tanto, siguiendo esta misma línea de análisis hurgar en otros escritos que nos muestren con mayor amplitud comprensiva las tesis adelantadas hasta ahora, si bien con una mayor precisión conceptual y una más adecuada y pulida terminología, aunque no definitiva. Para esta tarea nos vamos a dejar llevar por el camino que nos traza el propio Zubiri en el Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios* al que ya nos hemos referido con antelación. Así nos dice que en «'En torno al problema de Dios' el problema de Dios se descubriría como momento estructural del hombre: es la religación. Pero esta religación necesitaba ulteriores desarrollos conceptuales. Desarrollos, ante todo, en la línea de una sistematización del problema. Apunté a ello ya en el estudio 'Introducción al problema de Dios', publicado en la quinta edición de este mismo libro. Pero he desarrollado la idea de religación en otra dirección, en la dirección de la religación como momento estructural del hombre. Es lo que he llamado dimensión teologal. Ha sido el tema de varios cursos míos, aún inéditos; sobre todo, dos. En primer lugar: 'Dios, religión, cristianismo' (Madrid 1972). Y después el curso sobre 'El hombre y Dios', profesado en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana (Roma 1973)» (NHD, 10). De estos cursos nos interesa aquí particularmente este último, revisado y finalmente publicado como libro en 1984 bajo el mismo título, *El hombre y Dios*.

Se trata indudablemente de un libro enormemente importante debido a que recoge sumariamente, sobre todo en su primer tercio, la última mano de Zubiri sobre el tema de la persona. Entre tanto ha pasado casi medio siglo y la verdad es que el tiempo no ha transcurrido en balde. Aunque aludiremos a ello con una mayor composición de lugar, es inevitable destacar el hecho más relevante ocurrido en todo este periodo: el análisis *noológico* de la inteligencia, la descripción *sentiente* de la misma y su incidencia en el concepto de *realidad*. Este hecho ha marcado profundamente los desarrollos del pensamiento zubiriano hasta el punto de haber constituido una etapa indiscutiblemente genuina dentro de su biografía intelectual superando con creces tanto la Teoría del conocimiento de Heidegger en la que Zubiri se había apoyado en la etapa anterior, y sobre todo su Ontología, a la que ya algo había comenzado a trastocar en aquel

momento como pudimos ver más arriba. Todo esto se ha venido gestando y explicitando en cursos orales que asiduamente ha venido impartiendo Zubiri a lo largo de su vida, pero la obra publicada que inicia este nuevo periodo es *Sobre la esencia*. Posteriormente se van afinando temas concretos dentro del sistema general de su filosofía hasta cerrarse al final todo este ciclo con la publicación de la trilogía, *Inteligencia sentiente*, obra por cuya solidez es posible traer a camino puntos oscuros encontrados en otros escritos, aunque esto no signifique que estemos finalmente ante un sistema perfectamente clausurado.

Pues bien, *El hombre y Dios*, pese al título, tampoco es un libro que trate de un Dios determinado, sino que aquí Dios es de nuevo el título de un «magnó problema». ¿De qué problema se trata? Así lo explica el propio Zubiri abundando en los términos que habían dado pie al escrito de 1935: «No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata, por el contrario, de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema debe llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theos. Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*. Lo teologal es, pues, en ese sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato» (HD, 12).

De inicio, el planteamiento del problema de Dios es pues similar en esta póstuma obra al que Zubiri había formulado en el escrito de la etapa heideggeriana. Sin embargo, exceptuando este dato, cuyo análisis intrínseco no nos interesa, la estructura por la que discurre todo lo demás es claramente distinta. A la altura en que se escribe por primera vez el texto que sirve de base a esta obra, en los comienzos de la década de los setenta, Zubiri plasma perfectamente lo que tenía que ser un análisis de la realidad humana a cuyo resultado había llegado tras largos años de intensa actividad. «El hombre es una realidad cuya índole tiene dos aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una *realidad con caracteres* bien determinados. Gracias a ellos la realidad que los posee es humana. Pero estos mismos caracteres plantean otro problema esencial. Es que el hombre no sólo tiene caracteres diferentes a los de otras realidades, sino que por la propia índole de aquellos, el hombre es una realidad que esencialmente *tiene que ir haciéndose*» (HD, 15; cursiva nuestra). Con ello se da indudablemente un importante vuelco, en concreto, a todo el planteamiento heideggeriano —y parcialmente zubiriano de la etapa 1932-1940—, y ampliamente, a todo el movimiento existencial. Lo relevante aquí es que esto también significa efec-

tuar un giro radical en el análisis de la religación. Es decir, mientras en el breve escrito analizado anteriormente se llega a la religación a partir del problema de Dios, ahora, en *El hombre y Dios*, el problema de Dios queda sometido al concepto de religación, puesto que se trata de una estructura humana que remite a unos caracteres constitutivos. Avanzando algo más, la expresión «relativo ser absoluto» a la que se llegaba en la etapa ontológica, no tímidamente, pero sí al final y con todavía flexible terminología, es ahora el punto de apoyo más importante en el tema de la persona. El hombre es un «absoluto relativo», dirá ahora Zubiri, como enseguida veremos, con plena convicción. Por último, no menos relevante es que este cambio de tratamiento apuesta por un análisis eminentemente fenomenológico (esto ya lo era antes), pero primordial (esto es lo radical). La religación será, desde su descripción «noológica», el dato primordial que obligue y nos lance «a», pero porque se «actualiza» (esta expresión tiene ahora especial significado) previamente en el hombre en forma de arraigo, de apoyo, de fundamento, y de esto depende, en última instancia, la forma de vida humana y el problema de la libertad.

Conocido todo esto, aunque no son los únicos aspectos que sufren modificaciones a lo largo del pensamiento de Zubiri³⁵, no se trata ahora de comenzar desde cero describiendo paso a paso todo el problema de los caracteres fundamentales del hombre y de la persona. En lo que sí hemos de incidir de aquí en adelante con eso ganado es en algunas expresiones o conceptos claves del aná-

35 Anótese como importantes cambios terminológicos la sustitución de «ser» por «realidad», «existencia humana» por «vida humana», y sobre todo, la aparición del concepto de «poder» sobre el que se va a apoyar la descripción precisa de religación y que deja olvidada la noción de «haber» a la que Zubiri había recurrido en el escrito de 1935. Esta última noción, dicho sea de paso, distanció a Zubiri de Ortega y no en menor medida a los zubirianos de los orteguianos. Por otro lado, con «vida humana» Zubiri no se emparenta tampoco con Ortega, porque, como ya hemos visto y retomaremos de nuevo, «vivir» no es sólo «transcender», sino «estar implantado», porque la vida humana es un «modo de realidad», un modo de implantación en el mundo. Todo esto indica que los cambios terminológicos no son sólo cuestión de mera sustitución de vocablos, simple opción entre distintas posibilidades, sino que detrás de ellos hay envueltas significativas precisiones conceptuales y sobre todo un cambio fundamental de estructura; si en el artículo de NHD se contraponía ser-haber y existencia-religación, el tratamiento que ahora dará Zubiri del mismo problema surgirá esencialmente del análisis de la realidad sobre todo en su dimensión de «poder». Esto hace perder peso al concepto de «ser» que ya no significará, en todo caso, «existencia» sino una reactualización de la realidad en el mundo. Este cambio semántico será fundamental para interpretar las preguntas zubirianas que se vierten sobre el hombre, «¿qué va a ser de mí?» o «¿qué voy a hacer de mí?», lo que explica el carácter de «inquietud» que posee la vida, pero a un tiempo el carácter de arraigo por ser realidad. De ahí la paradoja que atraviesa la filosofía de Zubiri en el tema de la persona: lo más otro me hace ser lo más *mío*, y lo más *mío* depende de lo más *otro*, o lo que es lo mismo, ser absoluto relativo. En esto volveremos a entrar, puesto que es obvio que ello tiene su importancia en la noción de la libertad que le es intrínseca al hombre, como iremos viendo.

lisis de la realidad humana que nos han de facilitar la comprensión posterior de nuestro problema, así como en el olvido del análisis intencional de la conciencia (Husserl) para situarnos en un momento previo, la noergia (Zubiri) y descubrir entonces cómo el hombre se va haciendo libremente desde lo otro. Pero qué sea ahora esto otro es algo que habrá que averiguar.

Ante todo, la expresión «absoluto relativo» es uno de los pilares sobre el que se sostiene gran parte de la descripción de los caracteres de la persona en *El hombre y Dios*. Con ello Zubiri se refiere concretamente al modo como el hombre está implantado en el mundo o a la figura de instauración que constituye frente a toda otra realidad. «El viviente está implantado en la realidad según un modo muy preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad 'propia' frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*. En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*» (HD, 52). Absoluto relativo, persona, es pues ser suyo y estar suelto o ab-suelto de todo y, sobre todo, «frente a» todo lo demás. «Sin este 'frente a' no se puede ser persona humana. Ahora bien, para ser real 'frente a' es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se esté 'frente a'. Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad. Y en la medida en que le está impuesta, su realidad aunque absoluta, lo es tan sólo relativamente. La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo 'frente a'. Porque este 'frente a' no es una relación a aquello 'frente a' lo cual se está, sino que es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona» (HD, 79). Esto nos pone de inmediato ante la cuestión de qué es esto 'frente a' lo que el hombre es absoluto.

El hombre, acabamos de decirlo más arriba, es un absoluto frente a todo lo demás y a todos los demás. Pero este «frente a» remite a un tiempo a un «con», con lo que el hombre es. «Este 'con' no es un momento añadido a la realidad humana, una especie de relación extrínseca, sino que es un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona justamente como absoluta. El hombre no es que empiece por ser absoluto, y que *luego* trate de configurarse en unas cosas, sino que el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones» (HD, 80). Ahora bien, como ya hemos tenido oportunidad de ver en el análisis del escrito de 1935, ahora mucho más afinado, estar con las cosas no es lo único ni lo más radical que le sucede al hombre en su vida. «La verdad es que estamos entre estas cosas, es decir, estamos 'con' ellas. Pero no es sólo esto, ni es esto lo primero. Cierta-

mente no estamos jamás sin cosas; esto es imposible. Pero lo esencial es que *con estas cosas donde estamos es en la realidad*» (HD, 80). He aquí lo principal. Como toda acción humana tiene un momento de realidad, el hombre sólo puede estar con las cosas reales adoptando una forma de realidad, estando en la realidad. Las cosas reales no hacen más que vehicular «la» realidad. El hombre *se funda* así en la realidad como realidad, formando parte de ella, adoptando una posición frente a ella, pero irremediabilmente en ella. De ahí que «el 'frente a' no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad» (HD, 81). La cuestión es ahora ir concretando y dando contenido a esta fundamentalidad de la realidad, e incluso su modo de acceder a la misma.

En primer lugar, la persona se ve fundada en la realidad. Esto ocurre así porque la realidad no sólo es el conjunto de tales o cuales cosas con las que estoy, sino que es por encima de todo el lugar en que estoy. Estando con las cosas estoy en la realidad. Se trata por tanto de un apoyo o fundamento radical en la vida del hombre. Y esto es así en tres sentidos distintos. Por lo pronto, la realidad en cuanto formalidad del 'de suyo' es algo «último» en mis acciones personales, es la referencia última a la que el hombre puede apelar mientras sea real y haya realidad. La realidad es además la posibilidad de todas las posibilidades que el hombre posee en su vida. El hombre adopta en vida una forma u otra de realidad optando por unas posibilidades u otras, pero todas estas posibilidades se inscriben en el carácter «*posibilitante*» de la realidad. Por fin, la realidad impele al hombre a realizar su vida por cuanto es suya. El hombre no sólo puede optar en la vida, hacer proyectos, etc., es que no tiene más remedio que hacerlo. Es el carácter «*impelente*» de la realidad. «La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo fundamentalidad de lo real. [...] Es decir, la realidad funda mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia» (HD, 83-84).

En segundo lugar, la fundamentalidad de lo real tiene una estructura. Pero esta estructura no se corresponde con lo que tradicionalmente se llamó «causa» en el sentido de producción de realidad. No hay un sólo caso en el mundo, parece querer decir Zubiri, que se ajuste a la idea de producción de realidad. Incluso muy significativamente anota entre paréntesis el filósofo lo siguiente: «Dejo de lado las acciones humanas para no entrar aquí en el problema de la libertad: la libertad, ¿es causa productiva?» (HD, 85)³⁶. En todo caso, Zubiri incluye la noción de causalidad dentro de lo que más ampliamente llama «funcionalidad de lo real». Pero nada de esto nos concierne aquí, porque la estructura de la fundamentalidad

36 A este problema se alude brevemente, por ejemplo, en *Estructura dinámica de la realidad*, como veremos oportunamente.

de la realidad respecto de la realidad personal propiamente no se aviene tampoco a la funcionalidad de lo real. «En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, me encuentro con algo distinto. Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar 'frente a'. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos dominación» (HD, 86). Como enseguida veremos, esta dominación tiene mucho que ver con el momento de impelencia que hemos anotado más arriba. Es la realidad la que nos impele, la que nos lanza a tomar postura frente a las cosas reales, frente a los demás personas y frente a la realidad misma. Pero ¿por qué sucede esto? Porque la realidad nos domina, tiene dominio sobre nosotros. «Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. La realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi 'relativo absoluto'» (HD, 86-87).

Todo este tema del dominio alude sin ninguna duda al carácter trascendental de la realidad. «En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es 'más' que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. El hecho mismo de que esa talidad lleve consigo una forma de realidad (realidad virídea), expresa innegablemente que ser real es más que ser meramente verde. Y precisamente por ello, aquel momento de realidad aun siendo 'más' que el verde, sin embargo, está en el verde mismo. Realidad es 'más' que las cosas reales, pero es 'más' en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser 'más' en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real» (HD, 87).

Pues bien, este dominio es lo que Zubiri llama «poder» (HD, 87); si dominar es ser 'más', eso es igual a tener poder. Pero ¿en qué sentido? Aquí poder no traduce el término alemán *Kraft*, fuerza, sino *Macht*. Es un concepto que Zubiri siempre ha reclamado como digno de ocupar un lugar propio en filosofía³⁷. Se trata de que el momento de realidad domina sobre la talidad, porque es más que la talidad y por eso constituye el momento de respectividad de la realidad en cuanto realidad. Por tanto, la fundamentalidad de lo real en cuanto que funda mi realidad personal tiene la estructura de lo que ahora llama Zubiri «el poder de lo real» (HD, 88). *La realidad es entonces el poder de lo real,*

37 Lo curioso es que este concepto ya aparece tratado ampliamente y con destacado relieve en la filosofía de F. Nietzsche. Entre los distintos estudios sobre el filósofo véase, por ejemplo, J. Conill, *El poder de la mentira* (Tecnos, 1997), donde aparecen sucesivas alusiones a Zubiri.

es dominancia de lo real como real. «El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es *apoderamiento*. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este *apoderamiento* es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por *apoderamiento* según el poder de lo real» (HD, 88) ³⁸.

En tercer lugar, ¿cómo llegar a este *apoderamiento*, a este poder de lo real, o es que ya estamos inmersos en él? Debemos hacernos una pequeña composición de lugar. Zubiri había escrito en *Inteligencia y realidad* que «el noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de 'actualidad', un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico» (IRE 64). La noergia es por tanto el carácter formal de la aprehensión humana, mientras que noesis y noema son solamente momentos de la misma. Contar con esto es imprescindible aquí, puesto que el tema de la noergia nos lleva directamente de la mano al tema del poder o de la «imposición» de lo real, es decir, que la aprehensión en cuanto que es formalmente noergia «envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad» (IL 201). Como ya hemos estudiado en otro lugar, la impresión de realidad posee una estructura unitaria pero diversificada en tres momentos: *afección real*, *alteridad de realidad* y *fuerza de realidad*. Pues bien, *fuerza de realidad* es, dicho con mayor amplitud, *fuerza de imposición de la realidad* (cf. IRE, 63). En ello van envueltos los tres momentos en que Zubiri ha estructurado formalmente el 'de suyo', la realidad: «nuda realidad», «forzosidad» y «poderosidad» (cf. IRE, 195-200; HD, 28-29). La *poderosidad* es pues el momento que nos implanta en la realidad a través de un concepto clave ya conocido, la *religación*. He aquí lo que veníamos buscando ³⁹.

Tal vez resulte algo reiterativo volver a sumergirnos en el tema de la *religación*, pero en este punto ha habido, como ya hemos anotado, algunas variaciones respecto a lo que era la concepción de Zubiri en 1935. Estamos, ante todo, en una perspectiva distinta, en esa que Zubiri ha dado el nombre de «noología». En este sentido, la noción de *religación* no es mera concepción teórica, sino que es un *hecho perfectamente constatable*, algo dado en impresión de realidad y por tanto con sus mismos caracteres. «No sólo esto, sino que la *religación* es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que está *religado* al poder de lo real no es uno o otro aspecto de mi realidad sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, porque según todas es

38 A un Apéndice relega Zubiri algunas cuestiones que pueden aclarar ideas al respecto (cf. HD, 89-91).

39 Para el análisis de la *religación* en *El hombre y Dios* es importante tener en cuenta distintos estudios. Aquí destacamos sobre todo dos, D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit., pp. 211-236, y A. Pintor-Ramos, «*Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri*», en *Razón y Fe* (1988), pp. 319-336.

como me hago persona. La religación es pues un hecho no sólo constatable, sino un *hecho total*, integral. Finalmente, la religación es algo básico y radical. La religación es la raíz misma de esta realidad personal mía. No sólo es hecho constatable y total, sino que es ante todo y sobre todo *hecho radical*» (HD, 93). Este es pues la realidad primordial en que el hombre se encuentra en su vida.

Pero esto no es todo, porque lo que «nos hace ser» ahora es algo perfectamente acotado: *el poder de lo real*. Esto es la consecuencia más razonable de pasar de la etapa ontológica a la etapa metafísica. El concepto de poder de lo real se pudo constatar que no tenía asentamiento en el análisis efectuado anteriormente. ¿Supone esto un cambio en la noción de realidad? Esto parece claro. «Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro como el poder de lo real, sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva. Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para poder actuar viviendo, sino para ser *real*» (HD, 92; cursiva nuestra).

Sin embargo, hay un punto en el que las cosas siguen como antes. La religación no es obligación, sino que ésta presupone la religación. «No 'vamos a' la realidad como tal, sino que por el contrario 'venimos de' ella. El apoderamiento nos implanta en la realidad. [...] Esta peculiar ligadura es justo *religación*» (HD, 92; cf. NHD, 372)⁴⁰. No obstante, ni la religación ni la obligación se identifican con contenidos concretos, sino que se trata de un carácter formal, transcendental e inespecífico actualizado en impresión. Por tanto, al tratarse de un carácter físico dado primordialmente, y no de un supuesto del tipo que sea, las consecuencias de este hecho tanto a nivel religioso como moral a nadie se le escapan. Pero no es nuestro inmediato problema.

Con lo dicho hasta aquí puede sorprender que todavía no hayamos tratado propia y explícitamente el el problema de la «libertad». Sin embargo, no hemos hecho otra cosa más que enfocar el tema para hablar de ella (y de hecho hemos hablado subrepticamente de ella: por ejemplo, al hablar de la ultimidad de lo real según su carácter posibilitante, impelente, etc.; sin el poder de lo real no habría opción y acto libre, no habría obligación, etc.). Si hasta aquí no se manifiesta el tema de la libertad explícitamente es porque estamos situados en otro contexto muy distinto al del ontologismo y las ansias de justificación de este problema tal vez no existan ya en Zubiri. Seguro de su filosofía, no sería necesario abrirse camino como en aquel entonces en medio de una vorágine de razo-

⁴⁰ Zubiri reproduce en HD casi literalmente lo que ya había dicho tantos años antes, en el artículo de NHD citado.

namientos que había que contrarrestar porque llevaban a una insalvable desfundamentación. Se trata por tanto de un ambiente algo distinto y de una causa superada al menos dentro de su filosofía, que por eso se llamará, como dijimos, filosofía de la realidad.

Pues bien, puesto que el hombre se encuentra religado a la realidad en su poder, y es así como se constituye en ser relativamente absoluto aconteciéndole entonces la *fundamentalidad* en la religación al poder de lo real —es el apoderamiento—, donde nos vamos a encontrar ahora manifiestamente el tema de la libertad es en un lugar bien distinto. Si bien toda la obra *El hombre y Dios* atraviesa de principio a fin por la realidad de este concepto, el lugar puntual en el cual Zubiri trae a colación más ampliamente este asunto es justo en el momento en el que habla del hombre como experiencia de Dios y sus modos. Este cambio de perspectiva tiene su justificación en cuanto que «en esta religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter *experiencial* (HD, 95). Sin embargo, con ello parece que asistimos a la negación de buena parte de lo dicho anteriormente donde la religación se actualizaba como dato primordial de realidad en la que el hombre se veía enraizado y apoderado (recordemos la noergia), para dar ahora un testimonio algo distinto y afirmar que la religación posee carácter *experiencial* (sobreentendiendo que rigurosamente «experiencia» es en Zubiri un concepto de razón). Es claro que son dos cosas distintas. Lo que debemos ver es si son contrapuestas.

En efecto, Zubiri escribía en el Prólogo a *El hombre y Dios* con el fin de orientar el análisis del «problema de Dios» que lo teologal, en el sentido de «dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina», es «una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato» (HD, 12). Por tanto, si se trata de un análisis inmediato, esto deja fuera de toda duda que la religación a la fundamentalidad de lo real se le actualiza primordialmente al hombre en la aprehensión primera, aunque su descripción se haga desde el logos como suele ocurrir siempre. A partir de aquí, y por cuestiones unas veces de método y otras de contenido, Zubiri divide el análisis de la obra en tres partes, 'la realidad humana', 'el problema de la realidad divina' y 'el hombre, experiencia de Dios'. En cada una de ellas se entremezclan lo que es mera descripción con lo que es compleja explicación de los hechos descritos, lo que hace de las tres partes un reflejo de una *unidad* intrínseca y formal. Ahora bien, afirma ahora Zubiri, «en esta unidad es en la que consiste la estructura *última* de la dimensión teologal del hombre» (cursiva nuestra), por lo que, sigue diciendo, «la realización del hombre es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal* (HD, 13). Por último, esta experiencia es la base estructural de la experiencia de Dios. Con ello

hemos pasado, si se nos permiten los términos, de una experiencia *formal* que acontece primordialmente por el mero hecho de aprehender realidad, a una experiencia con contenido real y mundanal como resultado de un momento del método de la razón. (En términos más exactos Zubiri hablará de lo «dado» y de lo «logrado»). Precisemos: ¿de qué experiencia se trata?

Para no abundar demasiado en el tema ⁴¹, digamos resumidamente que Zubiri descarta *aquí* la experiencia como «dato sensible» (*aísthesis*), como «reconocimiento» (*empeiria*) y como «experiencia de la vida» (cf. HD, 95), tres concepciones que han venido ocupando hasta nuestros días un amplio espectro en las distintas corrientes filosóficas occidentales. Pero para Zubiri experiencia es ahora en este punto algo distintos. «Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptual, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es *probación física*. ¿De qué? De la realidad de algo» (HD, 95). Esto no impedirá probablemente hablar en otras circunstancias de otros tipos de experiencia, pero todas ellas han de poseer tal vez alguna impronta (Zubiri parece que acude al término griego *peiréo*) de este tipo de experiencia, es decir, probación física de realidad. En este sentido, este concepto de experiencia como «probación física» no se opondría al dato aprehendido primordialmente, pero sí que se trata de algo ciertamente distinto. Si queremos ser precisos habría que decir que en rigor no hay experiencia de la realidad como formalidad actualizada primordialmente, pero con la misma precisión hay que enraizar toda experiencia en el estar en la realidad. Realidad es, entonces, como tantas veces sucede, el término que aúna las distintas calificaciones dadas a un concepto, pese a poseer también momentos distintos.

Pues bien, con el significado preciso de experiencia como «probación física de realidad» Zubiri afirma que «el hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella, y a su vez esta realidad tiene gran riqueza de notas, las cuales son una talificación del momento de realidad, y por tanto quedan determinadas por este momento como posibilidades de realización. La inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona es la probación física de realidad» (HD, 95). Sin embargo, el lenguaje poco pulido es obvio que puede crear aquí cierta ambigüedad y confusión. En realidad no se trata de que el hombre se dirija a la realidad para «buscar un apoyo en ella», puesto que este apoyo es lo que el hombre se encuentra en su vida y es el que se le actualiza de modo inmediato en la aprehensión. Lo que el hombre busca es otra cosa. Lo afirmaba Zubiri algo más arriba, y lo volverá a afirmar ahora al decir que lo que el hombre busca es «lo que es» el poder de lo real en el cual está apoyado *velis nolis*.

41 Puede consultarse J. Conill, «Concepciones de la experiencia», en *Diálogo filosófico* 41 (1998) 148-170.

Dicho más claramente, la fundamentalidad de lo real es irrenunciable para el hombre, ya que es lo que le da el poder de ser real, de ser absoluto. Pero qué sea este poder es cuestión distinta. Por eso «el hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de *lo que es el poder de lo real*. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilización y de la impelencia en mi propia realidad» (HD, 95; cursiva nuestra). Digamos entonces, por último, que «al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de 'la' realidad misma» (HD, 95).

Es, por tanto, en este contexto en el que Zubiri afirma, primero, que «la opción es la manera real y concreta de ser libre, de ser absoluto. Es la libertad como liberación, un uso de la libertad. Pero, segundo, que «la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto» (HD, 329). Ahora bien, la cuestión es de nuevo qué tipo de libertad se está postulando ahora, la libertad como *liberación*, la libertad como *realización* o *autodeterminación*, o a la libertad como *constitución libre* o *ser absoluto*. Porque la libertad, efectivamente, puede tener como ya sabemos estos distintos aspectos o dimensiones. «Libertad es en un primer sentido 'libertad de'. El hombre puede ser libre, se siente libre, es libre en la medida en que está libre de determinadas coacciones, de determinados impulsos, del peso de una tradición que no es reflexiva sino recibida rutinariamente, etc. Liberarse de esto en una o en otra medida es lo propio de un aspecto de la libertad, que es la 'libertad de'. Hay, sin embargo, otro aspecto de la libertad. El hombre está libre de todo esto, tiene libertad en el sentido de liberación, ¿para qué? Justamente, para ser sí mismo. Es la 'libertad para'. El hombre no solamente está liberado de las cosas, sino que es inexorablemente 'libre para'. Libre para ser justamente una forma de realidad frente a toda otra realidad. Pero, además, hay un tercer aspecto último y radical de la libertad, porque, al fin y al cabo, la libertad 'de' y la libertad 'para' afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad. hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente libertad 'en'. El hombre es libre 'en' la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad» (HD, 329-330). La consecuencia entonces es que «la libertad en este sentido es o puede ser idéntica a persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radicalmente y eminentemente en este tercero. Es *ser libre*. Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente, donde está la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre 'en' la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experienciada es justamente la experiencia de Dios» (HD, 330). La experiencia de Dios es por tanto la experiencia

de mí mismo (libertad, absoluto, persona, etc.) en cuanto que fundamentado (religado, relativo, etc.).

La libertad aparece ahora, pues, por un lado, haciendo de puente entre la religación actualizada primordialmente, algo a lo que propiamente no debemos llamar «experiencia», y lo que es el poder de lo real como experiencia de Dios. En este sentido, lo que une ambas cosas, la «voluntad de poder» y la «voluntad de verdad», es la «voluntad de realidad» o la «verdad real» como actualización previa y más radical, de donde surge intrínseca y ulteriormente la «voluntad de razón» que se estructura, consecuentemente, por la libertad, y donde se sitúa justamente el momento de experiencia de Dios como experiencia de uno mismo fundado en la realidad. Pero, por otro lado, lo que en esta «experiencia» se prueba es un «sí mismo» como libertad, y esto es lo que significa persona como experiencia de Dios. El hombre es experiencia de Dios en el sentido de que es libre de todas las cosas, de que es un ser absoluto e independiente de las mismas. Es lo que muestra la realidad no por sus contenidos, sino por su carácter de realidad. La libertad parece tomar cuerpo así en varios momentos del análisis.

¿Supone esto un cambio de significado en el concepto de libertad respecto a lo que habíamos visto anteriormente? No necesariamente. Lo único que sucede es que lo que podemos constatar ahora es que nos hallamos en un ámbito de problemas más *estructurado*, aquende y allende la aprehensión, en aprehensión primordial y en búsqueda de la realidad en profundidad, de la realidad-fundamento, y la realidad aquí experienciada como libertad es el cumplimiento de algo dado primordialmente o actualizado como religación y que nos ponía en contacto, consecuentemente, con el poder de lo real y su dominancia. La religación actualizada primordialmente funciona, dicho más claramente, como sistema de referencia de lo que es el poder de lo real como realidad-fundamento. Adviértase, si acaso, que en este segundo análisis estamos situándonos en un nivel de aprehensión propio de la intelección racional y es, debido a esta nueva estructura intelectual, como es posible entender mejor la distinta *dimensión* en que habremos de comprender el problema de la libertad, algo que no sucedía en el ensayo de 1935, cuyo objetivo y estructura era otra.

Rehaciendo pues el camino, y simplificando algo la cuestión, digamos que la libertad nos salió en un principio a propósito de la religación y no de lo que es el poder de lo real como realidad-fundamento y su verificación; allí estaba sujeta además a una estructura ontológica, mientras que ahora nos situamos en una estructura derivada de un análisis noológico de la inteligencia. Consecuencia de ello es por tanto que ahora la libertad toma altura en el momento racional, lo cual es algo totalmente acorde con lo que Zubiri dirá, como en su momento veremos, en *Inteligencia y razón*, donde la esencia de la razón, afirmará, es «libertad». Pero una cosa es esa libertad de la razón y otra la experiencia de ser libre como experiencia de un esbozo elaborado desde el campo. A todo ello hay que

añadir que en medio queda implícitamente el tema del logos, respecto del cual, en la obra que acabamos de analizar Zubiri se refiere a la libertad como «opción libre» con el significado de «opción no forzada» (HD, 221). Lo que todo esto quiere decir es, pues, que *El hombre y Dios* es una obra que pese a la no completa adecuación terminológica con *Inteligencia sentiente* es una clara aplicación del resultado de sus análisis. Así se pasa por tres estadios, aunque casi siempre mezclados, donde en nuestro problema hay un dato primordial, la religación, una descripción de la misma desde el logos, y una intelección racional que nos permite conocer *lo que es* el poder de lo real como realidad en profundidad o como realidad-fundamento al que estamos religados.

Ahora bien, si esto es así, esta gradación la podemos examinar mucho mejor desprendiéndonos de contenidos concretos refiriéndonos al análisis estructural de la inteligencia que Zubiri ofreció en la trilogía. Tal vez ahí se nos muestre de un modo complementario una perspectiva de la libertad a la que apenas hemos aludido hasta ahora. Iremos aunando así puntos de vista.

C) INTELIGENCIA SENTIENTE. INTELIGENCIA Y REALIDAD

En efecto, la trilogía, *Inteligencia sentiente*, no sólo es la obra cumbre de la producción filosófica zubiriana, sino que desde ella cobran nuevo significado todos los demás escritos del filósofo tanto anteriores a esta última obra como póstumamente publicados. Este éxito indiscutible lo logra Zubiri no sólo por su pormenorizada y abrumadora descripción noológica de la estructura de la intelección sentiente, sino porque además desde el prólogo mismo de primer volumen asienta la base última de tal descripción. Recordando aquella primera obra de su madurez filosófica, tan incomprendida como densa, afirma ahora Zubiri que «el estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades [*inteligencia sentiente*] incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestra investigación, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad» (IRE, 10). Por tanto, al inteligir estamos actualizando realidad y al actualizar realidad no estamos sino inteligiendo. Más todavía, la realidad podrá ser actualizada según distintos modos de intelección, porque también según distintos modos nos es dado inteligir. Hay, pues, una congengereidad entre ambos momen-

tos de un sólo «acto», cuya importancia es decisiva en nuestro problema, que se irá desplegando en distintos modos de actualización. «Hay un modo primario y radical, la aprehensión primordial de lo real [...]. Pero hay otros modos de actualización. [...]. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente» (IRE, 14). Según estos tres modos nos hemos de enfrentar en cada uno de ellos al problema de la libertad.

Será significativo señalar de antemano que en el índice de conceptos que acompaña al primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*, no hay el más mínimo espacio para la entrada «libertad». Ello no hace más que traducir la carencia de su uso por parte de Zubiri en el interior de la obra. Y así es. En las 285 páginas que constituyen el primer volumen, incluyendo varios apéndices donde se trata manifiestamente del hombre y no sólo de su modo de intelección primordial o del resultado de la misma, Zubiri no ha necesitado echar mano de ese tan importante concepto. ¿Quiere esto decir que no esté ahí presente por ninguna parte y en ninguno de sus sentidos? Aunque la pregunta pueda anticipar un cierto aire de optimismo, la cosa no está nada clara, y por eso hemos de ver algunos aspectos importantes de la obra para poder responder con algún criterio sólido a la cuestión formulada, sea afirmativamente, sea negativamente. Pero, ante todo, conviene aclarar que la estructura interna de *Inteligencia y realidad* obliga a hacer un análisis mediante una especie de bifurcación tratando de separar lo que corresponde esencialmente al carácter intelectual de la aprehensión humana y su modo primordial, de lo que son disquisiciones sobre el hombre tomado propiamente en su integridad. Es obvio que ambos aspectos no son opuestos, pero su análisis diferencial permitirá situar luego mucho mejor cada cosa en su lugar.

Sin demorarnos demasiado en temas concretos ya muy conocidos, hemos de intentar sintetizar los elementos básicos de la intelección humana a partir de la estructura formal constitutiva de toda aprehensión sensible.

Sentir es un proceso unitario (suscitación, modificación tónica y respuesta) determinado por la estructura formal de la suscitación, y como toda aprehensión es sentiente, «la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva» (IRE, 31). Esta impresión consta a su vez de tres momentos (afeción, alteridad y fuerza de imposición) y según se determine el modo de alteridad (contenido y formalidad) así estaremos ante una aprehensión meramente sensible (aprehensión de estimulidad) o una aprehensión intelectual (aprehensión de realidad). En este segundo caso, peculiar del hombre, lo aprehendido queda en impresión como siendo 'de suyo' lo que manifiesta, y entonces, «lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. [...]. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad» (IRE, 62-63). A esta impresión sensible se la denomina, simplificada, «impresión de realidad», que no es otra cosa más que la realidad en impresión. Ahora bien, «al sentir impresiva-

mente una cosa real como real estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad» (IRE, 140). Es lo que se llama ahora «mera actualidad» y es la esencia formal del acto de aprehensión intelectual. Pues bien, la unidad intrínseca y formal de «sentir lo real», «instalación» y «mera actualización» es lo que constituye la «inteligencia sentiente». Es decir que, según condensa ahora Zubiri, «la realidad sentible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir» (IRE, 252).

Zubiri pasa así de lo que llama «sentir en cuanto tal» (IRE, 31) como estructura formal de la aprehensión sensible, algo convergente en principio en el animal y en el hombre, al «estar instalados en la realidad», propio únicamente del hombre. Debemos detenernos algo en esta instalación, porque esta instalación tiene un doble carácter. Según un primer carácter «instalación es estar instalado en una cosa real. Pero esto no agota todo el carácter de la instalación. Porque [...] la impresión de realidad en que inteligimos cada cosa real es idénticamente y numéricamente la misma en todas las aprehensiones. La realidad reifica cuanto adviene a lo real» (IRE, 251). Dicho en sus propios términos, la impresión de realidad es transcendentamente abierta, lo que quiere decir que si bien al inteligir una cosa quedamos instalados en ella, por el momento de transcendentalidad en lo que quedamos instalados es en la pura y simple realidad. «La cosa real tiene así dos funciones: una la de ser *algo* real, y otra la de ser *pura y simple realidad*» (IRE, 251). Ahora bien, esto nos lleva a clarificar el momento de fuerza de imposición de lo real como momento de impresión de realidad, porque entonces «esta fuerza de imposición no es sólo la fuerza con que se nos impone esta cosa real, sino que es también la fuerza con que *en ella* se nos impone transcendentamente la pura y simple realidad. En última instancia, inteligir [...] es así constitutiva y formalmente estar también aprehendiendo la pura y simple realidad, esto es lo que las cosas son 'de suyo' en cuanto tales. Por tanto esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la transcendentalidad de la aprehensión de realidad. Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos con la cosa real, pero aquello en que *con esa cosa* estamos es *en la realidad*» (IRE, 251-252).

Con este somero análisis cabe preguntarse ya, antes de entrar en los diversos modos de intelección de lo real, si hay lugar a hablar de libertad aquí. En realidad, ya hemos afirmado que Zubiri no habla de ella, o al menos no habla de ella explícitamente, pero la cuestión es si su uso concuerda con algo de lo dicho en los análisis efectuados más arriba. Pues bien, todo ello depende, como siempre, de qué entendamos por libertad. Si por libertad traducimos los diversos modos que posee el hombre de ejercitar la libertad, entonces es claro que aquí no hay lugar para afirmar la libertad ni como «libertad de» ni como «libertad para». Ahora bien, si por libertad traducimos «libertad en», la cosa tal

vez pueda cambiar, puesto que, si recordamos lo que afirmaba Zubiri en el escrito de 1935 y con más precisión en *El hombre y Dios*, «hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. El hombre es libre 'en' la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad» (HD, 330). En última instancia, esto es lo que significa ser persona. Ahora bien, ser persona también siempre significó para Zubiri poseer *inteligencia*, mera aprehensión de realidad. Con lo cual, si decíamos anteriormente que el hombre está constitutivamente instalado «en» la pura y simple realidad por su aprehensión sentiente, y ahora que es libre «en» la realidad en cuanto tal, es claro que ser persona es ser lo que llamaríamos explícitamente, si se nos permite el pleonismo, una «inteligencia sentiente libre» como condición previa a todo ejercicio efectivo de esta nota o propiedad. Es más, el ejercicio efectivo de la libertad sólo será posible supuesta la instalación real y libre *en la realidad* (y «realidad» es siempre un carácter intelectual). La libertad sería, pues, aquí una condición física, o mejor, una «condición metafísica» de lo real, en nuestro caso, de la realidad humana, en cuanto que aprehender impresivamente algo es estar instalado en la pura y simple realidad. ¿Qué significa concretamente eso? Por «condición metafísica» entiende Zubiri «el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su *manera de ser real* respecto de eso que llamamos «fundamento» (SE 205; cursiva nuestra)⁴². Esta manera de ser real es en el hombre ser «absoluto», estar ab-suelto de las demás cosas, pero en la realidad, y, por tanto, respecto al fundamento. Consecuentemente, el carácter constitutivamente abierto de la realidad, la transcendentalidad de la impresión de realidad o la respectividad de lo real es lo que funda el carácter libre de la intelección sentiente humana. Previo al ejercicio de la libertad hay un «estar» libremente (en cuanto modo de ser real) en la realidad determinado por la aprehensión de realidad.. Sólo desde el despliegue intelectual se podrá hablar entonces de libertad como «liberación» (*acto*), pero fundada en la constitución libre del hombre (*estructura*), y a su vez sólo desde la liberación el hombre podrá «determinarse» a sí mismo como ser accionalmente libre (*acción*).

Es probable que sólo desde esta concepción se pueda hacer comprensible ahora algunos de los análisis que Zubiri deja acotados al margen en varios apéndices de la obra *Inteligencia y realidad*. Ciertamente, y a pesar de no manejar en ningún momento la noción de libertad, nadie puede ocultar cierta proximidad de este término con algunos conceptos o expresiones muy recurrentes en la obra citada, tales como, «hiperformalización», «despegamiento», «distanciamiento», «sus-

42 Para Zubiri «necesidad», «contingencia» (en sus diversos modos) y «libertad» son tres condiciones metafísicas de lo real (cf. SE, 204).

pensión de la estimulación», «independencia», «autonomización», «indeterminación», «apertura», «ámbito de realidad», etc. Con un ejemplo muy significativo nos será ahora suficiente para ilustrar esto. En efecto, al contraponer la formalización animal a la hiperformalización humana según una serie de pasos sucesivos y a poco de presentar la habitud propia del ser humano (aprehensión de realidad), afirma Zubiri que, «el hombre es el animal de *distanciamiento*. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento 'de' las cosas, sino distanciamiento 'en' ellas. 'Distanciamiento' es un *modo de estar en las cosas*» (IRE, 70; cursiva nuestra). Es, si se quiere, un modo de constituirse (libremente) en la realidad.

Por tanto, «distancia» no es aquí el momento de retraimiento con que Zubiri describirá la intelección del logos, sino que se trata del uso del término en un sentido metafísico, la condición en que el hombre está insertado en el mundo. En realidad este sentido es viejo en Zubiri. Ya en un artículo de *Naturaleza, historia, Dios*, 'El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico', de los años treinta, si bien con terminología todavía inadecuada, escribía el filósofo que «la situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justo estar 'frente' a ellas. [...] La situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia* de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas. [...] Gracias al pensar posee el hombre una irreductible condición ontológica: no formar parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*. La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el 'ser'. No quiere esto decir que todos los *actos* del hombre sean libres, sino que el *hombre* es libre. Y sólo quien es así radicalmente libre puede incluso *verse privado* de libertad, en muchos, tal vez en la mayoría de los actos» (NHD, 323-324). Como se puede observar, ni «pensar» ni «ser» son los conceptos fundamentales ahora en el pensamiento de Zubiri. Pero la idea ya estaba ahí latiendo incoactivamente, si bien en un contexto heideggeriano.

Ahora bien, todo esto toca directamente a lo que es la estructura constitutiva de la realidad humana, y por ello, es probable que al contemplar el «acto» mismo de aprehensión de lo real en sus diversos modos de actualización, marginando, por tanto, lo que incumbe *constitutivamente* al hombre en su integridad, nos encontremos con distintas situaciones. Es decir, que el hombre posee constitutivamente «libertad en» por el mero hecho de aprehender realidad, y por tanto, esto afecta tanto a la «aprehensión primordial» como al «logos» como a la «razón», porque esos tres modos de actualización de lo real no funcionan por sí mismos separadamente, sino en intrínseca unidad estructural. Es más, tanto el

sentimiento afectante como la volición tendente van envueltos en esa misma unidad estructural, lo que, por otra parte, ayuda a explicar la tesis mantenida hasta aquí. Sin embargo, y he aquí donde hay que hacer mayores precisiones, tanto la intelección propia del logos como la intelección propia de la razón hacen uso de un tipo de libertad de la que carece la intelección primordial. Se trata, en realidad, de una libertad operativa y no constitutiva como la anterior. Y para afirmarnos en esta interpretación, tomaremos como punto de referencia la noción de verdad formulada por Zubiri en los diversos modos de actualización de lo real.

Ante todo, conviene trazar brevemente unas coordenadas básicas que nos sitúen a las puertas del problema con el que hemos de enfrentarnos. Así, y en primer lugar, partimos de que inteligir es actualizar meramente lo real como real, pero resulta que hay distintos modos de actualización y, por tanto, distintos modos de intelección, habida cuenta de que lo real es respectivo. «Cada cosa real no es sólo respectiva al inteligir, sino que como real es ‘de suyo’ algo respectivo a otras cosas reales. Realidad, en efecto, es una formalidad transcendentalmente ‘abierta’. Lo real tiene, pues, distintas respectividades reales. Y todas ellas están ancladas en la estructura misma de cada cosa real. De ahí que al ser actualizada la cosa real en la intelección, esta cosa real puede estar actualizada en distintos respectos formales suyos. Lo cual determina el que la actualización intelectual misma pueda quedar afectada por la diversidad de los respectos formales de cada cosa. La diversidad de la actualización de lo real según sus distintos respectos formales constituye lo que aquí llamo *modos de intelección*» (IRE, 253). Sin embargo, estos modos de intelección no sólo son diversos, porque en su diversidad misma envuelven intrínseca y formalmente una estructura básica respecto a la cual cada modo es no sólo diversidad sino «modalización». Esta estructura formal básica es la actualización de algo «como realidad» y sobre ella se monta toda actualización modalizada. De ahí el sentido de lo que hemos dicho anteriormente.

Pues bien, distinguiendo ahora entre el aspecto formal de toda intelección y el aspecto modal de cada una de ellas, hay que afirmar que la «aprehensión primordial de realidad» coincide *formalmente* con la actualización de algo «como realidad», con la intelección de lo real en y por sí mismo y con la impresión de realidad. En este sentido, «la intelección es formalmente aprehensión *directa* de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo» (IRE, 257; cf. IRE, 64-65). Ahora bien, esta intelección es *modalmente* «primordial» respecto a las demás que son «ulteriores». Por tanto, «inteligir es aprehender algo formalmente real, es mera actualidad impresiva de lo real en y por sí mismo. [Pero] cuando apre-

hendemos así lo real 'solamente' como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión intelectual tiene el carácter modal de intelección atenta y retinente de lo real. Esta es la esencia de la aprehensión primordial de realidad: es el modo primario de intelección. Los otros modos son modalización de este modo primario, son modalizaciones ulteriores de él» (IRE, 263). Son «logos» y «razón».

Empecemos por la *aprehensión primordial de realidad* para determinar si en esta aprehensión se da o no libertad operativa. Pero adelantemos ya que por lo que parece no sólo no hay lugar para la misma, sino que no puede haberlo. Nos apoyamos para justificar este enunciado, como ya dijimos, en la noción misma de verdad. La aprehensión primordial, acabamos de señalarlo, es la actualización de lo real en y por sí mismo según el modo de intelección atento y retinente de lo real, es la aprehensión de la cosa real como realidad. Esta aprehensión posee su verdad. «Se trata de la verdad de la intelección sentiente en cuanto tal, es decir, de la índole primaria y radical de la actualización sentiente de lo real. No se trata, pues, de cualquier intelección» (IRE, 233). A esta verdad la califica Zubiri de verdad simple, de verdad elemental, o más técnicamente, de «verdad real». Se trata de la realidad en cuanto presente «en» la aprehensión. «Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella» (IRE, 233). Con esto Zubiri inaugura un nuevo modo de concebir la verdad frente a lo que se ha pensado clásicamente, pero lo significativo para nosotros es señalar dos de sus cualidades que impiden introducir aquí el concepto de libertad con alguna función operativa, tema que situará a Zubiri en oposición frontal a todo el pensamiento moderno, ya que la verdad aquí no es algo que haya que alcanzar libremente, sino justo al revés, es algo en lo que se está instalado estructuralmente posibilitando así la libertad, en el sentido que sea, ya lo iremos viendo. Ésta es la verdad real.

En primer lugar, «la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la propia realidad» (IRE, 233). Ratificación es pues la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente que no hace más que traducir la fuerza de imposición de la impresión de realidad actualizada «en» la aprehensión. Por eso, ante esta aprehensión, al hombre no le queda ningún margen de maniobra. Puede aceptar o no la aprehensión, seguir aprehendiendo algo o dejar de aprehenderlo, pero «en» la aprehensión lo real se impone a él con necesidad absoluta y con toda la fuerza de la realidad. Es lo que lleva a Zubiri a afirmar que «la ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la ver-

dad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad» (IRE, 241-242). Ahora bien, esta misma verdad real posee dimensiones que arrastran al hombre a seguir inteliendo en modos ulteriores, no pudiendo despegarse en ningún caso de la primaria intelección y de su verdad, pero sí otorgando al hombre la posibilidad de llegar al contenido de lo real por vías diferentes. Esto significa pues, repitamos, que en aprehensión primordial quedamos instalados en la realidad transcendentalmente abierta, y en ello posee el hombre constitutivamente «libertad en» (fundada en la realidad), pero operativamente no hay lugar aquí a hablar de libertad. Entenderemos todo esto mucho mejor al hablar de logos y de razón. Pero esto no es todo.

En segundo lugar, y como resultado de que toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido, «no hay posibilidad de error» (IRE, 236). Ello confirma de nuevo la absoluta necesidad con que se me impone lo real en la aprehensión sin que yo pueda hacer nada al respecto. «El error consiste en identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión; en manera alguna consiste en que lo aprehendido sea irreal 'en' la aprehensión, y que se tome como real» (IRE, 236). Por tanto, «toda intelección sentiente en la que se aprehende algo en y por sí mismo es siempre y constitutivamente verdad real» (IRE, 237). Su libertad también será, consecuentemente, constitutiva. Pero a partir de aquí el desarrollo del proceso intelectual se convierte en un proceso de «liberación», no de la realidad formalmente aprehendida, esto es imposible. Es lo que debemos ver ahora.

D) INTELIGENCIA SENTIENTE: *INTELIGENCIA Y LOGOS*

La situación cambia, en efecto, al considerar la intelección propia del logos, ya que se trata de una intelección *en distancia*. Pero para estudiar este modo de actualización nos tenemos que ir al segundo volumen de la trilogía, *Inteligencia y logos*. Desde su análisis se vislumbrará mucho mejor el significado estricto de la aprehensión primordial de realidad frente a lo que constituye la obra del logos, donde Zubiri necesita echar mano del concepto de libertad en el orden operativo por una exigencia interna al propio acto intelectual, es decir, por la incursión en la descripción del proceso intelectual de un concepto tan fundamental como es el concepto de «campo de realidad».

Ya hemos visto que la formalidad de realidad es abierta desde sí misma en tanto que realidad en el sentido de que una única impresión de realidad aloja los contenidos más diversos. Es lo que llamábamos la transcendentalidad de lo real. Pues bien, debido a esta apertura, «toda cosa es 'de suyo' real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad*. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formal-

mente constitutivo de apertura de cada cosa real en tanto que real. Cada cosa real tiene, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos» (IL, 14).

Ahora bien, estos dos momentos no siempre son actualizados del mismo modo, porque en el modo primario y radical de intelección lo aprehendido al estar «solamente» aprehendido «en y por sí mismo», el momento individual y el momento campal quedan actualizados «compactamente»: es la aprehensión compacta de la realidad. Esto no ocurre, sin embargo, en el logos. «Lo real, en efecto, puede ser aprehendido no sólo como algo que tiene carácter campal sino como algo que por abrir un campo está incluido en éste. Entonces lo real no está aprehendido sólo como *campal* sino que está aprehendido él mismo *campalmente*, dentro del campo que ha determinado. El momento campal que en la aprehensión primordial está actualizado compactamente con el momento individual, se autonomiza ahora por así decirlo frente al momento individual. El campo ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino que es *ámbito de realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales» (IL, 15). En consecuencia, la intelección del logos, aprehendiendo cada cosa real en y por sí misma, la está aprehendiendo además respecto de las demás cosas del campo de realidad: es la intelección de lo que la cosa ya real es «*en realidad*». Se trata entonces de una «re-actualización» campal como modulación de la impresión de realidad. Y llevar a término esta intelección del logos, es decir, afirmar lo que la cosa es en realidad, significa restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real. Pero ¿quién lleva a quién? Esto es importante: «Es la realidad misma la que al ser aprehendida como real determina su intelección 'en' la unidad del momento campal y del momento individual. No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente realidad sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad» (IL, 16-17). Aquí aparece de nuevo el sentido de la «libertad en», pero ya no es este nuestro problema actual. Nuestro problema actual es ver cómo entra ahora en escena exigitivamente la libertad operativa, ciertamente apoyada en la «libertad en», y para ello tenemos que estudiar la estructura formal del logos que no es sino una estructura «dual», «dinámica» y «medial».

Efectivamente, el logos tiene una estructura básica caracterizada por tres momentos: el momento de dualidad, el momento de dinamicidad y el momento de medialidad, pero nos interesa particularmente el segundo momento, puesto que a pesar de formar todos ellos una unidad intrínseca e interdependiente, es aquí donde Zubiri necesita echar mano, explícitamente y por primera vez, del concepto de libertad como posibilidad única de que la intelección del logos sea

lo que esencialmente tienen encomendado, a saber, inteligir lo ya aprehendido primordialmente en su realidad campal. Por tanto, vamos a asomarnos principalmente al logos en cuanto estructura dinámica para centrarnos luego en algún punto específico de su esqueleto básico que nos haga entender la función concreta de la libertad dentro de este dinamismo.

El logos envuelve, ante todo y por definición, una dualidad (o pluralidad) de términos, porque en él hay siempre dos «algos» entre los que se va a mover en su propia aprehensión. Posee, por tanto, carácter dual, pero además dinámico: el logos aprehende una cosa real yendo desde otra. Ahora bien, este movimiento está siempre anclado en lo real, pues es en lo real en lo que «quedamos retenidos» por la aprehensión primordial. La fuerza de imposición de lo real impone aquí su poder, por así decirlo, reteniéndonos en lo real en cuanto real al movernos hacia lo que algo es en realidad.

Retenidos en lo real, es por la presentación de la realidad «en hacia» como vamos a más realidad, como vamos hacia las diversas cosas reales «entre» las cuales está lo real que queremos inteligir. «Es un movimiento concreto por razón de la retinencia del punto de partida, y por razón del 'entre' campal hacia el que vamos» (IL, 64). Este movimiento, puesto que va «desde» lo que queremos inteligir «hacia» algo otro aprehendido anteriormente en lo real mismo, es «distanciamiento». Pero no se trata de mera distinción o alejamiento espacial, sino de distanciamiento campal, es decir, distanciamiento en el campo de la realidad y, por tanto, en la propia aprehensión. «El movimiento intelectual recorre el 'entre', y entonces la posición de unas cosas 'entre' otras cobra el carácter de distancia» (IL, 65). Esta distancia es recorrida de un modo muy preciso: hay un punto de partida en «hacia» que apunta hacia su término, aquello «desde» lo que se inteligie. Ahora bien, aquí es donde se abre un ámbito de libertad en la intelección del logos. Por un lado, en cuanto al movimiento intelectual mismo. Por otro, en cuanto al término «desde» el que se inteligie una cosa «entre» otras.

En efecto, en cuanto al movimiento intelectual mismo, éste no está unívocamente fijado, aunque sí necesita estarlo por una exigencia de lo real. De ahí que el movimiento intelectual distancial sea esencialmente orientado. Pero ¿qué significa esta orientación? «La orientación no consiste tan sólo en que están ya fijados el 'desde' y el 'hacia' del movimiento, sino en que aun dentro de esta misma fijación quepan trayectorias distintas de intelección. [...]. Con el mismo 'desde' y con el mismo 'hacia' puede haber y hay orientaciones distintas para ir de una cosa a otra. Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es resultado de una opción intelectual. De ahí el carácter optativo de la intelección concreta en movimiento» (IL, 65-66). Es el primer punto en el que Zubiri hace entrar en función el concepto de libertad por una exigencia interna al proceso intelectual mismo a la altura de logos. Pero la intelección en distancia no queda definida tan sólo por razón de la trayectoria elegida, sino también por la

elección del término desde el que se entiende. «Puedo, en efecto, elegir un poco arbitrariamente aquello en que voy a apoyarme para entender desde ello la cosa; puedo ir hacia distintas cosas más o menos arbitrariamente alejadas» (IL, 66). Por tanto, «el movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*» (IL, 66; cursiva nuestra)⁴³. Lo que significa que, «en buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre» (IL, 66). Esto es, dicho así escuetamente, el fundamento de la libertad en la intelección del logos en cuanto estructura dinámica. Pero si ahora nos paramos algo más en ello vamos a ver como esta estructura pasa por dos momentos o fases que nos será esencial distinguir para centrar mejor nuestro problema en el lugar correcto.

Retomemos lo que hemos dicho algo más arriba. Toda aprehensión de realidad posee los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal. Lo que ocurre es que «en la aprehensión primordial de realidad, la unidad del momento individual y del momento campal es inmediata: es por eso una aprehensión que podíamos llamar compacta. [Ahora bien] en actualización diferencial, la unidad en cuestión cambia profundamente de carácter. Porque entonces se entiende una cosa 'entre' otras. Lo cual significa que la cosa entendida lo es en la distancia que hay entre esta cosa y las demás» (IL, 79). Se trata ciertamente de una unidad del momento individual y del momento campal, pero ahora aprehendida *explícita y formalmente*. Y para ello hay que dar un rodeo, hacer un movimiento, o más exactamente, desplegarse distanciadamente dentro del campo de la realidad. Este despliegue es una exigencia de la misma realidad aprehendida primordialmente, pero la actualización concreta de algo real tiene, como acabamos de ver, un margen de libertad por ser una actualización en la distancia. Esta es la esencia de la actualización diferencial y la tesis básica sobre la función de la libertad en este orden en la cual intentaremos abundar para justificarla.

Supuesto esto, el despliegue intelectual que el logos lleva a cabo para saber lo que algo real es en realidad pasa por dos fases perfectamente definidas dentro de la intelección. En primer lugar, hay una fase llamada *movimiento de impelencia* que consiste en ir de la cosa real a un campo, al campo de 'la' realidad. La impelencia es así distanciamiento de lo que la cosa es en realidad. Por-

43 Es importante reparar en que el concepto de campo está dado en aprehensión primordial. Lo que no está dado es su autonomización frente al momento individual. Por tanto, campo de realidad y campo de libertad están dados primordialmente, pero compactamente con el momento individual. Ello explica y justifica considerar en la aprehensión primordial esa especie de libertad formal por el mero hecho de aprehender realidad, no porque contenga alguna función específica, sino porque es condición intrínseca al propio acto.

que, en efecto, «para inteligir lo que una cosa entre otras es en realidad, lo primero que ha de hacerse es ‘pararse a considerar’ la cosa. Y pararse a considerar es ante todo una especie de suspensión intelectual, es un *tomar distancia* de la cosa pero en ella misma y desde ella misma» (IL, 79-80). Por tanto, lo real por ser campal nos retiene en una forma muy concreta: empujándonos al campo de realidad. Es el momento impelente de la retentividad de lo real, o simplemente la impelencia de lo real. Pero, en segundo lugar, hay una fase llamada *movimiento de reversión*, puesto que, como acabamos de decir, «en esta distanciaci3n la cosa real nos retiene siempre tensos en ella, y por consiguiente revertidos a ella en un *intentum* por la tensi3n misma de la distancia. Es un *movimiento del intentum* para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Por tanto es un referirnos desde el campo a la cosa: es *intenci3n intelectual*. El *intentum* se ha tornado en intenci3n» (IL, 80).

En consecuencia, retracci3n y reversi3n, o toma de distancia e intenci3n, son los dos momentos esenciales del movimiento intelectual. Pero singularmente importante es para nosotros descifrar un poco mejor el primero de ellos. Ahí radica el margen de libertad que atañe al logos. Ahora bien, es necesario acotar bien el sentido exacto de esta noci3n aquí, porque en su descripci3n Zubiri supera precisamente lo que ha constituido casi hasta nuestros días la base err3nea de todo el pensamiento idealista occidental. Y ello tiene algunos efectos, como es obvio, para la conceptualizaci3n que aquí estamos llevando a cabo. Qué es lo que es libre, en qué medida lo es y frente a qué, son, pues, algunas de las preguntas a las que hemos de intentar contestar en los siguientes párrafos, subsanando así errores filosóficos pasados.

Situémonos, por tanto, en el inicio del proceso. Queremos inteligir lo que una cosa real ya aprehendida primordialmente es en el campo de realidad, y para ello debemos tomar distancia de dicha cosa. Esto no significa salirnos ni fuera de la cosa ni fuera del campo de realidad, sino que por medio de una autonomizaci3n, rompiendo por tanto la compacci3n, «nos quedamos en su momento campal para inteligir desde él lo que es en realidad su momento individual mismo» (IL, 83). Manteniéndonos, pues, en la cosa misma, toma de distancia no es entonces más que haber quedado distanciado de lo que la cosa real es en realidad, es un repliegue intelectual que deja en suspenso lo que la cosa real es en realidad. Y a esta suspensi3n es a lo que hemos llamado «retracci3n». «Retracci3n es intelecci3n de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad» (IL, 84). ¿Qué sentido preciso posee esto?

Parece claro que la inteligencia en «retracci3n» se sitúa «sobre» lo que las cosas son «en realidad» sin dejar al mismo tiempo de estar formalmente «en la realidad» puesto que esto es algo dado previamente en aprehensi3n primordial y a lo que es imposible renunciar en toda la evoluci3n estructural del proceso, a menos que se quiera «suspender» rigurosamente la realidad de la aprehensi3n

misma. Éste es aquí un punto a nuestro entender esencial y es, además, la piedra de toque que le permite a Zubiri manejar la noción de libertad con cierta soltura frente a cierta tradición filosófica, porque, en efecto, en la articulación del momento de «retracción» y el momento de «estar sobre» las cosas es donde se encuentra un error que es preciso evitar. «En primer lugar, la inteligencia no 'está' sobre las cosas por sí misma —fue un error de todo el idealismo desde Descartes hasta Schelling, y en el fondo hasta de Husserl y Heidegger— sino que 'llega a estar' sobre las cosas por un movimiento de retracción frente a ellas» (IL, 85). Por tanto, el momento de «sobre las cosas» se funda en el momento de «retracción» y en este sentido el estar sobre las cosas no tiene autonomía por sí mismo. Pero es que además «aquello sobre lo que está la intelección no es la pura y simple realidad sino tan sólo lo que las cosas reales son 'en realidad'» (IL, 85). Esto significa que la intelección primera y radical posee tal fuerza que, como repite Zubiri en innumerables ocasiones, «todo movimiento intelectual es tan sólo una modalización de la aprehensión primordial de realidad» (IL, 85). En el caso actual, es claro que lo que queda en suspenso es lo que la cosa es en realidad, pero jamás su carácter de realidad en cuanto realidad. Como vamos a ver enseguida, la relevancia de este hecho es esencial, puesto que la libertad en Zubiri, sobre todo en este orden de cosas, quedará entonces plenamente fundada formando parte del proceso intelectual mismo y no será nunca algo traído del exterior para forzar la constitución *absoluta* del mundo. Desde Zubiri, esta constitución siempre será muy medida por una exigencia de lo real primordialmente aprehendido. Recordemos que por esta aprehensión hemos quedado «instalados» en la realidad, y ello, adelantemos, no es poner límites a nuestra ulterior intelección, sino posibilitarla, posibilitando por ejemplo, un margen de libertad. Ahora bien, una libertad fundamentada, apoyada en la realidad.

Ciertamente, «en la retracción inteligimos 'la' realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en 'la' realidad, es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad. Pero esto, según hemos dicho no es abandonarlas. Lo que hacemos es inteligir lo que sean en realidad tan sólo como libre punto terminal de lo que es 'la' realidad, es inteligir que 'la' realidad es esta cosa. Inteligida así lo que la cosa es en realidad, el punto firme de esta nueva intelección es 'la' realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de 'la' realidad. En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del 'en realidad' apoyándonos en 'la' realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente. La cosa como mero término libre ya no 'es' lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que 'sería' en realidad. El 'sería' es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción» (IL, 85-86). Visto así, es notorio que la libertad no es algo sustantivo, no es una capacidad del hombre, sino un

carácter o un momento formal de la actualización de lo real campalmente, por tanto y por de pronto, a nivel del logos, exigido por la realidad misma primariamente aprehendida (carácter abierto) y en el que se forja liberadamente lo que la cosa «sería» (retracción) en realidad. Este momento está, en todo caso, siempre exigido dentro de la intelección como una cualidad interna a la misma. Por eso, es de una importancia decisiva la noción de «actualidad» en el abordaje del problema de la libertad, porque, como se verá al final, es en esa actualidad —recordemos la «congenereidad»— donde lo hay que insertar. Veamos de qué se trata más pausadamente.

Las cosas reales aprehendidas retractivamente, en la distancia, poseen una «intrínseca ambivalencia» que es obligado resaltar de nuevo y manifiestamente. «Por un lado, pertenecen a la realidad, y en su virtud son ya reales en su realidad primordial. Pero, por otro lado, lo que sean en realidad es momento meramente terminal de intelección: es simplemente lo que 'serían' en realidad» (IL, 86). O como llama Zubiri, precisando la expresión frente a lo que había dicho la filosofía clásica, es «*simple aprehensión*». Es decir, que en impelencia la intelección ya no es aprehensión primordial de realidad, sino simple término de intelección, simple aprehensión. Esta aprehensión posee una estructura, no exenta de graves problemas, que Zubiri desarrolla en tres apartados que enumera como origen, condición y modos de la simple aprehensión. Nuestro interés en realidad irá creciendo a medida que se vayan sucediendo los mismos, pero aún así hemos de verlos todos sumariamente.

Por su origen, aunque ya lo hemos dicho, la simple aprehensión «es un acto de retracción impuesto por lo real mismo primordialmente aprehendido; es la dimensión campal lo que nos impone aquel acto» (IL, 89). Dicho de otro modo, estamos lanzados hacia otras cosas reales por el momento campal de lo primariamente aprehendido. Esas otras cosas reales también están primordialmente aprehendidas, pero al tomar distancia el contenido de las mismas queda reducido a ser lo que Zubiri llama «principio de inteligibilidad» de la cosa que llevó hacia estas otras cosas campales. «Ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real. Y esto es la simple aprehensión: intelección de un real principio de inteligibilidad» (IL, 90). Esto significa que el contenido de las cosas ya no es contenido de cosa alguna, sino lo que «sería» el contenido de lo que es en realidad la cosa que quiero inteligir. Sin salirnos pues de la realidad, hemos reducido el contenido de las cosas a ser principio real de inteligibilidad, o lo que es lo mismo, a ser algo en condición de mero término de aprehensión campal.

Esta condición es lo que Zubiri llama el orbe de lo «irreal». «Irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad, la cosa no sería 'irreal' sino 'arreal'. Ser irreal es pues una manera de tener que ver con lo real» (IL, 91). Esta manera es la que se constituye por «des-reali-

zación», una desrealización que no afecta a lo campal, sino a la cosa real en su momento de lo que ella es en realidad. «Desrealizar no es suspender 'la' realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada 'la' realidad» (IL, 93). Entonces, «la irrealidad es el modo desrealizado de estar en 'la' realidad» (IL, 93). Pero este no es más que el primer momento de la irrealidad, porque «'la' realidad desrealizada de toda cosa real individual, queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección. Es el segundo momento de lo irreal: el momento de *actualización* de 'la' realidad en las simples aprehensiones» (IL, 94). Pero hay todavía un tercer momento, fundamental ahora, ya que «la simple aprehensión queda en 'la' realidad pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que 'sería' el contenido de 'la' realidad» (IL, 94). Ahora se trata, pues, de un momento de realización, esto es, de actualización de algo como contenido del campo de realidad, o como dice Zubiri, de realización en «sería» y, por tanto, de «realización liberada» o «constitutivamente libre», lo cual no quiere decir «que yo considere libremente que este contenido es real, sino que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal 'es así', esto es, tenga este contenido determinado» (IL, 94). Por tanto, no se trata ni de cosa mental ni de cosa física, sino de «cosa libre» y, si se quiere, de «cosa creada». Pero entendiendo que lo que se crea no es la realidad, sino su contenido en ella. Pese a la inadecuación del término «idea», la cuestión se cifra entonces en que «crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad» (IL, 95). Lo cual llena de problematismo y de gravedad esta intelección hasta el punto de que puede hacer pensar que la causa de tal situación está en la libre creación de contenido de realidad. Ahora bien, tal lamento, del que ciertamente se hace eco Zubiri, va en otra dirección, pues lo grave no es que mi configuración de cosa sea libre, sino que pueda lograr saber lo que las cosas reales son en realidad. Alcanzar eso me está exigido por la intelección primordial, incluso puedo ir hacia ello orientado por lo real, pero lograrlo es siempre cuestión de libre creación de contenido de realidad. Y esto no es una deficiencia desde el punto de vista de la intelección sentiente, sino una posibilidad de la realidad actualizada según su carácter abierto. La libertad es una exigencia pues de la realidad, pero indudablemente, de la realidad inteligida. Debemos incidir en este punto así como en el margen de maniobra que compete al movimiento liberador. Con ello indicaremos los modos de simple aprehensión, último punto pendiente de los enunciados.

Ante todo, en todo este análisis que llevamos efectuado hasta aquí hay una premisa básica que es importante tener siempre presente: la retracción sólo afecta al contenido de realidad y no a «la» realidad misma. Sin esta premisa todo el esqueleto de la descripción de la intelección lógica de Zubiri se desmorona. Pero su aceptación lleva consigo algunas precisiones importantes que

hemos de acuñar de la mano de Zubiri, aún a costa de repetirnos algo. En primer lugar, «tanto la desrealización como la creación no son absolutas. Son un movimiento que siempre se apoya en la cosa real pero que puede apoyarse en distintos momentos dimensionales de ella. En aquel movimiento se actualizan estos momentos. Como momentos competen a toda cosa real, pero el movimiento desrealizador los actualiza explícita y formalmente en la intelección. Y según estos momentos, el movimiento desrealizador confiere a la simple aprehensión caracteres de irrealidad» (IL, 96). Es decir que hay distintos tipos de simple aprehensión que Zubiri reduce a tres: el «percepto», el «ficto» y el «concepto». No es preciso entrar en ellos, pero sí anotar que el movimiento que lleva a ellos es libre y su realización creación.

En segundo lugar, «la reducción liberadora no es un acto arbitrario en el vacío sino que es una liberación llevada a cabo 'en' la aprehensión de una primera cosa real como real desde otra cosa a la que me he retraído. Sólo vista desde ésta es como el contenido queda desrealizado. La liberación y, por tanto, la desrealización sólo es posible en una actualización diferencial, y en su virtud sólo es posible en función de unas cosas determinadas dentro de la actualización campal; sólo es posible referida una cosa a las demás. Y esta referencia tiene siempre una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto» (IL, 97).

En tercer lugar, aunque ya lo hemos anotado, el movimiento de retracción no sólo es un movimiento libre sino además creador, de «rigurosa creación» llega a afirmar Zubiri. Esto posee como una de sus vertientes la necesidad de precisar la relación entre libertad y creación, algo que Zubiri no dejó pendiente. En ello va envuelto un tema tan complejo como es el de las simples aprehensiones y sus efectos colaterales, especialmente el «sentido», el «valor», el «bien», etc.⁴⁴

En cuarto lugar, el movimiento liberador en la distancia posee el carácter de «inexorable libertad», «pero su libertad está perfilada por la aprehensión primordial de realidad desde la que hemos partido en la aprehensión dual: concebimos siempre 'qué' sea en realidad una cosa aprehendida 'desde' otra u otras anteriormente aprehendidas. Es la primera cosa real la que nos orienta 'hacia' la concepción de lo que 'sería'. Porque a pesar de ser libre, ninguna concepción es un acto de libertad huera en el vacío. Es una libertad que nos dan las cosas aprehendidas en aprehensión primordial de realidad para concebir las demás. Y, por tanto, es una libertad ya perfilada tanto en el punto de partida como en el término hacia el que se apunta» (IL, 102).

44 A este respecto, véase un curso de Zubiri de próxima aparición, a saber, *El hombre: lo real y lo irreal*, de cuya edición se está encargando J. Conill. También A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, caps. III, IV, etc.

Por tanto, «la aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es en simple aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad. La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de 'la' realidad física y de realización libre de su contenido: es 'sería'. El sería es un *modo irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de 'la' realidad en modo de libre contenido» (IL, 95). Estos modos se reducen a tres: percepto, ficto y concepto. Ahora bien, con este utillaje, la inteligencia «vuelve expectante a las cosas reales de las que ha tomado distancia, intenta inteligirlas no como mero término aprehendido, esto es, no como mero término de lo que 'sería' la cosa real, sino como lo que ella 'es' en realidad. El *intentum* es entonces algo distinto de la simple aprehensión. Ya no es creación; es una afirmación» (IL, 106-107). La afirmación tiene a su vez una precisa conceptualización en Zubiri, cuestión manifiestamente compleja, dicho sea de paso, que lleva a la diferenciación de distintas formas y modos de afirmar, pero nada de esto nos incumbe ahora a nosotros. Tal vez notar únicamente, por lo que diremos en seguida, que «afirmar es llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad, pero desde otras. Es un 'llegar' y no simplemente un 'estar' en ello» (IL, 115). Este hecho marca una radical diferencia con lo que ocurría en aprehensión primordial y, por tanto, con su verdad propia que se reducía a mera ratificación. Por eso era obvio que allí no había lugar a hablar de libertad operativa. Pero caso distinto es este, aunque bien entendido, que no se trata de «llegar a afirmar», sino de «afirmar llegando» o «llegar afirmando». Esto hace recaer el peso de la afirmación en la realidad, siendo entonces su verdad dual. «No es tanto 'yo afirmo', sino más bien lo contrario: 'se afirma lo real' en mi intelección» (IL, 121). Esto tampoco quiere decir que nunca me equivoque. Todo lo contrario. Muchas veces la inteligencia afirma equivocadamente, y ahí está una consecuencia de la libre configuración del contenido de realidad, pero sólo puedo llegar a saberme equivocado por algo que se afirma en mi intelección de otro modo, es decir, en realidad. Esto lleva a Zubiri a precisar el concepto de «evidencia» afirmando que «la evidencia es una línea exigencial necesaria, pero trazada dentro de un ámbito de libertad» (IL, 223). ¿Qué es esta libertad en evidencia? Debemos reparar algo en ello para completar así lo sustancial del carácter de libertad propio del logos.

En efecto, la noción de «evidencia» posee en Zubiri conceptualización propia. Se trata básicamente del carácter de algunos actos de una inteligencia sentiente, por lo que aquí nos toca, justo de los actos del logos. En aprehensión primordial lo real nunca es evidente, porque allí lo real simplemente está actualizado y nada más. Lo real es allí lo que diríamos «vidente». Pero en logos lo real no sólo está actualizado, sino que además está determinado, lo que hace del logos un modo de actualización: el modo «determinado». La evidencia es entonces sucedáneo de la aprehensión primordial, es determinación. «La evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, del logos. Lo cual supone que

es una intelección a la que le *hace falta* aquel determinante. Esta determinación lo es de la realización de la simple aprehensión en una cosa ya aprehendida como real. Y esa intelección es formalmente juicio y sólo juicio» (IL, 221). Por tanto, lo evidente es que la cosa es esto o lo otro por una exigencia de la cosa real. Dicho con todo su rigor, la evidencia es «exigencia videncial», lo que significa insertar toda afirmación o todo juicio en una «línea de exigencia». «Todo juicio es necesariamente evidente o inevidente» (IL, 223). ¿Cómo conjugar esto con el ámbito de libertad de la que tanto hemos hablado? ¿Se tratará de que la evidencia es en sí misma formalmente libre? ¿Será el juicio entonces libre y hasta arbitrario? «Esto sería absurdo. Lo que quiero decir es algo muy esencial y que suele olvidarse, a saber que la evidencia es una línea trazada en un espacio de libertad. En efecto, el movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra cosa está libremente elegida: para intuir lo que es un hombre en realidad puedo partir de un animal, de una agrupación, de una forma; etc. Además es creación el campo de simples aprehensiones, cuya realización en la cosa se va a afirmar con evidencia. Finalmente, es libre la trayectoria que en orientaciones distintas puede conducir a la intelección. De ahí que la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual. La evidencia sólo es posible en liberación. Es algo propio de nuestra intelección sentiente. Evidencia es la exigencia de la impresión de realidad en distanciamiento. Es la fuerza impositiva de la impresión de realidad. En su virtud, la evidencia lograda partiendo de otras cosas, según otros perceptos, fictos o conceptos, y siguiendo otros caminos es una evidencia cualificada por una orla de libertad» (IL, 224). Por tanto, si no hubiera dualidad entre simple aprehensión y cosa real no habría ni evidencia ni libertad. Lo cual explica muy bien por qué en aprehensión primordial no hay efectivamente libertad en este sentido. Pero esto en ningún caso puede hacer olvidar que donde se inscribe la libertad es en la inteligencia sentiente como exigencia del despliegue intelectual, hasta ahora sólo llevado a cabo en logos, porque la intelección en movimiento es constitutivamente libre.

Vayamos ahora, por último, al problema de la verdad dual propia del logos para ver el alcance de todo este análisis descriptivo de lo que constituye el ámbito de la libertad. En aprehensión primordial hemos visto que no había libertad operativa porque allí lo real quedaba simplemente actualizado, y en todo caso ratificado en la intelección. No había, por tanto, posibilidad de error. Pero más complejo es lo que ocurre aquí. Ciertamente hay libertad operativa, pero esta tiene unos límites que se palpan claramente al detenernos un instante en el análisis de la verdad del logos. Ya hemos insinuado algo.

Efecto, desde la perspectiva actual, si bien sigue siendo cierto que «la verdad envuelve una nube de problemas» (IL, 253), porque la cosa queda actualizada ya, como hemos visto, en aprehensión primordial y ahora de nuevo en aprehensión

dual, tampoco lo es menos que Zubiri ha conseguido poner algún orden en toda esta cuestión. Tal vez a ello haya contribuido mucho la tesis principal que afirma que «lo real está intelectivamente actualizado de modos distintos, y en su virtud hay distintos modos de verdad» (IL, 257). Hay la verdad real o simple propia de la aprehensión primordial de realidad, y hay, por lo de pronto, la verdad dual concerniente al logos, porque el logos actualiza lo real no inmediatamente, sino campalmente entre otras cosas reales. La dualidad es referencia, por tanto, de todo el análisis concerniente a al despliegue del logos, así también a su verdad. Esta dualidad es entonces la que posibilita el ámbito de libertad, pero también la que lo limita como acabamos de decir más arriba. Veamos cómo.

La intelección de una cosa real «entre» otras es una intelección en distancia y, por tanto, en función de esas otras cosas. La intelección de cada cosa transcurre pues en un «medio» que hemos llamado campo de realidad, lo que hace de este modo de actualización una «intelección mediada». «Esta intelección mediada es justo la afirmación. La afirmación recae formalmente sobre la unidad de lo campal y de lo individual, unidad inteligida en el campo de realidad; esto es, recae sobre lo que la cosa real es 'en realidad'» (IL, 260). A esta intelección mediada es precisamente a lo que se llama verdad dual o medial, porque hay una distancia de términos y un medio que recorrer. De ahí que Zubiri hable del «fuero de la inteligencia» y del «fuero de lo inteligido en la cosa». «El fuero de la inteligencia consiste en ser de carácter dinámico, esto es en ser una intelección en movimiento. El fuero de la cosa es su actualidad inteligida en ese movimiento» (IL, 251). La verdad dual consistirá precisamente en una actualización «en coincidencia» de estos dos fueros formalmente distintos. Con ello queda determinado, no la verdad frente al error, pero sí el ámbito de verdad dual: la verdad dual «acontece» en la actualidad coincidencial. «La coincidencia es el carácter de una intelección que 'llega' a [acontece] coincidir precisamente porque 'colma' la distancia entre los dos términos coincidentes: entre la intelección afirmativa, y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad» (IL, 262). Ello es posible porque el campo de realidad, «el medio no es un 'puente', esto es, no es un 'intermedio', sino que es aquello en que los dos términos 'están ya'» (IL, 267). Recordemos que distancia no es distancia «de» la realidad, sino «en» la realidad. Por tanto, la coincidencia es salvar la distancia (unidad explícita entre la afirmación y lo real) en la realidad misma. Y «estar ya» es la primaria forma de verdad de la intelección, es la verdad real del campo aprehendida primordial e incoactivamente abierta. «La coincidencia entre la inteligencia y lo real es una coincidencia que se establece en 'la' realidad en que ambos términos son realidad verdadera: en la verdad real del medio. La verdad real del medio es así medio de coincidencia» (IL, 269); o también medio de la afirmación, del juicio. Por eso ahora se entiende que en la actualidad en coincidencia, siendo el lugar donde acontece la verdad dual, pueda hablarse de verdad o error. Enseguida lo vamos a ver mejor.

El movimiento intelectualivo transcurre en un medio como ya sabemos, pero no está unívocamente determinado en él. Ciertamente, están fijados el «desde» y el «hacia», pero la dirección del movimiento afirmativo puede variar. Por tanto, la coincidencia entre los dos fueros señalados anteriormente tienen carácter «direccional». «Dirección es la formalidad del 'sería' de la simple aprehensión. Por tanto simple aprehensión consiste formalmente en dirección» (IL, 272). En la aprehensión primordial no hay más que actualización inmediata. En cambio, la simple aprehensión es un momento de la intelección distanciada, y por eso su carácter formal es dirección. Dirección ¿hacia qué? «Hacia lo que la cosa afirmativamente inteligida es en realidad» (IL, 273). Se busca la unidad explícita del momento individual y del momento campal de la cosa dada compactamente en aprehensión primordial. «En su virtud, la cosa a la que direccionalmente intentamos llegar es la cosa que ya tiene verdad real, pero que está incoactivamente abierta, y que por tanto se despliega dinámicamente en exigencia: es la cosa real como 'exigencia'» (IL, 274). Este concepto, fundamental ahora, ya nos había salido con antelación. La exigencia es la expresión de la fuerza de imposición dada primordialmente y reactualizada ahora en loges. «El 'sería' es la dirección; y lo que la cosa 'es' en realidad se nos presenta como exigencia» (IL, 274). La unidad de dirección y exigencia es pues la coincidencia., cuyo momento formal básico es la «rectitud». Ahora bien, «la direccionalidad de la afirmación es polivalente, y, por tanto, su coincidencia lo es también» (IL, 276). Esto es un grave problema, pero es lo esencial no sólo de cara a la verdad, sino también de cara a los límites de la libertad.

En efecto, hay en toda afirmación una pluralidad de direcciones para ir «hacia» lo afirmado partiendo «desde» otra cosa, porque lo real inteligido presenta una riqueza de notas que me obligan a optar en una dirección determinada. Hay, pues, exigencia de lo real, pero también opción mía. Sin embargo, esto no es lo que Zubiri llama «polivalencia direccional». «Valencia es la cualidad de la coincidencia en orden a la verdad. Polivalencia consiste en que esas cualidades, esas valencias, pueden ser diversas *dentro* de cada dirección. No se trata pues de varias direcciones, sino de varias valencias dentro de cada dirección en orden a la verdad que en ellas se intenta» (IL, 277). Es decir, «yo puedo elegir libremente la simple aprehensión, y la dirección en que voy a enfrentarme con la cosa real. Esta opción mía es lo que hace que entre las muchas direcciones que me abre la cosa desde la que aprehendo la cosa, sólo una de ellas cobre el carácter de ser dirección emprendida. La dirección se convierte entonces por opción mía en *vía*: vía de afirmación» (IL, 283-284). Por tanto, la afirmación transcurre en una vía optativa, en una vía elegida por mí. Ahora bien, esto no es suficiente para que haya afirmación ni es lo que se señalaba con la polivalencia direccional, porque es necesario, tras la opción, que la vía conduzca a una coincidencia, es decir, que la afirmación tenga rectitud entre la simple aprehensión y la cosa real. Zubiri distingue en este sentido tres cualidades de la verdad

o tres valencias: «paridad», «sentido» y «verdad-vía». Ellas son la exigencia de lo real en orden a la verdad y al mismo tiempo los límites de la libertad. Si nos acercamos a la primera de ellas en seguida lo entendemos.

En toda afirmación hay dos términos, la actualización de aquello de que se afirma y la simple aprehensión desde la que se afirma. Pero la rectitud y la coincidencia está en que cada uno no vaya «por su lado» y, por tanto, que haya paridad. Ahora bien, «si se me pregunta qué ‘número’ de alas tiene en realidad este canario, y se me contesta ‘amarillo’, esta respuesta no es una coincidencia afirmativa sino todo lo contrario, porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad (número de alas), y la respuesta enuncia lo real en la línea de la cualidad. No hay coincidencia ni, por tanto, rectitud. Las dos direcciones son ‘disparas’: es el *disparate*» (IL, 284-285). El disparate es, pues, un «enunciado sin paridad», pero no es afirmación. Por tanto, con-paridad y dis-paridad es el primer caso de polivalencia direccional de la afirmación. Las otras polivalencias adoptarían la forma de «con sentido», de «sin sentido» y de «contrasentido» y, por último, la «vía de la verdad» y la «vía del error».

En suma, esto quiere decir que la noción de libertad en el modo de actualización del logos tiene su lugar internamente diseñado haciendo justicia a su nombre, pero también ciertas restricciones, y eso se ve perfectamente analizando, como hemos hecho, el problema de la verdad dual de la intelección en distancia o diferencial. Mientras el movimiento del logos no alcance o no llegue a una actualización en coincidencia entre las simples aprehensiones y las cosas, la libertad no queda cancelada; pero, por otra parte, esta cancelación es exigida por el propio carácter de realidad que la pone en órbita y en el cual el hombre queda retenido en la propia aprehensión ¿Significa esto que no hay la libertad del disparate o de la vía del error? No, pero entonces la libertad no estará cumpliendo la función que tiene asignada dentro del despliegue intelectual del logos, y entonces, siendo libertad, lo es si se quiere arbitrariamente, infundadamente, aunque, bien mirado e ineludiblemente, por referencia de nuevo a una exigencia de lo real, lo que significa consecuentemente no ser tan arbitraria. Siempre se conservará el «esquema» del despliegue intelectual y siempre se forjarán las simples aprehensiones en la línea de la actualización en coincidencia, si bien es cierto que será sólo «enunciado» y no afirmación. En todo caso, aquí sólo tratábamos de la libertad en cuanto margen de maniobra necesaria para poder entender lo que una cosa real es en realidad. Y este margen de maniobra está perfectamente definido: es el de las simples aprehensiones, el de la trayectoria a seguir, etc., pero en condiciones impuestas ciertamente por la exigencia de lo real y, por tanto, por el perfil de las cosas ya aprehendidas primordialmente. Esto no quita que lo otro no sea un verdadero problema que haya que explicar de algún modo y más exhaustivamente, máxime cuando buena parte de la vida del hombre se monta sobre el telón de fondo de los dispartes, de la vía del

error, etc. Pero esto es, en definitiva, el problema de las simples aprehensiones y, en concreto, es el problema de la novela, del cine, de la pintura, y de todas las artes en general. En cualquier caso, la libertad como ámbito interno al proceso intelectual sigue teniendo como referente radical la realidad actualizada intelectivamente, pese a todas sus consideraciones. Esto lo vamos a ver de nuevo al tratar de la intelección racional.

E) INTELIGENCIA SENTIENTE: *INTELIGENCIA Y RAZÓN*

En efecto, la descripción de la estructura del inteligir no termina con el análisis de la actualización campal, diferencial o en distancia, sino que como vamos a ver «esta estructura es la incoación de una marcha *dentro* de la realidad y dirigida en ella *hacia* lo real en cuanto momento del mundo, entendiendo por mundo la unidad respectiva de lo real pura y simplemente como real» (IL, 396). Es decir, que el logos es un movimiento, concretamente un movimiento dinámico dual y medial, pero no es marcha. La marcha es lo que Zubiri conceptúa como el movimiento propio de la razón. La razón es una marcha desde lo real campalmente actualizado en el logos hacia lo real como momento del mundo. Pero como el campo es el mundo sentido, la razón sigue siendo constitutiva y formalmente razón *sentiente*. A desarrollar esta idea y, en consecuencia, el segundo modo de actualización ulterior de lo real primordialmente aprehendido, dedica Zubiri el tercer volumen de la trilogía.

Inteligencia y razón es, pues, la última obra de Zubiri que forma parte de su vasto análisis de la inteligencia humana y que visto en su totalidad constituye la investigación más original que un filósofo ha dado a luz en los aproximadamente últimos cincuenta años de este siglo⁴⁵ hasta el punto de ser comparada toda ella por alguno de los discípulos de Zubiri con el papel que desempeñó hace un par de siglos la investigación kantiana acerca de la razón pura. El propio Zubiri recurre asiduamente a ese hito de la historia de la filosofía occidental para saldar cuentas con él calificando (filosóficamente) su labor de «timorato titubeo» en el arranque mismo del filosofar. La gran aportación de Zubiri en este sentido es haberse colocado (en la línea de radicalidad) a años luz de la posición kantiana. Lo que pretendía indicar Kant mediante su análisis de las «posibilidades del saber» y su idea de «conocimiento» es para Zubiri algo «sumamente

45 Tomo aquí como fecha de referencia 1927, año en que se publicó *Ser y tiempo*, obra que, independientemente de su valor de verdad, ha sido una de las aportaciones filosóficas más influyentes de este siglo, lo cual ya significa algo (recordemos el entusiasmo de Zubiri por Heidegger en una etapa de su vida intelectual), y de cuya densidad filosófica nadie dudará.

grave», porque ni el saber es «fundamento previo al estudio de lo real» ni el conocimiento «reposa sobre sí mismo» como algo autónomo y primario, sino que es un modo de intelección. Es que Kant ha confundido intelección y conocimiento y esto significó un grave error en su filosofía ⁴⁶. Como hemos visto, aprehensión primordial es lo que formalmente constituye inteligir y es asimismo el modo principal de intelección, pero no es conocimiento. Tampoco logos es conocimiento, sino aprehensión de lo que algo ya aprehendido como realidad es «en realidad». «Conocimiento» es, por fin, la función específica de la intelección racional —donde, como veremos, también se ubica el «pensamiento»—, que consiste en saber lo que son las cosas «en la realidad» o allende la aprehensión. «Pensamiento», «conocimiento», «razón», «mundo», etc., son pues conceptos que encuentran su lugar en este último volumen de la trilogía. Ahora bien, si *Inteligencia y realidad* aborda el aspecto de la inteligencia más original y discutido de Zubiri e *Inteligencia y logos* el más pormenorizadamente descriptivo y sugestivo ⁴⁷, *Inteligencia y razón* es probablemente el más aceptado en su contenido. Es decir, que tal y como han venido afirmando distintos filósofos y científicos en los últimos años, la tarea de conocer es algo siempre abierto, problemático e histórico, en definitiva, algo inconcluso por definición.

No será desdeñable advertir que esto último es de una importancia decisiva en nuestro problema. La crítica que en los últimos tiempos ha caído como una losa sobre la idea de razón y racionalidad deja las cosas en un punto que Zubiri ha sabido entender muy bien y conceptualizar mucho mejor ⁴⁸. Es que la inadecuación formal que como hemos visto se establecía entre logos y realidad se acrecienta mucho más aquí al enfrentarnos con la actualización racional hasta llegar a niveles de auténtica «creación» y «construcción» de contenido de realidad para saber lo que las cosas son allende la aprehensión o en la realidad del mundo. Esto significa que el margen de libertad con el que nos vamos a encontrar ahora es mucho mayor, pues se tratará de una intelección que a partir de lo dado como «sistema de referencia» marcha en búsqueda de lo que algo es allende el campo mediante la construcción de «esbozos» que habrá que verificar en «expe-

46 Para verificar esta cuestión es suficiente acudir al «Prólogo» de *Inteligencia y realidad* y a la Sección 2 de *Inteligencia y razón*.

47 Desde esta obra se entiende mucho mejor tanto el acto de intelección en su momento de aprehensión primordial como la labor llevada a cabo ulteriormente por la razón, por lo que no es la obra que simplemente queda en medio, no es mero intermedio, sino la posibilidad misma no de que «estemos» en un medio, pero sí de que nos «sepamos» en él. El logos, por tanto, diciendo lo otro se dice a sí mismo.

48 Cf. D. Gracia, *Introducción a la bioética* (Ed. El Búho, 1991), pp. 107-156, para ver cómo Zubiri se engarza en la línea de muchos filósofos contemporáneos respecto a la crisis de la razón moderna.

riencia» de realidad, por lo que la razón está volcada a guiarse constitutivamente por un «método» que, en tanto que vía de acceso a la realidad «en profundidad», lleva o puede llevar a conocer lo que son las cosas mundanalmente. Bien entendido que esta siempre será una tarea a realizar y por tanto inacabada. Su verdad será en consecuencia también muy frágil y provisional. Veamos brevemente de qué se trata.

Si rehacemos mínimamente el camino recorrido hasta aquí nos damos cuenta de que lo que nos permite avanzar hacia una nueva actualizacización de lo real es siempre lo mismo: el carácter abierto de lo real, la transcendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real, etc. Y todo esto está dado en aprehensión primordial de realidad. «La realidad está impresivamente abierta ante todo a la propia realidad de la cosa. Cada cosa real es *su realidad*. Cuando aprehendemos algo real solamente en tanto que es su realidad, esta aprehensión intelectual es *aprehensión primordial de lo real*» (IRA, 11). Pero este no es más que un primer paso, ciertamente radical, en el proceso estructural de actualización de lo real, porque «lo real está además impresivamente abierto a la realidad de otras cosas reales sentidas en la misma impresión de realidad; cada cosa real es sentida respecto de otras cosas reales también sentidas, o cuando menos sensibles. La intelección sentiente de unas cosas reales sentidas entre otras sentidas es el *logos*. Es una intelección de lo que es *en realidad* lo real aprehendido ya como real en aprehensión primordial» (IRA, 11-12). Es lo que acabamos de ver en el análisis precedente. Ahora bien, queda finalmente un último modo de actualización de lo real, porque «la impresión de realidad está transcendentalmente abierta no solamente a cada cosa real, y no solamente a otras cosas reales sentidas en la misma impresión, sino que está transcendentalmente abierta a cualquier otra realidad sea o no sentida» (IRA, 12). Es la intelección de la razón, la intelección de lo que la cosa es «en la realidad». Si tuviéramos entonces que resumir estos tres momentos estructurales de la aprehensión de lo real tendríamos que decir que «aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es *real*, y no sólo lo que esta cosa real es *en realidad*, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente *real en la realidad*» (IRA, 12). Esto último es lo que debemos de ver ahora.

Ante todo, ¿qué es lo que diferencia a la razón del *logos*, o qué es lo determinante de la razón? Ya lo hemos dicho, pero es preciso reiterarlo para enfocar bien nuestro problema. «Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento es en el *logos* un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad» (IRA, 13). A este movimiento de la razón es al que Zubiri llama «marcha». La marcha es un momento modal estructural del inteligir apoyado en las modalizaciones de la pura aprehensión primordial y del *logos*. Esto es importante saberlo, porque la marcha no es una espe-

cie de «puesta en marcha», un añadido al carácter intelectual de lo real, sino un momento determinado intrínsecamente por lo real mismo. «El inteligir por su propia índole estructural tiene necesariamente que marchar, mejor dicho está ya marchando por la estructura misma de la impresión de realidad dada en aprehensión primordial y en logos» (IRA, 14). Este será el contrapunto a la acentuación de la libertad en este modo de actualización, es decir, que si en efecto hay una marcha racional que será desmesuradamente libre en cuanto a la dirección a tomar, es también por virtud de una exigencia de lo real dada en el propio acto de inteligir, y ello en al menos dos sentidos: como principio que activa la marcha libre y como guía de acceso a la realidad. Hay, dicho más precisamente, un pensar «activado» por la realidad y un «método» que delimita el despliegue de la propia marcha, igual que en logos había un movimiento dinámico impelido por el carácter abierto de lo real a otras cosas reales y una línea de exigencialidad (evidencia) trazada en la intelección del «en realidad». Diríamos de nuevo aquí que se trata de una marcha libre, pero no arbitraria. Volveremos sobre esto, pero vayamos por pasos.

Toda actualización ulterior arranca de la aprehensión de las cosas en su formalidad de realidad, porque esta formalidad es formal y constitutivamente abierta en cuanto realidad. Esta apertura, excedencia o respectividad es pues lo que desencadena modos diversos de actualización. Nos interesa ahora la actualización racional, y para ello debemos precisar la apertura de la formalidad de realidad no a otras cosas reales (campo de realidad), sino a la pura y simple realidad. Es lo que constituye el «mundo» «Mundo no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería *cosmos*), ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple» (IRA, 19). Mejor, es la unidad de respectividad de lo real en cuanto *realidad*, mientras que «campo» es la unidad de respectividad de lo real en cuanto *tal* realidad. Esto hace que no identifiquemos «campo» y «mundo», aunque tampoco se trata de conceptos independientes. Como afirma Zubiri, «el campo es el mundo sentido» (IRA, 20), lo que descubre la función transcendental del campo, pero también puede decirse que el mundo es el «campo pensado» (IRA, 217). Pues bien, desde este punto de vista, «inteligir la cosa real es inteligirla abiertamente hacia... lo que no inteligimos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad» (IRA, 21). Es por ello que la intelección de la razón, la intelección mundanal es una intelección en marcha hacia lo desconocido, pero que se quiere conocer; es «*búsqueda de realidad*» (IRA, 23), porque va hacia lo allende la aprehensión o lo campal. En esto hay una radical diferencia con la labor específica del logos, que siempre se movía en lo «aquende», en lo aprehendido en cuanto aprehendido, en definitiva, en el campo de realidad. Entonces la realidad ya no es «medio» de intelección, sino que tiene otra función muy precisa: «es *mensura* de lo que es en el mundo la

realidad que se va a inteligir» (IRA, 22). A partir de aquí vamos a ir aquilatan-do lo que ha de ser nuestro preciso problema marginando otros aspectos de la obra que no nos incumben.

En principio, la razón en cuanto modo de intelección marcha en búsqueda de realidad y esto es una «actividad» de inteligir que Zubiri llama «pensar». Nos parece decisivo adentrarnos en esta actividad para ver cómo sigue recayendo sobre la realidad la suscitación de toda intelección, en este caso, de la intelección racional. Este hecho siempre significará no sólo posibilitar sino también contrarrestar los límites del sujeto que aprehende según este modo de actualización y, por tanto, medir el umbral de libertad que exige este acto. El carácter libre de la intelección de realidad es ciertamente una exigencia tanto de logos como de la razón en el orden operativo y en cuanto a su función intrínseca nunca se fundamentará a sí misma, sino que a lo sumo será la consecuencia inexorable de que la inteligencia sea *sentiente* (y no olvidemos que Zubiri afirma desde el primer momento que la razón también es sentiente). Pero como estructuralmente también es *inteligencia* el carácter de realidad dominará sobre su movimiento libre y creador. Previa a una «libertad de» o una «libertad para» no olvidemos que hay una «libertad en» que atraviesa los tres momentos de actualización de lo real. Bien entendido que ahora el margen de maniobra del sujeto aprehensor en el ámbito de la actualización mundanal es mucho mayor hasta el punto de que la libertad será, como veremos, la esencia de la razón. Con este adelanto iremos comprendiendo algo mejor toda esta cuestión que, en todo caso, en su estructura básica no dista tanto de lo que ya hemos dicho acerca del logos.

Dicho esto, retomamos que la búsqueda es la actividad del inteligir, la actividad pensante⁴⁹. Este carácter de actividad pensante está determinado por lo real abierto en sí mismo en cuanto real. «Sólo porque lo real es abierto es posible y necesario inteligirlo abiertamente, esto es en actividad pensante» (IRA, 30). Ahora bien, esta determinación, en la que destacan varios momentos esenciales a la actividad pensante, posee en nuestro problema gran importancia. En primer lugar, pensar es siempre *pensar allende*» (IRA, 30), es decir, que el pensar es un inteligir en búsqueda de algo allende lo que yo estoy inteligiendo ya. En segundo lugar, «precisamente por inteligir en apertura, el pensar es una intelección incoada» (IRA, 31). Pero, en tercer lugar, y este es el punto básico, «el pensar no está solamente abierto allende lo inteligido y en una forma incoada, sino que es *un inteligir activado* por la realidad en cuanto abierta» (IRA, 32). Esto fue decisivo haberlo dicho, porque tradicionalmente se ha conceptualado la

49 Aquí «actividad» tiene un sentido propio, no es la forma superior de accionalidad, sino que es tan sólo una modalidad de la acción. Es la diferencia que hay entre ver y mirar (cf. IRA, 27-29).

actividad pensante como pura «espontaneidad» oponiéndola así a la sensibilidad que sería mera receptividad. Obviamente, esta contraposición carece de todo valor en la filosofía de Zubiri por múltiples razones sobradamente conocidas, pero señalemos ante todo que «ser actividad no es lo formalmente constitutivo de la intelección» (IRA, 34). Ni aprehensión primordial ni logos, a pesar de ser movimiento afirmativo, son actividad. «El movimiento sólo será actividad cuando la intelección primaria, en virtud de lo ya inteligido como real, resulte *activado por lo inteligido*. Y esto será precisamente porque lo inteligido es realidad abierta en cuanto realidad» (IRA, 34). Esto significa claramente inscribir la actividad dentro de la intelección y no identificarla con ella. Esto último sería tanto como otorgar al pensamiento el poder de autoponerse en movimiento, en actividad, y eso le parece a Zubiri un grave error del pasado, puesto que la actividad pensante debe su puesta en marcha al carácter abierto de la realidad primariamente aprehendida. Es lo que afirma el filósofo haciendo uso de esa conocida expresión del lenguaje usual, «*las cosas dan que pensar*» (IRA, 34): «son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo» (IRA, 35). Con lo cual se descubren aquí dos momentos que finísimamente distingue Zubiri. «Dar que pensar es, en efecto algo dado por las cosas; pero lo que las cosas reales nos dan es justamente 'qué pensar'» (IRA, 35). El problema está en que la conceptualización de ambos momentos pudo llevar al error señalado anteriormente, es decir, que si bien por el primer aspecto no hay duda de que el pensar no es espontáneo, puesto que sin cosas no hay pensar, pudo parecer serlo por el segundo en el sentido de que lo que con las cosas ya inteligidas hay es justamente una actividad específicamente propia, a saber, «qué pensar». Ahora bien, esto no tiene por qué ser así, aunque Zubiri no quiera negar que la actividad de pensar no tenga en y por sí misma un carácter específico. En realidad, aplaza este asunto para más tarde, y lo que desde ahora sí niega es que esa especificidad sea en cualquier caso «espontaneidad». Con ello, todo parece indicar que Zubiri está preparando el terreno para dar entrada a algo que ciertamente no dice todavía, pero que no será aventurado anotar: el momento de libertad. Alguna otra cuestión, al precisar sobre todo que la apertura de lo real en respectividad mundanal no es sino la misma apertura en cuanto campalmente aprehendida, también parecen apuntar a esto. «Si así no fuera no habría actividad de pensar. La simple respectividad mundanal es un carácter apertural de la realidad. Si el inteligir no fuera sentiente, esta apertura sería inteligida, como suele decirse, por una inteligencia intuitiva, como mera nota de la realidad. En este caso el inteligir no sería pensante. Pero la apertura nos está dada sentientemente, es decir, campalmente. Entonces su intelección es intelección 'trans-campal', es allende, esto es, es marcha. Y esta marcha es justo actividad pensante.

La posibilidad y la necesidad de la actividad está, pues, intrínseca y formalmente determinadas por la intelección sentiente» (IRA, 36). Recordemos además, si acaso, que ya Zubiri había afirmado en su momento que el campo de realidad es campo de libertad, y este campo será ineludiblemente el sistema de referencia de la intelección racional, porque «no se piensa 'sobre' la realidad sino que se piensa ya 'en' la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido de ella» (IRA, 37). Por tanto, y es decididamente aquí lo que se ha de destacar, «el activador de la actividad es lo real mismo en cuanto real; lo real es el suscitante de accionalidad, por ser actualidad en intelección sentiente, y por tanto abierta» (IRA, 37). Hemos de ver pues ahora la especificidad de esta actividad pensante, que repetimos, no es espontaneidad, sino que, por lo que aventuramos, va a ser «libertad».

Se trata de indagar sobre lo que hemos llamado «razón». La razón «es la intelección pensante de lo real» (IRA, 40). Es el tercer modo de actualización intelectual de lo real. Ni «aprehensión primordial» ni «logos» tienen una función equivalente a «razón», porque ninguno de esos modos de actualización son actividad pensante, si bien, en cuanto actividad pensante, la razón se *apoya* positivamente en lo anteriormente aprehendido. «Lo real ya previamente inteligido nos lanza, pues, a inteligir de otro modo, a inteligir pensando» (IRA, 39). Por tanto, acabamos de decirlo, pensar es siempre y sólo pensar en lo real y dentro ya de lo real. La razón no tiene que ir al alcance de la nuda realidad. Lo que la razón tiene es que «pesar» intelectivamente la realidad. «La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada*» (IRA, 40). Hablamos, por ello, de «razones de peso».

Pues bien, en el análisis de la razón descubre Zubiri algunas notas que es preciso subrayar sumariamente para comprender lo que posteriormente hemos de decir acerca del momento de libertad. Aunque se trate de repetir algunos aspectos ya adelantados, es preciso destacar, en primer lugar, que la intelección pensante es una intelección de algo «allende» el campo de realidad. Pero no es que haya una intelección «aquende» el campo y además otra «allende» el campo. «Por el contrario se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque las cosas que están en el campo son *ellas mismas* las que 'dan que pensar'» (IRA, 42). Ir a lo allende no es pues ir allende lo real, sino ir al fondo de las cosas reales, ir a lo profundo de ellas. Entonces, «la razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*» (IRA, 43). En segundo lugar, la razón es intelección «mensurante» (IRA, 45). Ya lo habíamos dicho. En la intelección mundanal la realidad previamente inteligida no es simple «medio» de intelección sino «mensura» de intelección. ¿Qué significa esto? Significa que la razón inteli-ge la realidad por sí misma, pero no como una cosa más del campo de realidad, sino como «realidad-fundamento». Es lo que Zubiri llama «principio». En este sentido, más apretado, «la razón es *intelección en mensura principal de*

la realidad en profundidad» (IRA, 45). O dicho de otro modo, la realidad inteligida campalmente y actualizada ahora como realidad-fundamento es principio mensurante de la intelección de la razón, de la intelección de lo real allende la aprehensión. Esto hace de la razón «intelección principal» y de la realidad «principio último» y «mensurante». Ahora bien, como la mensura se lleva a cabo siempre con un metro de realidad, la realidad como principio mensurante es lo que Zubiri llama «*canon*» (IRA, 57). Por tanto, «la mensura de lo real en la intelección de razón tiene un carácter abierto principal y canónico» (IRA, 60). Esto nos lleva, por último, y tal vez sea lo más importante para nosotros, a una tercera nota acerca de la razón. Ya la habíamos mencionado también con antelación: la razón es formalmente «*intellectus quaerens*», «intelección inquiriente», «intelección en búsqueda» (IRA, 60). Este punto nos abrirá las puertas al problema de la libertad.

En efecto, la razón marcha mensuradamente en búsqueda hacia una intelección de realidad en profundidad y esto quiere decir no que se vaya a la búsqueda de una intelección, sino que la búsqueda es la esencia misma del modo de intelección racional activada por la excedencia del carácter de realidad primariamente aprehendido. Por eso afirma Zubiri que «si la realidad estuviera total y completamente aprehendida en intelección primordial, no habría lugar a hablar de razón» (IRA, 61). En este sentido, la razón funciona como «sucedáneo» de aprehensión primordial, lo cual invita a pensar que hay algún carácter que permanece invariable entre uno y otro modo de intelección. Ese carácter no es otro que la formalidad de realidad, el «de suyo». Lo cual ayuda a explicar el problema que traemos entre manos. Si tanto logos como razón se mueven en un margen más o menos amplio de libertad, algo que no ocurre operativamente en aprehensión primordial, eso querrá decir, como es sabido, que hay una constitutiva inadecuación entre formalidad y contenido de realidad. Ahora bien, su libre engarce, acoplamiento o articulación, si bien será buscado y por tanto corre en parte a cargo del sujeto que entiende, nunca será arbitrario (ya lo hemos visto al hablar del logos y sobre ello volveremos) por cuanto cuenta con una fuerza que se impone a lo largo de todo el proceso con inalterable simetría. El libre juego de logos y razón, por llamarlo ahora de alguna manera, afectará, pues, siempre al contenido, pero nunca a su formalidad de realidad, ensayándose entonces en cada momento distintos modos de adecuar ambos aspectos según las exigencias de cada acto de intelección. Por lo que aquí nos toca, la aspiración última de la intelección racional sería comprimir todo lo real en su actualización en profundidad agotando así el momento de libertad, pero eso es constitutivamente imposible (recordemos siempre el aspecto sentiente de la intelección) y por ello la razón como búsqueda es «dinámica», «direccional» y «provisional» (IRA, 61-63), lo que en última instancia equivale a decir que los contenidos de la razón son constitutivamente «problemáticos» (IRA, 64). Pero los problemas no se forjan en

la intelección racional, sino que se descubren en la actualización campal de lo real. «El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real» (IRA, 64). Lo real me lanza pues inexorablemente a la actualización problemática e inquiriente. En consecuencia, *«la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que, por tanto, nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad»* (IRA, 65). Debemos detenernos algo más en algunas consideraciones que brotan de esta descripción de razón, sobre todo en su carácter de búsqueda intelectual.

Como acabamos de ver, es principio básico de intelección racional que *«estamos lanzados a la búsqueda por las cosas reales campales, y en ellas nos apoyamos para nuestra búsqueda»* (IRA, 103). Es decir, que es una búsqueda en un mundo formalmente abierto por la intelección racional, pero con una apoyatura en lo ya campalmente aprehendido. Por tanto es el ámbito de apertura en apoyo lo que constituye el carácter propio de la búsqueda intelectual. Ahora bien, este apoyo no consiste en fundamento. «Es cierto [...] que la realidad en que la razón se mueve es *realidad-fundamento*. Y su función en la intelección racional es 'estar-fundamentando'. Pero fundamentando, ¿qué? Pues justo su contenido. El contenido de lo inteligido racionalmente está apoyado en el contenido de lo campalmente inteligido» (IRA, 105). Entonces aquí hay dos momentos que es esencial distinguir porque en su articulación y explícita unidad es en lo que consiste la esencia de la razón: la libertad.

Ante todo, «la realidad en que la razón se mueve no está apoyada en la realidad de lo campal, sino que es ella, es la realidad campal misma, en su física identidad numérica en lo que la razón se mueve» (IRA, 104). Se trata de la formalidad de realidad que recorre estructuralmente todo el proceso intelectual de modo transversal de tal forma que el ámbito abierto de la realidad en cuanto realidad es el ámbito ya campalmente aprehendido. Aquí no hay pues apoyo de ningún tipo. Es, dicho simplíficadamente, la misma realidad. Pero esto no es lo que ocurre con el contenido de la razón. «El contenido de lo que en este ámbito se va a inteligir es lo que está solamente apoyado en el contenido de la intelección campal. Aquel contenido no es forzosamente idéntico ni es tampoco forzosamente distinto de lo campalmente inteligido. Lo que sí es distinto y nuevo es el modo de intelección» (IRA, 105-106). ¿Qué quiere decir esto? Algo muy sencillo, pero tremendamente problemático, a saber, que lo real nos impone la intelección en profundidad desde la realidad como mero ámbito. Pero que la realidad se actualice como «mero ámbito» deja a la intelección racional en una doble situación. «Por un lado, tiene la cara más inmediata: determinarnos a inteligir lo real campal dentro del ámbito como mensura principal y canónica para fundamentarlo. En este aspecto lo que la realidad determina en la intelec-

ción consiste en que ésta adopte forma racional. Esto es, la realidad nos hace *estar en razón*» (IRA, 107). Esto es lo que significa ser nuevo modo de intelección, estar en razón, inteligir en búsqueda.

Sin embargo, ser mero ámbito posee otra dimensión. «Es que al estar en la realidad como mero ámbito, su contenido en cuanto tal queda indeterminado» (IRA, 107). Con lo cual, si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está en el sentido de que no está impuesto cual sea la estructura fundamental de lo real. Es lo que dota a la intelección racional de un amplio margen de libertad. Y por eso afirma Zubiri que «la esencia de la razón es libertad» (IRA, 107). Pero bien entendido, que se trata de una libertad impuesta por el carácter de realidad y, por tanto, con una fuerte restricción que evita dejar al sujeto aprehensor nadando en el vacío, algo así como si fuera pura espontaneidad. «No se trata de que yo pueda inteligir como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de mí intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre. Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Sería un acto negativo de razón; pero desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar. La determinación misma no es libre, no faltaba más; pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres» (IRA, 107-108). Aunando pues ambos aspectos, es claro que «en la intelección racional 'la' realidad es un ámbito abierto en sí mismo, esto es un ámbito mundanalmente abierto, y además un ámbito que deja suelto en apertura su modo de estar fundamentando, y, por tanto, el contenido de lo fundamentado mismo en cuanto fundamentado» (IRA, 106). Esto es precisamente lo que confiere a lo inteligido en la razón ser contenido libre.

Ahora bien, contenido libre también era el aprehendido en la intelección diferencial, ese que, recordemos, se llevaba a cabo en logos mediante un primer movimiento de irrealización mediado en la realidad por las simples aprehensiones en busca de lo que sería la cosa campalmente y un posterior movimiento de realización afirmativa de lo que la cosa era en realidad. ¿Se tratará aquí de lo mismo? Habrá que puntualizar.

Hay que advertir, ante todo, que el tipo de problemas que plantea la libertad a nivel de razón es muy superior a los que puede plantear a nivel de logos. Al fin y al cabo, en la intelección de una cosa real entre otras, con toda la complejidad que se quiera, es una «libertad medial de ideas» (IRA, 108) cuya función se ciñe a tomar una trayectoria optativamente y configurar distanciadamente el contenido de lo que algo «sería» provisionalmente en espera de que se produzca una realización afirmativa de lo que ese algo «es» en realidad. Dicho esquemáticamente, en la intelección campal A es B, donde B desempeña una función representativa. Pero este margen de maniobra está muy delimitado, puesto que

siempre se tratará de un movimiento dentro de la propia aprehensión y en este sentido la intelección acontece en el medio de la realidad que exige la coincidencialidad de A y B. Sin ninguna duda, y esto tal vez no pueda ser nunca de otro modo, esta libertad lleva en sí un componente creativo que afecta al contenido de realidad, pero «tratándose de la intelección racional la cuestión cambia. Porque entonces no se trata de un campo de realidad sino de 'la' realidad en profundidad, esto es, del mundo. La intelección recae ahora no sobre *el contenido representado* de B sino sobre su carácter fundamentante. B tiene ahora *función formalmente fundamentante*. Por tanto, ahora la realización de B en A es fundamentar A en B, sea realizándolo, sea no realizándolo. En su virtud, la realización en profundidad es libre en el sentido de que crea libremente la idea del carácter fundamentante de B» (IRA, 108). Por tanto, la unidad de la realidad abierta en cuanto fundamentante y del contenido fundamentado queda tan indeterminada que mediante un muy alto coeficiente de libertad se convierte el propio carácter de la razón en *auténtica y radical creación* mucho más allá de lo que pueda ocurrir en la actualización meramente campal. Ahora bien, ¿se trata de una creación arbitraria? Por otro lado, ¿puede consistir en algún caso en creación de realidad?, o si se prefiere, ¿es asumible una creación en el sentido profundo del término? Aquí es donde, con sus matices, la intelección racional sí puede asemejarse más a la intelección lógica.

Ciertamente, «creación racional no significa arbitraria intelección. Todo lo contrario. Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido, en una marcha desde lo real campal hacia la realidad en profundidad, hacia lo que la cosa es en la realidad. Por tanto, es una creación dentro de límites muy estrictos» (IRA, 109). Esto es lo que en buena medida Zubiri ya había afirmado respecto del movimiento del logos, es decir, que tanto en la intelección campal como en la intelección mundanal lo real está actualizado con una excedencia que nos fuerza a salvar en cada caso los contenidos dados en favor de lo todavía no logrado, pero en todo caso en un marco general perfectamente trazado. En este sentido, la inexorable determinación y libre movimiento del sujeto aprehensor siempre viene exigida por el carácter de realidad primariamente aprehendida. Esto es, si se quiere, la paradoja con que Zubiri califica el estar en razón, «la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente» (IRA, 107)⁵⁰. La cuestión es entonces si en ese apretado, exigido, delimitado,

50 Sin embargo «no ser necesario» no constituye para Zubiri más que la índole negativa de la libertad (cf. SE, 203). Y tal vez esta consideración halle algún paralelismo con lo que a nivel de logos se califica como «opción no forzada» (HD). En este sentido, lo libre es contingente, aunque no arbitrario, como intentaremos ver. Pero hay también la índole positiva de la libertad que significa estar «por encima de lo necesario y de lo contingente». Es la «dominación» (cf. SE, 204-205). Si bien ambos momentos van envueltos, tal vez no sea muy descabellado pensar que el primer sen-

etc., margen de libertad la razón puede o no ser positivamente arbitraria. Lo cual parece tornar el asunto hacia un terreno algo más volitivo y decisionista donde el hombre parece hacerse capaz de darse incluso a sí mismo algo así como un poder de la sinrazón, un poder de sumergirse en un presunto vacío sin ningún control, en definitiva, en la arbitrariedad. Ahora bien, esto carece de fundamento. Ante todo, lo volitivo, como tuvimos ocasión de ver oportunamente, si bien ocupa también en sí mismo una dimensión propia en el hombre, es asimismo un componente de la intelección y, por tanto, sujeta a unas específicas reglas, sobre todo esa que la inscribe dentro del carácter de realidad. Pero, además, ¿qué significa arbitrariedad? Aquí el problema es que Zubiri utiliza asiduamente este término sin hacer explícitamente demasiado hincapié en su correcta atribución al hombre desde su filosofía. Por lo que parece, habría dos conceptos que formaría hipotéticamente los lindes de un amplio espectro de realidad en movimiento. Por un lado, lo que hemos calificado de «pura espontaneidad», a lo que Zubiri tildaba manifiestamente de grave error de la filosofía en la concepción de la actividad de pensar⁵¹; por otro lado, la arbitrariedad, a la que, como acabamos de ver, no ofrece ningún crédito. En medio quedaría el movimiento libre y creador acorde con una inteligencia sentiente. Desde este punto de vista, la arbitrariedad no puede significar que la opción en la intelección se tome sin ningún criterio específico. Esto en el hombre es imposible y de hecho Zubiri lo anotaba más arriba. «Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Sería un acto negativo de razón; pero desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar» (IRA, 108). Lo cual quiere decir que la exigencia de estar en razón no es una exigencia mediante un lanzamiento hacia la nada, sino una lanzamiento determinado por el punto de arranque. Es lo que el filósofo con mayor firmeza remacha de nuevo algo más adelante. «La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres» (IRA, 108). Sin embargo, leída esta frase sin demasiado reparo, puede pasar desapercibido un término que, entiendo, tiene aquí su pleno sentido. A este despiste puede contribuir además que no se trata de ninguno de los términos que el autor escribe en cursiva, sino el que aparece en la expresión «*ajustadamente* libre». Tal vez sea esta noción la que margina entonces a su oponente, «*arbitrariamente* libre». No se trata pues tan sólo de ser *inexorablemente* libres, algo que Zubiri reitera continuamente en

tido ofrece muchas posibilidades para la comprensión del acto propiamente intelectual, mientras que el segundo da sus mayores frutos en el análisis de la volición. Ahora bien, lo propiamente intelectual lleva dentro componentes volitivos y viceversa, lo que los convierte en una intrínseca unidad.

51 En otro texto Zubiri atribuirá a Bergson la idea de libertad como «yo mismo puesto en marcha», pero de seguido se pregunta si esto «¿es libertad o simplemente espontaneidad?». La respuesta es clara (cf. SSV, 89).

este y otro orden de problemas —por lo demás, tema muy señalado por algunos otros autores—, sino de que la libertad —y aquí es donde Zubiri probablemente se distinga de ellos—, desempeña un estricta función muy precisamente perfilada en el hombre *en su conjunto*⁵² y, en este momento, en la actualización racional del proceso intelectual. Dado, por tanto, que no se trata de la concepción de cualquier libertad, sino de una libertad que remite a la situación constitutiva del hombre⁵³, esta siempre debe tener que ensayarse por la propia fuerza de los hechos con un muy alto grado de «ajuste». ¿Ajuste a qué? A la realidad ya intelectivamente aprehendida que es al final la lanzadera desde la que la razón marcha en búsqueda de la realidad en profundidad. Será entonces una imposición libre, pero en cualquier caso ajustada, o si se prefiere, *formalmente* ajustada, nunca arbitraria⁵⁴. Esto requiere ahora un acotamiento en otro sentido.

52 Es sabido que esta línea recoge la idea básica que determina al hombre como «realidad moral» y que Zubiri defendería a la altura de la redacción del capítulo VII de *Sobre el hombre*, siendo ya por aquel entonces un tema desarrollado ampliamente por J. L. Aranguren en su famosa *Ética*, por ejemplo. Ahí se trataba, dicho sin mayor precisión, de una fundamentación de la moral desde la metafísica. Ahora bien, la cuestión es si no es posible rescatar esa misma tesis, haciendo honor a la misma empresa, a otro nivel y desde las nuevas posibilidades que nos ofrece la última filosofía de Zubiri, sobre todo la trilogía. Se trataría de ver cómo el «ajustamiento» del que habla aquí Zubiri y que hallaría su «justificación» a nivel de la razón, no constituiría ya el canon dado aprehensivamente como exigencia de la realidad primordialmente actualizada. No se trataría, por tanto, de mero impulso a actuar, ni de mera elección, sino de la elección exigida como «ajustamiento». Y este ajustamiento debería estar tan impuesto primordialmente como la misma exigencia de elegir. Si se quiere de otro modo, no es que formalmente el hombre tenga que elegir inevitablemente entre distintas posibilidades, aunque cual sea en concreto el contenido de esta posibilidad no esté dado de antemano, sino que la que elija, sin estar ciertamente dada de antemano, ha de ser una «precisa» posibilidad y no cualquiera. Se trataría entonces de un deber formal que constriñiría mucho más que el mero hecho de tener que elegir, porque estaría en juego el sentido mismo de la exigencia de opción o elección de posibilidades. De lo contrario, todo sería arbitrario —y esto es lo que Zubiri niega— y la exigencia misma sería infundada. Pero no es así. La exigencia misma parece que siempre apunta a algo no determinado, pero si determinante del propio proceso.

53 Conviene recordar lo que se decía en varios análisis precedentes, sobre todo al abordar la libertad desde *Inteligencia y realidad*.

54 Si se confronta esto con lo que puede suceder en otras formas de realidad, en Zubiri el término «arbitrariedad» no parece aplicable al hombre desde el momento en que éste posee aprehensión de realidad. Designará más bien la selección biológica propia del animal que, por su modo de aprehensión estímulo, queda «necesariamente ajustado» a las cosas del entorno, aunque con un pequeño margen de maniobra (arbitrariedad) que no obedece a ningún criterio que se pueda justificar desde otro lugar que no sea su misma estructura signitiva (cf. IRE, 72-73). Algo así se afirma explícitamente en otro lugar: «No se puede, a mi modo de ver, admitir que la estructura puramente sentiente sea formalmente libre. Entré otras cosas, por una bien radical, porque la estructura sentiente es pura y simplemente una estructura estimulante» (SSV, 145), lo que significa admitir la libertad desde el inicio mismo de la constitución estructural intelectual sin necesidad de especificar el tipo de acto.

Pudiera parecer que, tal y como afirmamos más arriba, como el carácter fundamental del contenido no está unívocamente impuesto por la realidad, lo que la intelección racional haría en su marcha libre es crear el carácter mismo de realidad, *creación de realidad*, podríamos llamarlo. Sería algo así como dar realidad a un contenido determinado en la intelección. Ahora bien, esto resulta obvio que no puede ser así. Ya lo hemos apuntado ocasionalmente. La razón se mueve en la misma realidad aprehendida ya en toda intelección anterior. La realidad actualizada mundanalmente sigue siendo formalmente idéntica a la realidad campalmente actualizada. Por tanto, la razón no pretende creación de realidad, porque está constitutivamente en ella. «Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y, por tanto, que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo *contenido fundamental*. Lo creado es, pues, no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad. En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad» (IRA, 110). Pero esto tampoco significa que la razón cree los mismos contenidos en la intelección de la realidad en profundidad. Esto nos lleva a hacer una somera indicación de cómo funciona la libertad en el despliegue de la actualización mundanal y los modos de creación por los que puede transcurrir.

Igual que la intelección lógica, la intelección racional atraviesa por dos momentos que en su unidad determina la creación de la razón: el momento de la intelección de 'la' realidad como principio fundante, y el momento de entender un contenido real determinado como fundamentado en aquel fundamento. «Lo primero es la intelección de la realidad física profunda como principio fundamentante. Esta realidad física está actualizada en la intelección, y en sus ideas; y su modo de estar actualizada es 'estar fundamentando'» (IRA, 111). Aquí la creación concierne pues primaria y radicalmente a la razón misma como intelección del fundamento de algo en profundidad. Pero hay un segundo momento por el cual el contenido de las intelecciones previas cobra carácter de contenido de lo real en el mundo. Es «la atribución de esta 'razón' libremente creada a la cosa real. Y esta atribución es libre» (IRA, 112). Ahora se trata entonces de que, entre las varias fundamentaciones que libremente he creado, elijo libremente una como fundamento de lo que trato de entender en el campo. Es lo que aquí se llama la realización del fundamento en la realidad profunda. «La razón, pues, es primero una intelección del fundamento real, y segundo una intelección de que este fundamento es el de la cosa real que se trata de fundamentar, un fundamento realizado en ella» (IRA, 112). La unidad de ambos momentos es lo que constituye la esencia de la creación libre de la razón. ¿De qué modo va a ser esto posible?

En la actualización dual diferencial (logos) lo primero que la intelección hace es tomar distancia de lo real en la realidad. Es el momento de retracción

de contenido de realidad mediante el cual se constituyen las simples aprehensiones. Y el carácter formal de la simple aprehensión es la realidad como «sería», o lo que también Zubiri llama lo «irreal». Pero irreal no es falta de realidad, ya lo vimos, sino realidad liberada de su contenido. Por tanto, lo irreal es lo que se realiza en la realidad en modo de «sería». La cuestión ahora es que este modo puede ser distinto. «Un contenido es irreal en modo de 'sería' cuando el contenido irreal es inteligido como propiedad o nota de lo real. [...] Pero lo irreal puede ser de distinto carácter. Porque puedo realizar en la realidad lo irreal no como nota sino como fundamento. Entonces ya no es lo que la realidad 'sería' sino lo que es algo distinto: es lo que la realidad 'podría ser'. Es la posibilidad de lo real» (IRA, 140-141). Con ello hemos pasado de la intelección lógica a la intelección racional. Ha cambiado el modo de realizar en la realidad lo irreal. El «sería» es la realización de lo irreal en retracción, mientras que el «podría ser» es la realización de lo irreal en fundamentación. Con terminología ahora más ajustada, «el 'sería' es lo propio de la intelección campal: el «modo irreal»; en cambio el «podría ser» es lo propio de la intelección mundanal: *modo de posibilidad*» (IRA, 141). No se trata de una diferencia entre dos modos de posibilidades, sino entre dos modos de ser posible, ser posible como modo irreal y ser posible como fundamento. En lo posible como fundamento es en lo que se inscribe el objeto formal de la razón: la posibilidad⁵⁵.

Por tanto, la estructura de la intelección de la razón en la cual se insertar el orden de la libertad es básicamente idéntica a los caracteres por los que transcurre la intelección del logos. Esto no sólo lo acabamos de ver, sino que además lo afirma Zubiri de distintas formas: «Cuando la intelección de lo real acontece en profundidad, la intelección tiene estos mismos caracteres, pero como era de esperar en forma mucho más compleja, ya que no se trata del campo sino del mundo» (IRA, 110). O al precisar que «la realidad profunda está actualizada en lo previamente inteligido, y en esta actualización la realidad adquiere su libre contenido; este se ha realizado. De aquí toda la gravedad de la razón: está en juego la física realidad misma en su contenido fundamental libre. Ya hubimos de encontrarnos en una situación homóloga al estudiar la intelección campal» (IRA, 111).

Ahora bien, esto no quiere decir que se trate de un mero paralelismo incoherente, porque, como puntualiza ahora Zubiri, «aunque la función fundamentante no sea formalmente idéntica a la función representativa, sin embargo no es por

55 Sin duda, el concepto de «posibilidad» lo utiliza Zubiri en esta obra en un sentido muy restringido, pero esto no es óbice para que aparezca en otros lugares como término de irrealización del logos. Ello significa poder utilizarlo con enormes virtualidades dentro del ámbito de la volición y de la moral.

completo independiente de ésta, porque el que lo previamente inteligido, lo representativo, pueda ser principio y canon de fundamentación, indica ya que esta fundamentación ha de tener algún apoyo en lo representativo» (IRA, 118). Este apoyo lo explota Zubiri, en una de sus líneas, por vía de lo que llama «sugerencia» (IRA, 147) «La sugerencia no es un fenómeno psíquico o cosa parecida, sino que es un momento estructural de la razón misma en cuanto razón. En la intelección campal están presentes no sólo las cosas que se inteligen sino que en ellas mismas está presente la sugerencia de lo que podría ser en profundidad» (IRA, 147-148). Esto significa que la razón tiene que optar, igual que ocurría en logos, entre las diversas sugerencias, pero puede ocurrir que la razón opte también por no atenerse formalmente a ninguna de ellas. «Entonces la razón inventa posibilidades nuevas» (IRA, 148). Es lo que Zubiri llama en otro momento «innovación». Sin embargo, esto no significa que se trate de un «creación» absoluta, y esto es como siempre un punto importante, porque «esta invención en cuanto ruptura de las líneas de sugerencia, no hubiera sido posible más que por la sugerencia misma. Si se quiere, dicho un poco paradójicamente, entre las posibles sugerencias está la de no atenerse a ninguna sugerencia» (IRA, 148). En este sentido, más que de creación, Zubiri hablará en otros muchos contextos de «cuasi-creación»⁵⁶. A esto hay que añadir lo que, por otro lado, Zubiri llama «mentalidad» (IRA, 152), un modo intrínseco que posee la razón en el lanzamiento hacia las cosas reales y que si bien posibilita en concreto la intelección racional también va determinando el momento de libertad a partir de la sugerencia hallada en el campo.

En consecuencia, se mire como se mire la función creadora tanto del logos como de la razón se establece dentro de unas coordenadas que actúan como posibilidades de realización intelectual, pero siempre exigidas por la fuerza de lo real que se actualiza primordialmente. Toda intelección, repitamos una vez más, es sentiente, y por eso, también los modos de creación racional tienen que obedecer aquí y de igual modo a las exigencias impuestas por lo real previamente apprehendido. Estos modos de creación racional, también ahora por similitud con lo que ocurre en logos, se reducen a tres. Ello es totalmente coherente desde el momento en que hemos dicho que la función fundamentante se apoya en la función representativa del campo, es decir, que los tres modos de libre creación racional se apoyan en tres aspectos de lo campal: la experiencia de notas, la estructura y la constructividad. En estos tres aspectos se despliega, pues, la creación de carácter libre, la «experiencia libre» (IRA, 119), la «hipótesis» (IRA, 123) y la «libre construcción» (IRA, 128). «Por la experiencia libre se dota a la realidad de un contenido modélico [modelizar]. Por la sistematización libre se dota a

56 Cf., por ejemplo, SH, 604; EDR, 250, 324; SSV, 179-80, 190, etc.

la realidad profunda de estructura básica [homologar]. Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de contenido completamente creado [postular]» (IRA, 132-133). Modelizar, homologar, postular son, por tanto, los tres modos de creación racional sentiente, tres modos que posee la razón de moverse intelectivamente en la formalidad de realidad dada primordialmente. Y esta formalidad como es dada, no es creada, sino que la creación de la razón concierne a algo distinto. Ya lo hemos tratado. Subrayar, en todo caso, que el grado de libertad es ahora mucho mayor (recordemos que la esencia de la razón es libertad), puesto que ya no se trata de *movernos* en el campo de realidad dado en aprehensión, sino de lanzarnos intelectivamente a la búsqueda de lo real en profundidad. No es pues movimiento, sino *marcha*, la marcha como estructura que determina la intelección racional. Ello tiene como consecuencia lo que Zubiri llama rigurosamente «conocimiento», pero no es necesario entrar en el análisis de su estructura. Visto todo esto, es el momento, como hemos hecho hasta ahora, de llevar brevemente este análisis al problema de la verdad, de la verdad racional, para comprender mejor el margen de libertad en el que se ve sumergida la intelección racional. Como advertíamos al principio, la tarea de la razón pende de muchos factores y aunque su puesta en marcha viene exigida por la fuerza de la realidad, ésta deja (o mejor, fuerza) un amplio espacio de creatividad en el que se decide la efectividad de la realización racional. La actualización racional es en este sentido mucho más compleja que la actualización campal. Ya lo hemos reiterado varias veces. Y eso se traduce también en el alcance de su verdad. No en vano Zubiri ha calificado la verdad racional como «encuentro» en la búsqueda (IRA, 258). Ello hace justicia, indudablemente, a la estructura en la que se mueve la intelección mundanal. Lo que es marcha en búsqueda al final sólo puede especificarse en logro, cumplimiento o encuentro de realidad fundamental. Ahora bien, el término «encuentro» en la filosofía de Zubiri alcanzará estricta precisión frente a otros habituales usos. No se trata, por ejemplo, de un logro fortuito, sino del modo como queda actualizada la realidad en la intelección racional. Veamos someramente de qué se trata.

En Zubiri, la realidad en cuanto actualizada en la intelección es justo lo que llamamos verdad sin más, y vista esta actualización en su dinamismo podemos decir que lo real da verdad a la intelección, o lo que es lo mismo, *verdadea*. Por eso Zubiri habla en este sentido de «verdadear» (IRA, 259). Ahora bien, hay distintos modos de *verdadear* o de dar verdad. Ya hemos visto dos. Uno, la realidad o lo real puede estar *verdadeando* según su propia alteridad de realidad, según su actualización en y por sí misma en su nuda realidad, o según su mero estar presente en la intelección; es la modalidad radical, primaria y esencial de la actualización primordial que hemos llamado «verdad real». Dos, la realidad o lo real puede estar *verdadeando* no en su mero estar presente, sino respecto a otras cosas reales, con lo cual se trata de una verdad en coincidencia entre lo

primariamente aprehendido y la intelección de eso aprehendido desde el campo de realidad; es lo que hemos llamado «verdad dual» como propia del logos. Pero esta dualidad posee caracteres de coincidencia distintos. Puede ser una coincidencia de lo real y de una simple aprehensión. Lo real verdadera entonces como «autenticación». Puede además ser una coincidencia entre lo real y su intelección afirmativa. Lo real verdadera, en este otro sentido, como «veridictancia».

Ahora bien, «hay todavía una tercera forma de verdad coincidencial que no ha solido distinguirse de las anteriores. En ella, lo real campal está actualizado formalmente no en un *acto* (ni aprehensivo ni afirmativo) sino en una *actividad* de búsqueda mundanal. La coincidencia es entonces un *encuentro* en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente, a saber, de su fundamento. La verdad coincidencial es ahora verdad en encuentro» (IRA, 260-261). Es el tercer modo de verdadear, el modo propio de la intelección racional.

Aparentemente, se trata de una prolongación de la verdad dual propia del logos, pero no es así. Lo que ocurre es que la verdad racional envuelve en espiral los dos anteriores momentos de verdad dual en coincidencia, autenticidad y veridictancia, pero con el importante añadido de que ahora es formalmente autenticidad y veridictancia en «encuentro». Lo que Zubiri hace entonces es autonomizar este tipo de verdad puesto que pertenece a un modo propio de intelección cuyo carácter formal específico es ser «dinamismo de inquiriencia», «marcha», y en última instancia, «conocimiento» (IRA, 261). La verdad como encuentro es, pues, fruto de una búsqueda, de una marcha allende la aprehensión, y esto es lo que explica al final la limitación del conocimiento humano que estará continuamente sometido a la coincidencia o no de un esbozo de posibilidades como momento del método con la realidad, o dicho al revés, a la realización de la realidad en el esbozo de posibilidades irrealizado.

Sin embargo, esta caracterización del conocimiento humano no es un enunciado meramente negativo, sino el positivo carácter formal del conocer. Por eso afirma Zubiri, criticando a su vez la logificación de la razón, que «la limitación del conocimiento es ciertamente real, pero esta limitación es algo derivado de la índole intrínseca y formal de la intelección racional, del conocer en cuanto tal: el ser intelección inquiriente. Sólo porque la intelección racional es formalmente inquiriente, sólo por esto ha de buscarse siempre más y encontrar lo buscado como principio de ulterior búsqueda. El conocimiento es limitado por ser conocimiento. Un conocimiento exhaustivo de lo real no sería conocimiento. Sería intelección de lo real sin necesidad de conocimiento. Conocimiento es solamente intelección en búsqueda» (IRA, 262). De ahí la función de sucedáneo que posee la intelección racional respecto de la intelección primordial o de la intelección lógica. Esa función consiste en ser intelección inquiriente y su contrapartida es ser verdad en encuentro. «Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo pro-

pio de actualización: es *verificación*. Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional» (IRA, 262). ¿En qué consiste?

Ya hemos dicho que la verdad como encuentro no quiere decir que sea un encuentro azaroso, sino el hallazgo de algo que ya se buscaba, y, por tanto, el hallazgo de algo que la razón ya había forjado previamente. La verificación será justo el encuentro de eso forjado, esto es, de un esbozo de posibilidades sobre el cual la razón marcha para medir lo real mundanalmente actualizado. Lo que la razón hace entonces es someter lo real a probación física, a experiencia para que muestre si cumple o no lo esbozado. Por eso no es la razón la que da verdad a lo real, sino que es lo real mundanalmente actualizado lo que verdadea en la intelección cumpliendo o no lo esbozado. En consecuencia, «cumplimiento, verificación consiste formalmente en dar razón. De ahí que el conocimiento consiste en ser la intelección de las cosas en cuanto nos dan razón» (IRA, 265). Es lo que Zubiri expresa con el clásico *verum facere* y que recoge aquel aspecto dominante de lo real ya subrayado con anterioridad, a saber, que en la experiencia son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón. Por eso la razón es esencialmente libre en la construcción de esbozos y en el camino que ha de emprender para ello, pero no tiene la última palabra en el cumplimiento de lo esbozado y, por tanto, aquí la verdad no está subyugada a la libertad como proclamó cierta filosofía moderna, sino que es la libertad la que está sometida a la verdad, a no ser que no se quiere respetar la estructura de la verificación. Pero eso, ya decía Zubiri, no es más que un acto negativo de libertad.

Ahora bien, hay todavía algo más grave en la verdad como encuentro, en la verificación. Es que el cumplimiento de lo real en lo esbozado no es una cuestión cerrada completamente de una vez por todas. Es decir, «la verificación es un momento dinámico de la intelección racional. De suerte que no es una cualidad que el esbozo *tiene* o no tiene, sino que es la cualidad de una marcha que nos *lleva* a una verificación. Verificación es cualidad esencialmente dinámica: verificar es siempre y sólo *ir verificando*. Y este *ir verificando* es lo que constituye la experiencia» (IRA, 269). No se trata, por tanto, de la constatación de un hecho, sino de un «dinamismo» que permite (e incluso «posibilita» y hasta «obliga» o «exige» de alguna manera) remontar una y otra vez el camino que hemos andado para probar la verdad de lo esbozado, en el sentido de que no existe un «*experimentum crucis*» que pueda condensar y agotar la verdad de un esbozo (IRA, 273). Todo esbozo, si es verificado, contendrá más o menos «consecuencias» confirmables en el campo, poseerá más o menos «concordancia» con la realidad campal, será en fin más o menos «convergente» en los resultados (IRA, 269-270), por lo que su valor no podrá ser más que «provisional», es decir, que la «adecuación» no es completa y total debido a la «excedencia» de lo mundanal respecto de lo campal, lo que caracteriza el esbozo en verificación «parcial» y su cumplimiento inadecuado en algo «viable» o «razonable» (IRA, 270-271, 275). La verificación conserva así

el carácter de «tanteo», lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta que la razón es sentiente, y como lo que se siente es la realidad en lo real, pero no «la» realidad absoluta, por eso el tanteo es la forma de ir verificando lo que algo sea en la realidad. Con lo cual, la libertad de la razón se doblega de nuevo a la excedencia y dominancia de la realidad y persiste inevitablemente en la continua e inacabable tarea de esbozar posibilidades. El fin último de la razón sería la ocultación definitiva de la libertad en el sentido de traer la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad, es decir, el mundo, al campo, pero esto es, como ya hemos recordado en algún momento, noológicamente imposible, por una cuestión además esencial: «no todo esbozo es verificable» (IRA, 275), lo que obliga de nuevo a abrirnos a otro tipo de esbozos y de verificación. Es la «dialéctica de la razón», o dicho de otro modo, la marcha dialéctica de «sugerencia-esbozo». Así se va constituyendo cierto «progreso» (IRA, 277), pero como mi esbozo es siempre un esbozo libremente construido, la verdad racional nunca será absoluta.

Con esto no termina, no obstante, el problema de la verdad racional, pero es más que suficiente para entender la amplitud y la ingente tarea en la que se ve envuelta la intelección racional, y consecuentemente, el esfuerzo de creación que necesita dar a luz. Desde este punto de vista, no es extraño que Zubiri haya calificado la razón como esencialmente «libre», como «libertad». De alguna manera, inteligir racionalmente significa romper los diques de toda aprehensión para proyectar sin otros límites que los de la propia razón el torrente de formas y modos de realidad que nos permitan reducir absolutamente el mundo al campo. Tarea ciertamente irrealizable, pero en su imposibilidad está justo el sentido que adquiere otorgar a un modo de intelección como el racional la carta de naturaleza que significa la libertad. De ahí el carácter «histórico» y «lógico» de la verdad racional y del conocimiento en cuanto actualización de lo real como «problema» (IRA, 307) y como «intelección cumplida en encuentro» (IRA, 313). Pero esto ya no es directamente nuestro problema.

F) INTELIGENCIA SENTIENTE (SÍNTESIS)

Después de este largo y tedioso paseo por la última obra publicada en vida de Zubiri, *Inteligencia sentiente*, merece la pena hacer una especie de recapitulación global recogiendo algunos puntos significativos de su análisis y sobre todo de sus resultados.

1) Pese a que Zubiri se muestra reacio a la utilización del término «libertad» en algunos momentos de la obra *Inteligencia sentiente* —y de ahí que se detecte cierto rodeo en la búsqueda de otros términos que mienten *tan sólo* algún componente similar, entiendo que para no ofrecer ningún protagonismo

al sujeto aprehensor haciendo justicia así a la definición formal de intelección, esto es, *mera* actualización de lo real—, todo el despliegue del acto intelectual está bañado y hasta fundado en la consideración de esa noción, si bien es cierto que el carácter de libertad va ganando importancia desde la aprehensión primordial, pasando por la aprehensión lógica, hasta concluir en la aprehensión racional.

2) Genéricamente es, no obstante, una noción que funciona como elemento interno al propio acto aprehensivo, por lo que no posee ninguna autonomía en sí mismo, sino que es un *componente* intelectual que se ve arrastrado, obligado y en su momento hasta engrandecido por el propio carácter de realidad intelectivamente actualizado. La libertad es entonces una *necesidad* y una *posibilidad* de la intelección.

3) Ahora bien, específicamente, la libertad puede ser invocada a niveles distintos del análisis, ante todo, en virtud de lo dicho, es decir, de que se acenúa su carácter desde la aprehensión primordial a la razón, pero sobre todo por la función que cumple en cada momento, ya que se trata de modalizaciones distintas de lo real. Desde un análisis del nivel *constitutivo* del acto intelectual, la libertad sólo puede ser constitutiva, y desde un análisis del nivel *operativo*, por la misma razón la libertad también sólo puede ser operativa, aunque esta operatividad a su vez adquiere matices distintos en el propio proceso intelectual, dependiendo de si se trata de una intelección lógica o de una intelección racional. Sin embargo, ambos niveles no sólo no se oponen sino que se requieren mutuamente dentro del proceso unitario que significa el acto intelectual. Pero su articulación queda desde la filosofía de Zubiri muy precisamente determinada: el orden constitutivo siempre es fundamento del orden operativo.

4) En *aprehensión primordial*, dado que se trata de una aprehensión directa e inmediata de lo real, sólo podemos hablar (aunque Zubiri no habla explícitamente) de *libertad constitutiva* en tanto que la formalidad de realidad está aprehendida como formalmente *abierta*, atravesando por ello y poniendo en movimiento los ulteriores momentos intelectivos. Es importante llamar la atención sobre este nivel de libertad, puesto que si lo que caracteriza esencialmente al hombre es la *intelección sentiente*, en esta intelección tiene que ir dada estructuralmente la condición que haga posible no sólo su misma razón de ser, sino sus ulteriores actualizaciones de lo real primordialmente aprehendido. Lo que no hay ni puede haber de ninguna manera en esta aprehensión primordial es una libertad en sentido operativo. Ante todo, porque es innecesaria, pero además de innecesaria es contradictoria, puesto que en aprehensión primordial lo real se impone como siendo 'de suyo' lo que es sin que yo pueda añadirle ni quitarle ninguna nota en su misma actualización. Se trata de una mera actualización de lo real, de una mera *aprehensión* que sólo ulteriormente podrá quedar en cierta medida soltado o *liberado* de su inmediatez en la expansión del

acto intelectual. Habría que ahondar más explícitamente de lo que hemos hecho a lo largo del análisis de la trilogía en la articulación de «aprehensión-liberación», términos que tomados metafóricamente (Zubiri emplea la noción de «aprehensión» en sustitución de otras metáforas que han sido habituales en la tradición filosófica que aluden a la visión, a la audición, etc.) ayudan a comprender mejor el despliegue del acto intelectual.

5) Esto que ocurre en aprehensión primordial no ocurre en las actualizaciones ulteriores, *Logos* y *Razón*, que asumiendo ineludiblemente el carácter abierto de lo real o el carácter de libertad constitutiva, gozan además y exigítivamente de *libertad operativa* mediante la cual pueden llevar a cabo tareas específicas de su propia aprehensión, una aprehensión que es en logos movimiento en distancia y en razón marcha en búsqueda. En ambos casos se trata de una dualidad de términos que a través de un proceso de irrealización libre —ya lo hemos visto en detalle para cada caso— hay que hacerlos coincidir de alguna manera so pena de no lograr algún tipo de verdad. Pero hay que incidir, en este sentido, en el carácter exigitivo de lo real. Es la realidad la que fuerza a que sea internamente libre el despliegue mismo del acto intelectual. El sujeto aprehensor posee sin duda un margen de maniobra en la determinación de lo real, en la agrupación de contenidos que están ya primordialmente dados, pero por otro lado parte forzosamente de lo real como exigencia de esa determinación. Al fin y al cabo, tanto la actualización lógica como la actualización racional se desarrollan en un ámbito de libertad —libertad operativa—, pero en un medio de intelección —de ahí la importancia de la libertad constitutiva— que impone sus reglas de juego y la misma exigencia de coincidencialidad.

6) Libertad operativa no es, sin embargo, *arbitrariedad* ni en la intelección lógica ni en la intelección racional. De hecho Zubiri, aunque no abunda en ello, probablemente entienda que el modo de libertad intelectual, es decir, el humano, nunca es arbitrario, término que tal vez sí se pueda atribuir ahora al sentir animal en el sentido de que está forzado igualmente por las cosas a elegir entre unas u otras, pero en un margen de movimiento que le permite, sin gran riesgo, ir a unas o a otras indiferentemente. Cosa imposible en el hombre. Pero adviértase que pese al ajustamiento mecánico con que el animal nace, debido a un escaso pero efectivo margen de selección, también el animal puede desajustarse. La diferencia es que este desajuste le sería indiferente al animal, algo que no le sucedería al hombre. Por eso en el hombre, si bien la inteligencia cumple una primera función biológica que es posibilitar su vida orgánica, esa no es la única función ni la más importante. Es la primaria en cierto modo, pero siempre habrá el empuje de trascender de este ámbito para hacer un nuevo ajustamiento no ya biológico, sino moral.

7) En el caso de la intelección racional tampoco se trata de *espontaneidad* como se ha dicho alguna vez. Eso sería tanto como afirmar que la razón,

esencialmente libre, se pone en marcha *desde* sí misma y no sólo *por* sí misma. Esto le parece a Zubiri excesivo. La actividad racional es incoada por la excedencia de lo real campalmente aprehendido, o si se quiere, el pensar no arranca desde sí mismo, sino que es una actividad activada por el carácter abierto de la realidad.

8) Hay que destacar que en la actividad racional se acentúa portentosamente el carácter de libertad, pese a que es en la descripción del movimiento del logos donde Zubiri parece dedicar mayor espacio a su análisis. Ello puede tener su explicación en cuanto que en el tratamiento de la marcha racional Zubiri no fuerza el análisis para repetir de nuevo todo lo dicho en logos, a sabiendas de que la actividad racional marcha solamente apoyada en lo actualizado campalmente y se establecen, por tanto, lazos de funcionamiento común. Pero es en la actualización mundanal donde el esfuerzo de creación es mayor, puesto que su marcha es en dirección libre, sugerida ciertamente por el contenido campal, pero en una búsqueda tal vez nunca encontrada. Que la razón sea libre no significa, sin embargo, que lo sea absolutamente; sería la «creación» absoluta. Igual que en logos, hay una exigencia de lo real previamente aprehendido, por lo que a lo máximo que puede aspirar el hombre es a la «cuasi-creación».

9) Desde el análisis de la *verdad* se aprecia mejor que desde ningún otro lugar el margen de maniobra en el que se despliega cada modalización de la aprehensión de lo real. En este sentido, la libertad va ganando peso en la expansión del acto intelectual y entonces cabría preguntarse qué es lo que lo va perdiendo. Dicho de otro modo, ¿a mayor libertad menos verdad? Es evidente que esto no es una teoría sino un hecho perfectamente analizado, pero no en el sentido de poder establecer una correlación de causa-efecto, pues tanto la libertad como la verdad dependen del intrínseco modo de actualización de lo real y no son por tanto dos caracteres que especifiquen cómo ha de ser cada momento de intelección. De lo que se trata es de que en la expansión del acto intelectual se va tomando distancia del contenido de la realidad, distancia de la afectación dada en impresión de realidad y esto es lo que significa un mayor margen de libertad y una verdad menos absoluta como consecuencia de que toda determinación comporta dejar fuera algo que también es lo real.

10) Como resumen de estos tres volúmenes se puede decir entonces que, si bien la libertad no es una noción que desempeñe ninguna función específica y operativa en el mismo acto primordial intelectual, si deja al hombre en situación constitutiva de tener que seguir el proceso de modulación de su intelección debido a ese sentido que nos da la realidad en 'hacia'. Por la mera aprehensión de realidad el hombre se ve disparado a ulteriores modos de intelección. Es el hombre el que se encuentra en la vicisitud de tener que avanzar en la intelección de la realidad debido a la dominancia del carácter abierto de la formalidad de realidad. Podemos decir entonces que el hombre queda «liberado» estructural-

mente de lo meramente estímulo, y operativamente del contenido de cada cosa real, no para deshacerse de él sino para saber qué es en realidad y en la realidad del mundo, en definitiva, para hacerse cargo de la realidad, optar en ella y atemperarse a la misma, o dicho globalmente, para saber estar en la realidad. Así la libertad aparece como mecanismo que permite la realización del hombre en el mundo —libertad operativa— y ello porque el hombre se sabe libre en la realidad —libertad constitutiva. Dicho de otro modo, la libertad constitutiva es la condición metafísica que inserta al hombre en la realidad, y es por ello que se ve lanzado a la conquista de lo que ese orden de realidad es para sí mismo; es la libertad operativa como modo que posee el hombre de liberarse del error o de asentarse en la verdad. Por eso la verdad es liberadora.

Con esto ponemos, pues, fin a lo que ha sido este tenso análisis acerca de la libertad como función intrínseca al acto intelectual. Anteriormente habíamos recorrido las páginas de un «En torno al problema de Dios» y de *Hombre y Dios* centrándonos en un aspecto mucho más metafísico, al menos en cuanto a un análisis metafísico de la persona. Ahora, por el contrario, hemos andado el camino por una vía preferentemente psicológica, la que se lleva a cabo mediante un análisis descriptivo de la estructura de la intelección sentiente. Ambas líneas no son, sin embargo, completamente ajenas. A lo sumo puntos de vista distintos, pero aún así estrictamente dependientes. Nos queda en adelante hacer un análisis más antropológico-moral, que haga de la libertad el centro accional de la persona. La obra que enfoca el tema de la libertad así en una vertiente es *Sobre el sentimiento y la volición*. Veamos de qué se trata.

G) SOBRE EL SENTIMIENTO Y LA VOLICIÓN

Por lo que parece, el curso 'Acerca de la voluntad' de 1961 publicado póstumamente en *Sobre el sentimiento y la volición* es el único texto conocido de Zubiri en el que afronta *directamente* el problema de la libertad en una línea de continuidad con lo conceptualizado sobre la volición⁵⁷. Esto significa que posee

57 Si bien algunos años antes, 1950-51, Zubiri había dado otro curso de 33 lecciones bajo el título «La libertad», por lo que parece se trata de una exposición fundamentalmente histórica que no añade nada a lo sistematizado y publicado posteriormente. Caso distinto son algunas someras referencias que acompañan al curso oral «Sobre la persona», de 1959, y que se recogen ulteriormente en el capítulo V, apartado A, de *Sobre el hombre*, curso al que Zubiri alude al comienzo de la exposición «Acerca de la volición». También en los capítulos VII y X de *Sobre el hombre* se recoge algunas importantes referencias procedentes del curso oral «El problema del hombre» (1953-54). Para contrastar estos datos, véase I. Ellacuría, «Presentación», en *Sobre el hombre*, y D. Gracia, nota aclaratoria de la página 23, en *Sobre el sentimiento y la volición*.

la enorme ventaja de estar redactado encarando el problema de la libertad *desde sí mismo* y no desde intereses ajenos al propio hecho como hemos visto que mayoritariamente ocurría hasta aquí. El inconveniente es que tal vez constituya tan sólo una perspectiva del problema, la perspectiva de la volición, pero es justo la que ahora nos concierne para clausurar el análisis acerca de la libertad. Es, por lo demás, como ya se ha anotado, un escrito necesitado de retoques abundantes para poder ser leído a la altura filosófica de *Inteligencia sentiente*⁵⁸. Pero, pese a todo, es de indudable importancia.

Recordemos, ante todo, que la peculiaridad del tratamiento de Zubiri sobre la volición se basa sobre todo en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, su intención fue analizar el «hecho» de la volición en tanto que «momento estructural de la realidad humana» como cuestión previa o anterior a cualquier concepción a propósito de los «problemas morales», de «investigaciones psicológicas» o «de la función de la voluntad en la construcción de la personalidad». Zubiri cree que el no haberlo hecho así es la causa de que uno no sepa a qué atenerse cuando se habla estricta y formalmente de voluntad, y critica en este sentido que la filosofía haya enfocado siempre el problema desde intereses externos al propio acto volitivo. Así Kant, por ejemplo (cf. SSV, 17-18, 21-24). En segundo lugar, su mayor originalidad consistió en hacer un análisis integrando radicalmente todos aquellos momentos que pertenecen intrínsecamente a la volición y sin que se reduzca a ninguno de ellos. Con lo cual Zubiri propuso aunar las tres concepciones esenciales que sobre la volición venían gravitando desde hacía tiempo en la filosofía occidental y que adquirirían efectiva transparencia en las virtualidades que posee en español el verbo «querer»: «voluntad como apetito», «voluntad como determinación», «voluntad como actividad». De este modo, la volición podía ser considerada como «tendente», «quiescente» y «activa» (cf. SSV, 25-34), aunque habitualmente Zubiri alude a todos estos momentos con la única expresión ya consagrada *voluntad tendente* (SSV, 9-11, 43, 45-46, 48, etc.) en paralelismo con lo que ya había sucedido, por otro lado, al calificar la inteligencia como sentiente. Todo esto es muy importante para el planteamiento que ha de llevar a cabo ahora acerca de la libertad, puesto que desde aquí va a tratar Zubiri de analizar *en último lugar* «en qué consiste ese carácter último y radical, excepcional, que tiene la voluntad en el Universo, según el cual el hombre dotado de ella es un ser libre» (SSV, 19).

En efecto, la libertad ocupa el último puesto en la serie de cuestiones que se abordan en el curso señalado. Sin embargo, este último puesto en realidad no significa que se vaya a dar un tratamiento de absoluta originalidad respecto

58 Algunos complementos a ese tema pueden verse en D. Gracia, *Fundamentos de Bioética* (Eudema, 1989); A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, o. c.; Illarduia, «La fruición en Zubiri, ¿sentimiento o volición?», en *Del sentido a la realidad* (Trotta, 1995), etc.

a todo lo conceptualizado con anterioridad. De alguna manera, lo que Zubiri va a hacer es retomar muchos de los análisis ya formulados acerca de la voluntad desde otro punto de vista, el de la libertad, aunque luego eso lleve también consigo análisis estrictamente propios del tema como es de esperar. La afirmación y reiteración de los mismos ejemplos es bien significativo de todo esto. Incluso lo que en este escrito Zubiri ha aplicado al proceso de volición en tanto que «capacidad de querer» (SSV, 61-64), en las referencias recogidas en *Sobre el hombre* había sido conceptualizado a propósito de la libertad (SH, 147-148). Pero ¿significa esto que se confundan ambos aspectos, la libertad y la volición? En absoluto. Zubiri, en discusión con la tradición, advierte en dos notas a pie de página de lo que constituye la precisa articulación entre voluntad y libertad, y ello tanto a raíz del primer problema como del segundo (cf. SSV, 29-30, 97). Se trata, pues, de preguntarse por la libertad en un análisis diferencial.

Zubiri quiere partir del hecho fenomenológico de que «todos tenemos la conciencia más o menos clara, la vivencia de unos actos que con razón o sin ella llamamos libres» (SSV, 85)⁵⁹ con la convicción de que esto no impide que luego, por otras vías distintas de análisis, se pueda afirmar esta vivencia como verdadera realidad y no mera ilusión, se pueda negar rotundamente, o simplemente se pueda matizar como suele ser bastante habitual; se trata, por lo de pronto, de dejar esa cuestión en suspenso y preguntarse pura y simplemente qué entendemos por libertad. Para ello Zubiri se va a apoyar metodológicamente en algunas ideas usuales acerca de la libertad desde el punto de vista al cual el filósofo mismo va a ir a parar. Estas ideas, con diferentes matices, son básicamente dos, ya vistas por otra parte: lo que se llama «libertad de» o libertad interior, donde ubica sobre todo a toda la filosofía clásica («la mayoría de las filosofías escolásticas») y algún autor de la filosofía moderna (Bergson) (cf. SSV, 87-88); y lo que llama «libertad para», ahora una concepción mucho más dispersa (Kant, Hegel, Heidegger) (cf. SSV, 89-92). Todas estas perspectivas no apuntan a dimensiones totalmente falsas del problema, pero sí son insuficientes para una idea abarcadora y unitaria de aquello que hace que un acto sea libre. La dificultad mayor en este sentido es el no haber llevado la cuestión a un orden filosófico más radical. Esa radicalidad es la que Zubiri va a encontrar en la preposición «en», «la libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre. No solamente es libertad de y libertad para, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto» (SSV, 92).

Ahora bien, como iremos viendo, es muy discutible que la propuesta de describir la estructura de ese acto de libertad, según dice, tal como aparece a su evi-

59 Zubiri insistirá en esto: «estoy hablando pura y simplemente de la estructura de la libertad tal como aparece en la evidencia mía» (SSV, 106).

dencia, sea en último término lo que conduce el grueso de toda la exposición sobre la libertad, cuestión que ya se había planteado también acerca de la volición en general⁶⁰. Se trata más bien de un análisis básicamente teórico que encuentra además apoyatura precisa en un constante diálogo con la filosofía clásica, sobre todo escolástica, y donde la estructura misma de la exposición es muy similar a planteamientos hechos por la tradición más antigua así como el orden de problemas que reiteradamente se tratan. Éste es sin duda el aspecto que más vincula a Zubiri con esa filosofía a la que nunca quiso parecerse, pero con la que en todo caso casi todos lo confundieron en determinado momento; ciertamente, en una mirada tan puntual, bastante justificadamente, pero eso no es todo su haber. Sin embargo, leído minuciosamente el contenido expuesto, no es nada desdeñable todo lo que Zubiri aporta desde el inicio mismo del tema — ya acabamos de indicar más arriba la radicalidad en que sitúa el problema— sobre todo en orden a mejorar algunas concepciones demasiado incrustadas en nuestro modo de pensar —sustantivación de la libertad, libertad frente a tendencias—, en orden a deshacer ciertas confusiones habituales —libertad, moralidad, responsabilidad—, en orden a aquilatar ciertas dimensiones intrínsecas al acto —virtud, valor, aceptación—, etc. Ver todo esto puede resultar realmente interesante, aunque no siempre es fácil discernir lo que Zubiri hubiera suprimido o recreado en virtud de su filosofía más madura.

Pues bien, la pregunta más inmediata consiste en saber qué caracteriza al acto libre, al acto de libertad. Para responder a esto Zubiri prescinde de momento del «éxito» que uno puede tener en la ejecución de tal acto, de si se trata de iniciar algo y de aceptarlo, del objeto mismo sobre el que recae la ejecución e incluso del sujeto que inicia, planteamientos todos estos reiterados por la tradición. Se trata simplemente de centrarse en la estructura del acto libre en cuanto al modo de ser de la determinación misma de la voluntad. Y en este modo de ser consiste justo la libertad. «La libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto» (SSV, 95). Por tanto, libertad es aquí el modo de ser que poseen ciertos actos de una realidad concreta. No es una definición que explicita demasiado, pero es la misma que Zubiri mantuvo manifiestamente por aquellos años en su obra publicada. Así consta en unas páginas de *Sobre la esencia*, por lo que su formulación debemos suponer que ha sido concienzudamente pensada para la ocasión, ahora se ve que desde una perspectiva metafísica o desde una condición metafísica de lo real distinta a lo necesario y a lo contingente: «lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la 'dominación' como modo

60 De ahí que algunos autores hayan visto en el tratamiento del acto de volición llevado a cabo por Zubiri la plasmación de un análisis metafísico y no meramente descriptivo.

de ser, el modo de ser de un acto de 'posición absoluta', del acto de amor fructuoso en lo real como tal [es decir, del acto de volición]» (SE 203-204).

No obstante, esto que parece casi nada y difícil de concebir es sumamente importante más allá de su precisa conceptualización, ya que al calificar la libertad como un modo de ser o una modalidad de ciertos actos, Zubiri está dando un primer paso que sacudirá ineludiblemente a una larga tradición filosófica que había substantivado la noción de libertad, aunque ahora lo que todavía quede parcialmente substantivado sea la voluntad. Así afirma que «no existen actos de libertad. La libertad no es una potencia. La libertad es un carácter modal del acto, y en todo caso el carácter modal de una potencia en orden a sus actos. No es verdad que haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres. La libertad no es una potencia que se ejecuta en actos, de la misma manera que no hay actos de evidencia, sino a lo sumo evidenciaciones, porque la evidencia no es una facultad; es el carácter modal de unos ciertos actos de la inteligencia. Análogamente, la libertad es el carácter modal de unos actos; y en todo caso, de una potencia en orden a esos actos» (SSV, 96; cf. 602). Por eso ejemplifica Zubiri que la libertad se expresa en un adverbio en «mente» y no sustantivamente: se actúa libremente. Este paralelismo con la evidencia lo reitera Zubiri varias veces a lo largo de su obra.

Ahora bien, si lo real posee distintas condiciones metafísicas como anotábamos más arriba, ¿qué posee intrínsecamente el acto libre que lo diferencia de un acto necesario, por ejemplo? A pesar de ser este un tema clásico muy debatido, Zubiri aporta aquí una solución indudablemente original. Por un lado, acepta el punto de vista tradicional, es decir, que «ciertamente, desde el punto de vista del contenido del acto, no hay necesariamente diferencia ninguna entre un acto libre y un acto necesario. Lo contrario sería absurdo. Yo puedo caer, en virtud de la gravitación, o bien libremente, por un acto de suicidio, o por un accidente, o sencillamente porque se me ha hundido la casa debajo de mis pies. El acto es el mismo, la ley de la gravitación funciona exactamente igual» (SSV, 96). Sin embargo, podemos afirmar con sentido que «en un caso el acto es libre, en los otros casos no lo es» (SSV, 96). ¿Qué diferencia, pues, a un acto libre frente a uno que no lo es?

Es preciso ir a otra obra de Zubiri que nos arroje alguna luz sobre esta cuestión. Así en *El hombre y Dios* afirmaba Zubiri que una cosa son las propiedades que posee una realidad, otra el que esa realidad constituya en virtud de las mismas una «forma de realidad» determinada y entonces se comporte no sólo respecto de esas propiedades individualmente tomadas sino también respecto de la forma de realidad que constituye unitariamente. Así, en abrumadora sintonía con lo dicho más arriba, se puede leer aquí que «una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre estas propiedades no figura una que fuese 'ser realidad'; esto se supone ya que lo es, y la gravitación actúa como una de las propiedades

que constituyen la piedra real. [...]. En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué *forma de realidad* tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.?» (HD, 47-48; cursiva nuestra). Ésta es la cuestión. Zubiri, apoyándose en su concepción metafísica de lo real, lleva este problema al orden transcendental y entonces es claro que una cosa es el contenido talitativo que posee una realidad, otra su forma o modo de ser en el mundo, su modo de instauración en la realidad. «Ninguna realidad está constituida solamente por lo que indiferenciadamente constituye su contenido. Todas las cosas tienen un modo entitativo de ser, ciertamente no por razón de su contenido, sino por razón de su posición dentro de la realidad» (SSV, 96). Entonces es evidente que desde el punto de vista de su contenido, nada hay en un acto libre que lo diferencie de un acto necesario. Para esta diferenciación hay que acudir al orden transcendental, es decir, al modo de ser de lo real, a la posición de una cosa en el mundo, porque «esta posición dentro de la realidad es intrínseca al acto: no es una mera denominación extrínseca. No es algo así como si se dijera que el carácter de ser propiedad de este papel radica únicamente en el hecho de que yo soy dueño de él. No se trata de eso. Se trata de un carácter intrínseco del acto y que, sin embargo, no es sino un respecto, el respecto a su causalidad» (SSV, 97). Por tanto, apoyándonos de nuevo en la obra anterior, si «la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy 'de suyo' (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy 'mío' [suidad]. Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra» (HD, 48), entonces, «el acto libre es en este sentido el acontecer de la libertad, el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco» (SSV, 97).

Dicho lo cual, no hay el menor inconveniente en establecer una ecuación entre persona y libertad tal y como ya habíamos hecho en los inicios de este apartado ⁶¹. «Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre» (HD, 49), y en este sentido la definición de libertad que da aquí Zubiri se mueve en el orden operativo, «el acontecer del dominio», como acabamos de leer, y ciertamente, «ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución» (HD, 49). Pero es

61 Cf. lo citado a propósito de lo apartados NHD y HD.

indudable que constitutivamente la persona es una determinada forma de realidad en orden al carácter abierto de su realidad a la realidad, con lo que nos encontramos con lo que ya advertíamos más arriba, «con una libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre» (SSV, 92). Es, en efecto, la «libertad en» que constituye primariamente al hombre, aunque luego su análisis tan sólo pueda apuntar a su acontecer. Pero la raíz es clara. En consecuencia, el acto libre sólo puede ser tal acto en orden a la forma de realidad que lo produce. Eso es lo único que lo distingue de un acto necesario, contingente, etc. Recordemos que «es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.?» (HD, 48).

Esto nos lleva a un punto crucial, la raíz misma de la libertad. Como ya hemos dicho que la libertad no es una potencia, sino un modo de realizar ciertos actos, el camino aquí es completamente opuesto a lo que había pensado la filosofía clásica, en concreto la escolástica, es decir, que la libertad no es algo «permitido» por el momento tendencial del hombre y yuxtapuesto o superpuesto a él, sino que es «un acto que el hombre, inexorablemente, tiene que producir, porque le llevan a él unas ciertas tendencias, en una situación que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica» (SSV, 98). Por tanto, la primera función de la libertad es estrictamente biológica. Hay una exigencia de libertad que el hombre tiene que ejercer si quiere ser viable biológicamente. ¿Qué significa esto?

Como dirá Zubiri bastantes años después con motivo del análisis de la habitud humana en cuanto que constituye un enfrentamiento *real* con las cosas frente al enfrentamiento estímulo, «el animal humano ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas, precisamente porque no tiene 'signos'. Es un animal 'hiper-signitivo'. Por tanto, si ha de ser viable, necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades [...]. Entonces para dar sus respuestas adecuadas el animal humano no puede limitarse como los demás animales a 'seleccionar' biológicamente las respuestas, sino que tiene que 'elegirlas', o incluso excogitarlas, en función de la realidad. Los signos animales signan la o las respuestas. Entonces en este elenco de respuestas signadas el animal *selecciona biológicamente* la respuesta que va a dar. Pero el hombre carece de signos de selección. Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad: es, si se quiere, selección no 'signitiva' sino 'real' (IRE, 72). Todo esto plantea sin duda algunos problemas que hemos de intentar aclarar.

Ante todo, la raíz de la libertad parece estar en la inteligencia, en el intelecto, tal como ha sido frecuentemente formulado por algunos autores de la filoso-

fía tradicional, aunque todo ello depende de que se entienda por «raíz» (sujeto formal, causa determinante, exigencia, etc.). En todo caso, como Zubiri no acepta la noción de inteligencia dada habitualmente en el campo de la filosofía, difícilmente puede aceptar ulteriores afirmaciones que se basen en ese antiguo concepto. La intelección es en Zubiri la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, y en este sentido parece obvio, pese a los diferentes debates que se están abriendo últimamente, que la inteligencia posee un rango fundamental y preponderante respecto a todo lo demás, pero esto no es caer en un «intelectualismo», ya que en esta cuestión, «lo único que hace la inteligencia es abrir el panorama donde es posible el ejercicio de una libertad [...]. Si el hombre no tuviese la posibilidad de hacerse cargo de una situación enfrentándose con las cosas como reales, sería imposible que la voluntad las quisiera ni libre, ni necesariamente. No habría voliciones» (SSV, 101). Adviértase, en todo caso, que la anterioridad a la que parece aludir aquí Zubiri es estructural y no temporal. Pero esto tampoco significa que la volición no nos abra igualmente a lo real. En una nota a pie de página de otra obra, *Sobre el hombre*, y como justificación de un tratamiento parcial sobre la constitución de la personalidad, aclarará Zubiri ambos aspectos al afirmar que «la apertura a la realidad y al mundo no tiene lugar primaria y formalmente en virtud de la volición, sino de la intelección. Pero aquí desarrollaré esa apertura desde el querer, por su importancia en la constitución de la personalidad» (SH 141). Por tanto, no es la intelección la raíz de la libertad, pero en algún sentido sí es su ámbito de posibilidad, aunque esto no quiere decir, como acabamos de ver, que la volición no posea su propia autonomía en la apertura a lo real. «Si bien es verdad que como versión a la realidad la inteligencia es la posibilitante de la libertad, como aprehensión de un objeto determinado esto no siempre es verdad. El hecho de que el amor descubra cualidades en los objetos, es más que suficiente para no entrar en más largo diálogo acerca del problema» (SSV, 153). Se trata pues de dos momentos de una única unidad estructural que entra en juego por la inconclusión de las tendencias humanas.

En efecto, ese carácter inconcluso es el motor que dispara la inexorable necesidad de una libertad. «Si el juego de las tendencias humanas por sí mismas, por sus mecanismos psicobiológicos, pudiera en cada hombre, por sí mismo, desencadenar la respuesta adecuada, favorable o no favorable —eso es cuestión aparte—, entonces al hombre no es que no le permitiesen ser libre, es que ni lo necesitaría» (SSV, 98). Ahora bien, eso no es así. En toda acción humana en la que el hombre se vea sobrepuesto a sí mismo por el carácter abierto de lo real o la formal inconclusión de sus tendencias, se hace ineludible una intervención consciente y libre. Libre aquí significa entonces que, dadas unas posibilidades actualizadas en forma de irrealidad por el momento volitivo tendencial de la intelección, se me exige una aceptación mía para que alguna de ellas cobre vigencia. «Las tendencias exigen una intervención, en el sentido de

ver en la realidad los momentos o los puntos de posibilidad de mi propia realidad, posibilidad que no puede tener efectividad, sino en virtud de una aceptación mía» (SSV, 99; cf. SH 142ss.).

Sin embargo, como ahora veremos, esta aceptación mía no es más que un momento de la libertad, porque en realidad aquello que inexorablemente me lleva a salir de mí «no depende ni del intelecto, ni de la voluntad, sino que precisamente es previo. Es justamente toda la estructura apetente e intrínseca a la voluntad. Por eso hablo de la voluntad tendente, y no simplemente de superposición de apetitos y voluntad. La tendencia es la que por su propio juego interno lleva al hombre a tener que estar en esa situación de volición y de libertad» (SSV, 100). De algún modo, la aceptación mía, la autodeterminación, viene precedida estructuralmente de un momento de «indeterminación» que Zubiri no quiere confundir con indiferencia, «confusión harto frecuente» (SSV, 103), en el sentido de equilibrio de tendencias. «Se trata de una indiferencia activa, esencialmente activa: la actividad en la que el hombre está ejecutando un acto que, sin embargo, por su propia índole no es forzosamente el acto de esto o de lo otro» (SSV, 103). Es simplemente un momento de indeterminación que trasciende de toda elección concreta y al que el hombre se ve abocado por la inconclusión formal de sus tendencias o el carácter abierto de la realidad. Pero esto no agota obviamente la concepción de la libertad.

En todo acto de libertad hay ciertamente un momento de «autodeterminación», lo que tampoco debe confundirse con «espontaneidad» (SSV, 105). La diferencia formal es clara: «la espontaneidad es determinarse 'desde' sí mismo [...]. La libertad es otra cosa distinta: no es determinarse desde sí mismo; es determinarse 'por' sí mismo» (SSV, 106). Zubiri, como ya hemos podido comprobar, se volverá a encontrar con este problema en el análisis de la actividad pensante, pero allí centra más la cuestión en la fuerza de la realidad que lanza a la razón a la búsqueda de realidad-fundamento. Sin duda, este momento de fuerza también aparecerá aquí como tercer momento de la libertad o del acto de ejecución libre, aunque además en una dimensión que Zubiri llamará de dominio o poder. No se trata exactamente de lo mismo como enseguida veremos. Pero la cuestión ahora es qué significa determinarse por sí mismo.

Como ya se ha advertido en algún momento, hay dos conceptos fundamentales que pueden distorsionar el preciso concepto de libertad en el pensamiento de Zubiri: «espontaneidad» y «arbitrariedad». Sobre el primero, es la crítica que Zubiri suele verter sobre el idealismo en general (Hegel sobre todo) y aquí especialmente contra Bergson, que ha definido la libertad como «yo mismo puesto en marcha» (SSV, 88-89). Y no es que esto no sea parcialmente verdad, es que no es toda la verdad. Sobre el segundo, Zubiri no se cansa de afirmar una y otra vez que libertad no es arbitrariedad, no es indiferencia como ya hemos visto más arriba. Por eso, apoyándose ahora discursivamente en la filosofía de Leibniz reitera

que «la libertad no sólo no es espontaneidad, sino que es un determinarse por sí mismo y no por otro. Lo cual parece que es carecer de razón suficiente. La libertad sería puramente el arbitrio sin razón ninguna» (SSV, 106). Ahora bien, independientemente de la verdad del concepto leibniziano de razón suficiente, al que Zubiri estima como de «petición de principio» y falta de «justificación», lo que el filósofo quiere dar a entender es que ciertamente en todo acto de volición hay la razón suficiente que explica cuanto acontece volitivamente. Lo que sucede es que eso no significa que haya razón necesitante, por lo que la toma de decisión siempre puede ser una concreta o la contraria. Con lo cual, adquiere sentido lo ya insinuado más arriba, esto es, que «la libertad, como libertad de un acto, no consiste en que dada una causa no se produzca el efecto, sino que consiste justamente al revés: el que, por mi acto de voluntad, yo dé a algo —y ahí está la libertad— el rango de causa» (SSV, 108). En este sentido, la libertad se interpone entre la posibilidad, buena o mala, y la realidad efectiva. El error aquí es pensar sólo en el segundo término, cuando eso ya es aquello que la voluntad ha hecho. La libertad está mucho antes que eso. La libertad es un modo de causalidad sin que ambos términos se contradigan, porque el acto libre es la «constitución» misma de la causalidad, es dar a una posibilidad el rango de causa. Por esto, dentro de esta concepción no puede sorprender que Zubiri diga que «la causalidad libre, cuanto más libre es más causa, porque no solamente produce el efecto, sino que hace que algo tenga carácter de causa» (SSV, 109). ¿En qué consiste más en concreto esta causalidad de la voluntad? Es el tercer momento de la libertad.

La causalidad ha sido considerada históricamente como la categoría que explica el movimiento, el cambio, la producción, la generación, etc. de una realidad por otra. Esto lo formulaba el griego con la noción de «éxtasis». «Toda realidad es constitutivamente extática, y en esa medida es causa de las demás, causa de algo» (SSV, 111). Sin embargo, después de la sonada crítica de Hume a la idea tradicional de causalidad y sus repercusiones en la filosofía de Kant, será Zubiri, como es sabido, el que dé una última vuelta de tuerca a esta idea inscribiendo la causalidad dentro de la «funcionalidad de lo real». Pero, como quiere que sea, para lo que a nosotros nos interesa en el caso del hombre, «el éxtasis hacia sí mismo es lo que determina o lo que constituye el carácter causal de la volición» (SSV, 111). Es el primer aspecto de la causalidad, por llamarlo de alguna forma. Es decir, el hombre, abierto constitutivamente a sí mismo, tiene que resolver la situación en que se encuentra y para ello tiene que echar mano, a través de la libertad, de las cosas reales que se le presentan de modo indeterminado. Por tanto, «el hombre ejerce una causalidad en la línea de poder ser y de tener que ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es. Y en esto consiste el hacerse del hombre» (SSV, 112). De aquí brota, pues, el carácter «impelente» de la realidad respecto de la realidad humana como la «fuerza» que lo lanza a tener que elegir.

Ahora bien, esto es, como decimos, tan sólo un momento parcial de la influencia de la voluntad libre, porque por esta vía lo único que el hombre hace es determinar su personalidad desde una especie de causalidad eficiente. Pero «incluso en el mundo físico, la realidad no solamente tiene una estructura formal y una causalidad con que forzosamente acontecen las cosas según sean las estructuras; tiene también un rango y una preponderancia de las causa sobre el efecto y de unas realidades sobre otras [...]. Es justamente lo que se llama poder» (SSV, 112). He aquí el concepto preciso en esta cuestión, algo que ya nos ha salido al paso con antelación. Por este momento la realidad cobra carácter «posibilitante» por la línea no de fuerza sino de poder.

En efecto, hemos visto casi al principio como «poder», «fuerza» y «nuda realidad» son tres caracteres de la realidad de lo real que si bien vienen circulando de una u otra manera desde antiguo por la historia de la filosofía occidental, sólo de modo unitario los conceptúa Zubiri, algo que también presuntamente ocurrió en Anaximandro (cf. IRE, 195-200, y SE, 510-511). Porque aunque es cierto que incoactivamente son susceptibles de desarrollos diversos por dominancia de unos sobre otros, en toda aprehensión están los tres caracteres y no sólo la nuda realidad o la fuerza. En el caso de la volición esto es sumamente evidente: «lo que lo querido cobra frente a la voluntad es justamente el poder» (SSV, 113). Es el poder de lo querido. Lo que el hombre hace, por un acto de libertad, es dar ese poder a la posibilidad real que en cada instante se le ofrece como objeto del querer, le concede poder sobre sí. Dicho de otro modo, «ese poder, es justamente lo que la voluntad depone en la cosa que concretamente quiere» (SSV, 113). Por eso la libertad es en el hombre el acontecer del poder de sí mismo, es el dominio de sí mismo. Lo que significa que el hombre se halla en la realidad apoderado de sí mismo, es decir, se halla en situación de libertad. Cabe preguntarse entonces, ¿para qué?

La respuesta, después de un cierto rodeo, está ya parcialmente adelantada: «Para resolver la situación, es decir, para poder continuar existiendo, para poder realizarse justamente a sí mismo» (SSV, 102). Esto es lo que lleva a Zubiri a definir en un segundo plano el acto de libertad como un acto de «liberación» (SSV, 97-103). «La libertad como potencia o como atributo de una potencia, o como carácter de un acto que nos conduce a la liberación —me es indiferente en este momento la expresión que se emplee—, es primaria y radicalmente *libertad para sí mismo*. La libertad para ser sí mismo» (SSV, 102). Con lo cual, aquí se produce un desdoblamiento de la realidad humana —y he aquí el sentido de la libertad en el hombre—, puesto que el hombre no sólo «es» una realidad formalmente dada debido a unas propiedades que lo constituyen sin que él haya decidido necesariamente sobre ellas, sino que además su vida no consiste sino en «tener que ser» para sí mismo. El hombre es pues un «sí mismo» doblemente actuado, como realidad sida (naturaleza) y como realidad querida (realiza-

ción). «En esa reversión de la naturaleza sobre sí misma, en aquello que por el juego mismo de la naturaleza y de sus pontencias le lleva al hombre a tener que sobreponerse como naturaleza y revertir en ella, en eso consiste el carácter primario de la libertad a que el hombre llega, la libertad para sí mismo. La libertad de y la libertad para es, justamente, 'libertad de sí mismo para sí mismo', para sumergirse más y radicalmente en sí mismo» (SSV, 102).

Ahora bien, esto no le ocurre al hombre en el vacío. Hay que reiterar una y otra vez que «la libertad no es una entidad que se apoye sobre sí misma. Esto es completamente falso. La libertad, por lo menos la humana (la única de que aquí estamos hablando), no está apoyada sobre sí misma. La libertad (en el caso del hombre, cualidad de su volición) está apoyada precisamente en —o es una cualidad de— una voluntad tendente, y por consiguiente está constitutivamente apoyada en unas tendencias» (SSV, 119). Esto significa, primeramente, y como ya hemos dicho, que si el hombre no tuviera tendencias no tendría posibilidad ninguna de ser operativamente libre, pero significa también, y es lo que ahora más nos interesa, que como la libertad no es una facultad, sino un modo de realizar ciertos actos de voluntad *tendente*, entonces la libertad, el ser dueño de sí mismo para ser sí mismo, «se nos presenta como problema. Problema que es justamente el de la 'capacidad de libertad' como problema del dominio de sí mismo, esto es, el problema de los distintos modos de ser dueño de sí mismo» (SSV, 120). En virtud de estas capacidades o modos de ser libre Zubiri habla, pues, de la «figura concreta de la libertad» (SSV, 121-132). Pero esta figura no será en última instancia sino un momento de la figura concreta humana. Enseñada lo vamos a ver.

En primer lugar, *el perfil de la libertad*. Como la voluntad es intrínsecamente tendente, la situación de inconclusión en que queda estructurado el hombre por sus tendencias le fuerza a tener que echar mano de un acto de libertad, o lo que es lo mismo, empujándole a estar constantemente sobre sí mismo. Pero como estas tendencias siempre son dispares, la indeterminación concreta de cada hombre es lo que constituye el perfil de la libertad. «¿Cómo va a ser lo mismo el perfil de la libertad de un hombre cuyas tendencias le impelen a un lado, que la libertad de un hombre cuyas tendencias le impelen a otro? ¿Cómo va a ser el mismo el perfil de la libertad de unos hombres ricos en tendencias naturales, y el de estos hombres que parecen acartonados, de esos hombres que parece que les da todo lo mismo, que son la apatía ambulante?» (SSV, 123)⁶². Según sea el perfil de la libertad, el hombre así irá conformando la figura con-

62 Con «apatía ambulante» Zubiri está pensando probablemente en el estoicismo, que puede estar criticando, ciertamente, no tanto por su idea de libertad como por el resultado o el fin que se persigue con el acto mismo, un «ideal inaccesible, irrealizable» (SSV, 131).

creta de su personalidad y en este sentido, una deformación tendencial incide decisiva y negativamente en el perfil de la libertad hasta el punto de que «no está abolida completamente su libertad, pero tampoco es libertad en el sentido plenario de la palabra» (SSV, 124). Es que, como veremos algo más adelante, Zubiri es probablemente uno de los filósofos más exigentes con el concepto de libertad. Por eso, y una vez más, la libertad nunca es en su pensamiento una especie de arbitrariedad, sino dominio absoluto (o al menos en gran medida) de sí mismo, algo que indudablemente puede tornar el proceso volitivo hacia dimensiones extremadamente intelectualistas en el sentido de que las tendencias, a la vez que posibilitan el ámbito de libertad, ésta se encarga luego, no de sofocar la raíz misma de la que surge, pero sí de encauzar las tendencias ¿conforme a razón? Éste es el problema.

En segundo lugar, *el área de libertad*. Dentro de un perfil determinado de libertad, el hombre puede moverse en un margen más o menos amplio de opción. Es lo que Zubiri llama área de libertad. El término apunta manifiestamente hacia una dimensión finita tanto cuantitativa como cualitativa de posibilidades de elección, porque ni al hombre se le ofrecen infinitas posibilidades de opción como se ha dicho alguna vez, es decir, que el hombre no puede quererlo todo, ni a la elección de una posibilidad corresponde siempre la facticidad de poder elegir otra. Hay siempre alguna exclusión por principio. Por otro lado, el área de libertad también queda delimitada, más si cabe, hacia el aspecto psicoorgánico del ser humano. Como afirma Zubiri, «¿qué sería del organismo humano si, libremente, tuviera que intervenir de un modo directo en la regulación homeostática de sus funciones?» (SSV, 125). Esto sería imposible, lo cual significa que la libertad está montada sobre un régimen de estabilización pre-libre. Con más exactitud, «la estabilización va intrínsecamente unida a una liberación. Y recíprocamente, la liberación no es viable más que montada sobre una estabilización. La interna unidad de ambas dimensiones está en que la estabilización desgaja por liberación actividades de otro orden; y la liberación sólo es posible y está definida por la fijación de las estructuras inferiores» (SH, 559, 594-595). Ahora bien, es circunstancialmente posible, aunque no siempre recomendable ni necesariamente adecuado, una intervención indirecta sobre el régimen psicoorgánico, lo que puede parecer ensanchar entonces el área de libertad. Pero aquí, dependiendo del tipo de intervención de que se trate, también se puede crear un estado anómalo que, lejos de asegurar un ámbito de opción libre, produce una figura humana deficiente. Podría ser un claro ejemplo la intervención narcotizante tanto justificada como injustificadamente suministrada. Hacia lo que Zubiri apunta, en todo caso, es hacia una intervención en las tendencias para conseguir un amplio autodominio de las mismas a *fuerza de voluntad*, y esto es lo esencial, aunque al final el área de libertad siempre sea algo limitado, puesto que a la vez que se inter-

viene en una tendencia, ésta «modula y define la capacidad de querer, la fuerza de voluntad» (SH, 535).

En tercer lugar, *el nivel de libertad*. El ejercicio de la libertad obedece todavía a una tercera figura, porque «el hombre puede estar proyectado sobre sí mismo a distintos niveles» (SSV, 127). Esto tiene mucho que ver con el uso de la inteligencia y con el uso de la razón por parte del hombre. En Zubiri no se trata de cosas independientes, pero tampoco se identifica inteligencia y razón. La razón se inscribe dentro de lo que es la inteligencia y en este sentido la razón es un momento ulterior al uso de la inteligencia, que es lo que define estructuralmente al hombre. Por tanto, en virtud de la inteligencia todo hombre queda instalado ineludiblemente en un mínimo nivel de libertad. Es, dicho de otro modo, un nivel primario de libertad, de libertad física o psicológica. Caso distinto es la libertad moral, que a estas alturas Zubiri parece atribuir al hombre en el momento en que entra en uso el momento de razón (en sentido amplio). «A una con la formación del juicio, aparece la formación de la responsabilidad» (SH, 573). Lo cual no deja de ser discutible dentro de la idea de «moral» (término polisémico, y de ahí la ambigüedad) que posee en Zubiri, pero lo que hace aquí el filósofo es separar lo que es el «bien en general» de lo que es «el bien moral», algo siempre justificable, reiteremos, desde ciertas partes de su filosofía. Esto lleva consigo entonces la distinción, tan poco habitual, pero esta vez muy acertada, entre libertad y responsabilidad (y consecuentemente, imputabilidad). Claro está, se trata de la libertad física, porque no se podría decir lo mismo respecto de los distintos niveles de libertad moral. El nivel de libertad apunta, pues, al modo de resolver las situaciones ante las que se ven enfrentados los hombres. Aquí caben también conductas anormales, siempre y cuando se forjen dentro de una resolución libre. Otra cosa es que eso sea un nivel adecuado. Esto tendrá una influencia crucial en la figura que el hombre se vaya incorporando, puesto que dentro de las posibilidades que el nivel de libertad humana va ofreciendo, aparece perfectamente definida la libertad de crear nuevas posibilidades en orden a su modulación y su correspondiente justificación. Por aquí se entra, pues, al nivel moral.

En cuarto lugar, *los grados de libertad*. Se trata, por último, de la figura de libertad que más usualmente se suele analizar desde el punto de vista moral y jurídico. La idea es que «aquello que nos exige ser libres es justamente también aquello que en cierto modo limita intrínsecamente nuestro grado de libertad» (SSV, 131). Se trata de las tendencias que posibilitan la entrada en ejercicio de un acto de libertad, pero también delimitando un más o menos amplio margen de maniobra. En orden a ello se habla de mayor o menor grado de libertad.

En consecuencia, estas figuras de libertad (perfil, área, nivel y grado) son la referencia concreta de la figura que *responsablemente* el hombre tiene que ir adoptando, porque el «carácter» humano no es algo meramente tendencial, sino que es además y esencialmente consecuencia de distintos actos de apro-

piación que el hombre se va incorporando. Es pues el resultado de una libertad que en mayor o menor medida, ahí estará el asunto, desempeña un papel fundamental en la construcción de la persona. Nada de esto sería relevante si no fuera porque para Zubiri «la libertad es la autoposesión de sí mismo: el hombre es una realidad que está apoderada de sí. Y en el ejercicio de ese apoderamiento, está intrínsecamente la fruición» (SSV, 132), lo que quiere decir que ese es el modo efectivo de realizarse plenamente la realidad humana. Por eso señala Zubiri que hay una «héxis de la libertad» (SSV, 138, 148), una «libertad anemazada» (SSV, 144), una «libertad comprometida» (SSV, 145), etc., lo cual plantea un *problema* sobre todo individual, pero también social y hasta histórico. Pero esto no quiere decir que la libertad sea un problema en sí mismo, sino que «podemos efectivamente ‘ser’ libres, en el sentido de que la libertad sea lograble tanto en su ejecución como en su incorporación a nuestra realidad» (SSV, 143). Zubiri constata que la libertad no es una pura facticidad, algo que se tiene o no se tiene en mayor o menor medida, sino que es algo *a lo que uno se hace*, o si se prefiere, es algo que se va haciendo y deshaciendo. Pensemos de nuevo en que la libertad no es una entidad o una potencia, sino que es un modo de realizar ciertos actos. Cuando a través de estos actos la persona se va configurando, va conformando a su vez la *horma* según la cual estos actos son apropiados. No se trata tan sólo de mera apropiación de contenidos, sino del *modo de ser* de la realidad que los incorpora. Y de esto depende justo la incorporación de la libertad, no sólo como resolución de conflictos, sino como instauración de una figura de ser humano.

De aquí arranca, pues —digamos ya por último—, lo que Zubiri ha considerado en un determinado momento de su obra como el «culmen» de la realidad humana. «Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad: aquello que exigitivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad» (SSV, 152). ¿Es esto accidental? No parece. Si vivir es poseerse y el acto de libertad es la forma suprema de autoposesión, entonces parece ir de la mano que la vida humana plenamente vivida sólo puede ser una vida en absoluta autoposesión, esto es, en absoluta libertad. Y ello no sólo por la exigencia constitutiva en que lo dejan sus tendencias (hay que resolver algunos conflictos), sino porque este es el único modo que posee el hombre de trazar la figura concreta humana que desea (libertad cuasi-creativa). La felicidad del hombre estará de este modo en el cumplimiento libre de su forma de apoderamiento. Ahora bien, ¿no acude Zubiri aquí a un argumento paralelo a aquel otro de Aristóteles que en un similar procedimiento lógico definía la felicidad humana en orden al tipo de vida que le era propio al hombre, en su caso,

la vida teórica? Y el inconveniente no está en que la propuesta de Zubiri difiera o no de la propuesta del estagirita, sino en que si es válida la propia argumentación. Siempre cabría preguntarse, si es que se está definiendo la plenitud de la vida humana desde el conocimiento de los caracteres fundamentales de la realidad humana como son su vida peculiar, etc., si estos caracteres son tan sólo algunos rasgos definitorios de lo que constituye la vida del hombre o decididamente «definitivos». Una nueva idea de hombre siempre llevará indudablemente a una nueva idea de felicidad. Pero éste es otro problema.

En resumen, hemos visto como la libertad es un carácter intrínseco de la realidad humana que surge de la «inconclusión» de sus tendencias. No es una potencia, sino un modo de realizar ciertos actos por una exigencia de las tendencias. Las tendencias dejan al hombre en una situación de esencial «indeterminación» porque no le ofrecen perfiles que le indiquen cual ha de ser su respuesta ante cada estímulo concreto, y eso significa que el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad para poder elegir no signitivamente, sino realmente o intelectivamente. La libertad posee así una primaria función biológica en el sentido de ser algo que le viene al hombre impuesto por su sistema estructural. Se trata, si se quiere, de «libertad de» o de libertad negativa. Pero para que esta libertad sea realmente efectiva para el hombre se necesita conceptualizar mediante un momento de aceptación o de «autodeterminación». Mejor dicho, la libertad no se define sólo por el momento de indeterminación, sino que en el modo de ejecución del acto libre hay un acto de determinación de sí mismo que no consiste en que dada una causa se derive un efecto, algo obvio, sino que consiste en la constitutiva creación por parte del hombre de lo que sea causa de su volición. El hombre hace de su realidad y de la realidad «otra» un sistema de posibilidades para ser sí mismo. Por eso se habla ahora de libertad positiva o de «libertad para». Pero aun esto no es todo, porque la libertad de y la libertad para son en el hombre el acontecer del dominio de sí mismo, o si se prefiere, son simplemente un acto de «liberación». En el hombre acontece un «poder» que él mismo delega en la realidad que quiere. La realidad posee poder y en el apoderamiento de sí mismo es como en el hombre no sólo se realiza libremente, sino que se hace libre. Ahora bien, este poder, esta independencia, esta libertad, como viene exigida por las tendencias, Zubiri puede decir de nuevo que «no está montada sobre sí misma» (SH, 145). De ahí que la libertad de y la libertad para al final revierte en la «libertad en» aquello *en* que el hombre hace su vida, *desde* lo que hace su vida y *por* lo que hace su vida. Al carácter impelente y al carácter posibilitante se suma ahora pues el carácter de «ultimidad» de la realidad respecto de la realidad humana (cf. HD, 82-83). Es, en realidad, la paradoja que ya nos había surgido en otros análisis efectuados a este propósito mucho más arriba bajo el concepto de «absoluto relativo» y «religación». Como pudimos constatar en aquella ocasión, se trataba de un tema incipiente en la obra de

Zubiri (NHD) que sólo alcanzará su madurez y un mayor desarrollo en la última publicación trabajada del autor (HD), pero ya en medio de esas dos fases, alrededor de los años sesenta, se iba perfilando muy adecuadamente esta cuestión para lo que había de ser su planteamiento definitivo, aunque ciertamente la terminología será revisada: «Al definirse la persona humana frente al todo de la realidad, el todo de la realidad cobra un carácter de ultimidad. Pero, además, ese todo de la realidad frente al cual se define, constituye una posibilidad de la existencia humana, según y conforme la manera como el hombre entienda esa ultimidad. Con lo cual, el hombre no solamente se define frente al todo, sino que se entiende desde el todo, y vive desde él en otra forma: vive el todo como posibilidad, pero como posibilidad inexorable, inevitable. Y esta forma inexorable como el hombre está vinculado al todo —como ultimidad y como posibilidad— hace que la ultimidad, en tanto que posibilidad, se trueque en fundamentalidad, y que el hombre que está radicalmente implantado en sí mismo como forma de realidad se encuentre vinculado, de una manera positiva, por una actitud metafísica irreductible en la estructura de su personalidad, a la fundamentalidad. Es la religación. Es la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante. La religación no es el acto de ninguna facultad, sino que es la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona. El ser subsistente en sí mismo, que es la persona humana, es un *absoluto finito*. Y el carácter de la actitud como absoluto finito es precisamente la religación» (SH, 151; cursiva nuestra)⁶³. Ésta es, en definitiva, «la finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana» (SH, 145).

4. SISTEMATIZACIÓN PROVISIONAL DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

A) SENTIDOS DE LIBERTAD

Como ha quedado mostrado en toda la exposición anterior, el concepto de libertad arrastra desde sí mismo tal variedad de determinaciones que lejos de ayudarnos a fortalecer una idea unívoca y exhaustiva de sí misma, nos deja volcados circunstancialmente hacia alguna de sus adjetivaciones. Tal vez lo más preciso que se ha dicho en este sentido —aparte de trazarse tres líneas básicas en cuanto a su uso filosófico: libertad de, libertad para, libertad en— sea que no se trata de una entidad independiente que actúa desde sí misma en aquellas

⁶³ Términos como «actitud», del que todavía se habla en *Problemas filosóficos de la historia de las religiones* (Alianza, 1997) por influencia de Ortega en la definición de lo que es la «vida» (decurso de actos), «subsistencia», etc., serán sustituidos y olvidados más tarde.

dimensiones humanas presuntamente menos desarrolladas, puesto que tal libertad no existe. Paralelamente a lo que el filósofo pensó sobre la conciencia, el espacio, el ser —todas ellas supuestas sustantivaciones— tampoco existe la libertad, sino que la libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de algunos actos. Ahora bien, parece obvio que esta determinación no agota todo el problema de la libertad, puesto que no se nos ha dicho en realidad a qué remite este concepto. La determinación modal es sin duda importante, pero está fuera de toda duda que cuando Zubiri emplea la noción de libertad lo que está haciendo es tomar parcialmente ciertos componentes que mienta intrínsecamente el término dejando otros muchos en la penumbra. El caso es que no siempre hace explícitos estos componentes, y mucho menos en cada problema concreto, por lo que no será baladí hacer un recuento lo más aproximativo posible de todos esos aspectos más llamativos. Este primer punto consiste en determinar, pues, los *sentidos de libertad*. Pero conveniente es saber que todos ellos son utilizados por el filósofo en su amplia obra estén o no explícitamente formulados.

- 1) *Modo de realidad que se autoposee*: «persona», «suidad» (*absoluto relativo*).
- 2) *Momento del querer*: «tendente», «determinante», «inquietante» (*realidad liberada*).
- 3) *Forma de realizar algunos actos*: se expresa en «mente» (*libremente*).
- 4) *Medida de la elección*: elección «condicionada» o «ajustada» (*absoluto relativo*).
- 5) *Manera de ser real*: «apropiación de posibilidades» (*ser moral*).
- 6) *Contenido del acto*: «contenido libre» o «cosa creada» (*irrealización*).
- 7) *Principio sobre el que se funda*: la «apertura» (*esencia abierta*).
- 8) *Causa productiva*: la «innovación», «cuasi-creación».
- 9) *Dominio de sí mismo*: «autoposesión plena» (*voluntad de poder*).

B) NIVELES DE REFERENCIA PARA EL ANÁLISIS

Todos estos sentidos, a pesar su variedad, es evidente que no pueden estar dispersos por la obra del filósofo sin ninguna conexión subyacente, porque en Zubiri eso sería tanto como pensar que la realidad humana es un conglomerado de elementos orgánicos y sobre todo psíquicos —intelección, sentimiento, volición— que sólo se avienen circunstancialmente en virtud de una difícilmente explicable actuación extrínseca de una potencia. No es así. La realidad humana no es una unión de sustancias, sino una unidad estructural de notas clausuradas

y cíclicas que remiten, por tanto, unas a otras respectivamente por razón de su sistematismo. En cuanto al subsistema de las notas psíquicas esto es todavía más evidente. Lo que ocurre es que la respectividad de unas notas a otras no es pura abstracción, no es algo que se sostenga en el aire, sino que es preciso saber a qué orden de realidad nos estamos refiriendo. De aquí nace pues la exigencia de estructurar el tema de la libertad en distintos *niveles de referencia* para el análisis, cuyo fin no es otro más que poder acotar su uso en orden a una razonable aplicabilidad a la realidad humana en su totalidad —y lo es en varios, como hemos visto, y por eso hay que asomarse a algún esquema que los abarque todos— explicando y comprendiendo así la posibilidad de sus distintas determinaciones. Esto saca a la luz inmediatamente que la determinación modal de los actos de libertad, por ejemplo, es parcial, puesto que sólo afecta a los actos y su modo de realizarse. Ahora bien, la realidad humana es objeto de estudio no sólo desde los actos, sino desde las acciones y desde las estructuras. ¿Por qué atribuir libertad sólo a un nivel del análisis de la realidad humana? Esta es la cuestión. Es fundamental, en consecuencia, estratificar el análisis del concepto de libertad según los distintos niveles en que Zubiri ha hablado de la realidad humana, lo cual no significará forzar mucho las cosas, puesto que si la libertad es un carácter modal de los actos, y los actos algo tienen que ver con la estructura a la que remiten, y asimismo con la acción de la que forman parte, eso también poseerá algún relieve para el análisis de la libertad. De este modo abrimos una veta no explorada y un amplio abanico de posibilidades para insertar el número total de determinaciones de la libertad en este esquema común explicativo. Pero su caracterización no es más que general, por lo que a ello tendría que seguir un exhaustivo análisis que deje traslucir con claridad el modo como afecta cada sentido de libertad a cada estrato de la realidad humana.

- 1) Nivel estructural: *Estar en libertad: Momento de suificación o personificación:*
 - Concreción: Inteligencia sentiente, persona, absoluto relativo, esencia abierta.

- 2) Nivel actual: *Libertad de querer: Momento de liberación:*
 - Concreción: Intelección Volición.
 - [Apreh. primordial]: (in)coacción (in)determinación (frucción).
 - [Logos]: (des)rrealización (auto)determinación (opción).
 - [Razón]: (re)creación (por)determinación (control).

- 3) Nivel accional: *Libertad de hacer para ser: Momento de personalización:*
 - Concreción: Autorealización, adopción de figura.

A la vista de este descarnado esquema, la libertad humana debería de estar determinada por los siguientes puntos de vista:

1) Punto de vista metafísico: *Condición* radical de una forma de realidad que por su *modo de realidad* se ha de constituir (libremente) inexorablemente en la realidad por referencia al poder de lo real al que está estructural o constitutivamente religada y en consecuencia obligada.

2) Punto de vista noológico: Grado de disconformidad (o *inadecuación*) entre dos puntos, uno dado y otro conquistado o logrado, que resulta de la unidad bien inmediata bien explícita de dos momentos de lo real, formalidad y contenido. En cambio, verdad es el grado de adecuación. Donde hay verdad real no hay libertad operativa. Donde hay libertad operativa no hay verdad real, puesto que la conformación nunca es perfecta, pero sí dual, pues hay o puede haber coincidencialidad.

3) Punto de vista antropológico-moral: *Margen* de maniobra desde el cual la realidad humana se *comporta* con las cosas reales *para* poder ser sí misma y autorealizarse siéndole *factible* el paso de un modo de ser a otro modo de ser por *apropiación* de posibilidades.

Con lo cual, la noción de libertad se podría reducir en el hombre a estos tres sentidos fundamentales: el *modo de realidad* que posee el hombre por su inteligencia (absoluto relativo), la *forma de realizar ciertos actos* (actos intelectivos, volitivos, etc.), y la *manera de ser* (*hacerse o seguir siendo*) *real* que el hombre se va forjando por apropiación de posibilidades (el ser de la persona).

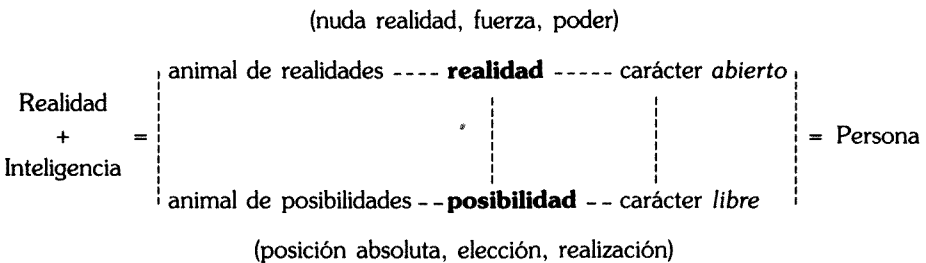
C) DEFINICIÓN FORMAL APROXIMATIVA

Sin embargo, esto no es suficiente, porque hay algo que hace posible el manejo de estas dimensiones de la libertad humana sin que se reduzca a ninguna de ellas. El *problema* radical de la libertad no consiste, pues, en formular los distintos sentidos en que cabe hablar de la misma, ni en estructurar esos sentidos según los distintos niveles de referencia a que queda sometida en el análisis —aunque ambas cosas sea necesarias como acabamos de ver—, sino en determinar lo que formalmente fundamenta la libertad sin que se reduzca a ella. Tras el largo análisis que hemos efectuado, la noción que parece cumplir esa función es la de «apertura». Por ello, una caracterización formal, bien que aproximativa podría ser la siguiente:

Libertad es una nota intelectual humana actualizada junto a ese carácter formal que posee toda realidad (nuda realidad, fuerza [irrefragable, exigencial, coercitiva], poder) en tanto que aprehendida impresivamente como *realidad abierta* y, por tanto, como *posibilidad de algo* (posición absoluta [puesto del hombre en el mundo], elección, realización [adopción de figura, etc.]), en la inteligencia sentiente.

Libertad y realidad abierta serían pues dos notas respectivas en la inteligencia sentiente que disparan el ámbito de lo posible o de la posibilidad antes de toda ejecución, en vistas a la ejecución, etc. Por eso afirma Zubiri que la realidad es no sólo última, sino posibilitante e impelente, aunque sólo lo es por congenereidad, esto es, en respectividad a la intelección sentiente (libre). Al final, la apertura de la intelección es libertad, la apertura de la realidad es transcendentalidad. Su término formal es lo posible, la posibilidad. Ahora bien, lo posible no será un objeto real más, sino la realidad misma modalmente actualizada. Dicho de otro modo, tal vez más simplificada, todo lo real se actualiza intelectivamente, es decir, está presente como mera actualidad. Pues bien, en tanto que actualizada como realidad abierta, la realidad cobra una dimensión de posibilidad o de sentido, lo que descubre, por otro lado, el carácter formalmente libre de la intelección. Lo posible nace del carácter abierto de la intelección (libertad) y del carácter abierto de la realidad (transcendentalidad). Lo posible es así la consecuencia de una coactualidad sentida en intelección: libertad y transcendentalidad.

Visto así, ello parece concordar algo con lo que Zubiri había afirmado en alguna ocasión, a saber, que el hombre no sólo es animal de *realidades*, sino animal de *posibilidades*. En el siguiente esquema se puede ver ubicado este análisis respecto al hombre y a la persona:



D) DIMENSIONES ANTROPOLÓGICO-MORALES

Por último, es necesario anotar algunas *dimensiones* que emanan de la noción de libertad desde el punto de vista antropológico-moral. No poseen una estricta unidad tomadas en su conjunto, porque se trata unas veces de usos, otras de funciones, otras de aspectos de la misma, etc. Sin embargo, todas ellas tocan alguna arista del concepto de libertad plasmado hasta aquí a raíz de los textos de Zubiri:

1. *Libertad como función biológica*

Es el momento básico de la libertad, la libertad como *exigencia* de la inconclusión de lo natural en el hombre, cómo única salida para la viabilidad humana. Esto ya acontecía con la intelección. El organismo humano sólo puede ser orgánicamente viable ajustándose libremente al medio, o mejor, al mundo. El medio ya no le ofrece al hombre signos orientativos de su conducta, puesto que la realidad es aprehendida con ese carácter de apertura. El hombre necesita así echar mano de su inteligencia y optar por una de las posibilidades que se le actualizan desde las cosas.

2. *Libertad como creación de sentido, valor, etc.*

Va de la mano con lo anterior. El hombre, al tener que optar en la realidad por una exigencia estructural, necesita tomarse las cosas como posibilidades de su realización, de su supervivencia. La libertad es así esa dimensión del hombre que le capacita para idear posibilidades concretas, para dar sentido a las cosas con las que realiza su vida.

3. *Libertad como aceptación*

En todo proyecto vital, el hombre necesita echarse a andar dentro de ciertas coordenadas, necesita un proyecto delante de sí. Pero esto es imposible si el hombre no se acepta a sí mismo. Ningún proyecto se monta en el vacío. La configuración del hombre necesita un punto de apoyo sobre el cual hacer su vida, necesita saberse en la realidad, saberse a sí mismo y aceptarse. El arrepentimiento, el perdón, etc., son claros ejemplos de todo esto, lo que despierta entonces la dimensión moral del hombre.

4. *Libertad como virtud*

La vida humana va cobrando forma según se va viviendo. Pero cómo se viva marca el ser de la realidad humana. La libertad cobra así en el hombre el carácter de *habitud* en cuanto al modo de realizarse a sí mismo, en cuanto al modo de construir su ser moral, en cuanto al modo de naturalizar sus decisiones, etc. Todo esto crea un *modo de hacer* y no sólo un modo de ser, que repercute en su ser, naturalmente.

5. *Libertad como felicidad y voluntad de poder*

La libertad parece que constituye además en algún momento el *culmen* de la vida (*frucción*). Vivir no es sólo tener que hacerse, tampoco es simplemente poder hacerse; es también hacerse *poder*. El hombre no sólo está condenado a ser libre y a tener que hacerse. Ello no tendría completo valor si no fuera porque el hombre quiere *poder*, quiere hacerse *sí mismo*, quiere ir haciéndose *libre*; no sólo hacerse libremente (esto es algo inevitable por su estructura constitutiva), sino hacerse libre, hacerse libertad. Viviendo, el hombre hace, en definitiva, un poder. La libertad es así el culmen de la vida, porque si vivir es autopoerseer-se, la forma suprema de autopoerseer-se es instalarse absolutamente en sí mismo. Es la *absolutes* y la *plenitud* del sí mismo (felicidad).

6. *Libertad como responsabilidad*

En un determinado momento el hombre no es autocomplaciente consigo mismo optando meramente entre las distintas posibilidades, sino que por la implicación que estas posibilidades poseen, necesita justificarlas. La libertad posee así una dimensión de *justificación* de la existencia frente a uno y frente a los demás. Esta justificación trasciende, sin embargo, de lo que podía ser una mera meditación sobre la elección de posibilidades, puesto que crea en el hombre el orto de la moralidad o el orden de la responsabilidad. El hombre tiene que responder y dar cuenta de sus acciones.

7. *Libertad como voluntad de verdad*

La libertad posee esencialmente una dimensión en cuanto al modo de estar y de querer estar en la *verdad*, en la verdad real, en definitiva, en la realidad. Y para ello el hombre necesita buscar la autenticidad de las cosas, único modo de liberarse del error, del disimulo, etc. Esta actitud contradice sin embargo a toda esa clase de filosofías que habían proclamado que la verdad está en la libertad. De ningún modo. Es la libertad la que necesita estar apoyada, o dicho de otro modo, el hombre sólo puede estar en la realidad sabiendo estar en ella, conociéndola si se quiere. Ése es el modo auténtico que posee el hombre de liberarse.

8. *Libertad como experiencia de Dios*

La libertad adquiere, por fin, una dimensión de *entrega* personal que identifica al hombre con Dios. El hombre tiene la experiencia de Dios como experiencia de libertad o experiencia de ser absoluto. El hombre es así un Dios finito.

5. CONCLUSIÓN

Visto así, sólo nos resta concluir sintetizando, distanciadamente, algunas de las características *esenciales* que han resultado ser llamativas de todo lo esbozado, o dicho de otro modo, y desde su absoluta globalidad, el *lugar de la libertad* en el pensamiento de Zubiri, deslindándolo (o dado el caso, lindándolo) del contexto filosófico más amplio que es la historia reciente de occidente. Algunas escuetas y generales anotaciones serán, pues, ahora suficientes para terminar.

1) Ante todo, hay que destacar inexcusablemente que en Zubiri la libertad *no reposa sobre sí misma* como pensaron algunas corrientes de la filosofía contemporánea, sino que se monta sobre la estructura inconclusa de las tendencias humanas que abren en el hombre el ámbito de lo posible, de la posibilidad. No sólo no reposa sobre sí misma, sino que la libertad es un *momento constitutivo* de la realidad humana que se actualiza en función de la realidad aprehendida, no para dejar al hombre en un presunto vacío, en la arbitrariedad, en la pura indeterminación, sino para *dar cumplimiento* a alguna de las dimensiones que le son inherentes: determinar lo real campal o mundanalmente, determinarse a sí mismo en la realidad, etc.

2) Lo cual significa, por de pronto, que la libertad no es *primariamente* un ideal. Al hombre se le exige estructuralmente ser libre. Y lo es necesariamente si es que *está siendo* viable como ser humano. En este sentido, decir hombre es decir libertad, es decir que tiene que hacerse..., pero porque es *esencia abierta*, no en el sentido obvio y elemental de que es inacabado, sino en el sentido profundo de que es constitutivamente *inacabable* o libre. Sólo desde esta concepción previa dicen verdad Ortega («somos a la fuerza libres»), o Sartre («estamos condenados a ser libres»).

3) La libertad es entonces una *forzosidad*, un empuje de la realidad actualizada como *poder*, por lo que toda aspiración a «rectitud», «encuentro» o «conformación» es el inexorable lanzamiento expansivo de algo que otorgará al hombre la cualidad (o la *obligación*) de ser *verdadero*, *responsable* y *auténtico* como exigencia intrínseca de su propia realidad dinámica. La libertad no podrá ser, pues, la razón última o la razón de la razón de una presunta verdad buscada, de una acción caprichosamente ejecutada o de una hipotética figura de ser arbitrariamente elegida. Siempre será la realidad la que da razón o la quita, la que prueba o reprueba, en definitiva, la que verifica (*facere verum*) o beneficia (*facere bonum*). De ahí que en Zubiri no pueda hablarse, como en otros filósofos contemporáneos, de una «filosofía de la libertad», «posición» o «subjetividad», sino de una *filosofía de la imposición*, o más técnica y precisamente, de una *filosofía de la realidad*.

4) La inteligencia y la libertad son, no obstante, *componentes* inseparables de una estructura compleja pero unitaria: la inteligencia sentiente. No se trata como se ha solido decir tradicionalmente de que la inteligencia configura un ámbito de lo posible sobre el que la libertad decide, sino que antes de toda posibilidad elegida ya «está» lo posible por posibilidad real. La realidad es posibilitante, por lo que la versión a la realidad (inteligencia) es versión a la volición (libertad). La primariedad de la realidad es pues real (y en este sentido, de la intelección), pero sólo estructural, no temporal. No se trata pues de «intelectualismo», sino de *inteleccionismo*, es decir, de posibilidad y determinación.

5) Pero también la libertad puede actualizarse en mayor o menor medida, acrecentarse o disminuir, por lo que es algo que hay que *cuidar*, restringiéndola o cultivándola, y en todo caso, conduciéndola. Puede ser un don preciado unas veces, pero un recurso al absurdo otras. Encontrar su medida es pues el esfuerzo que el hombre ha de pagar por su presencia. Su sumo control sería la dominancia o el dominio total del hombre mismo, para todo y en todo. Ése sería su fin último y pleno, pero no existe la plena coincidencialidad entre lo buscado y lo logrado, no existe la *verdad absoluta* (no hay un *experimentum crucis*) ni el *bien perfecto* («lo» real no es «la» realidad).

6) Esto significa que por la libertad existen en el hombre peculiares *leyes* que ha de cumplir constante e indefinidamente mientras viva, el *deber*. Del mismo modo que de la condición de lo necesario e inmutable dan cuenta las leyes naturales (son los «seres»), de la condición de lo libre dan cuenta las leyes personales (son los «deberes»). Pero la cuestión radical es que lo libre no se opone aquí a lo necesario, sino que está por encima; asimismo y de la misma manera, los *deberes* («lo que debe ser») no se oponen a los *seres* («lo que es») como ha solido decirse largamente («falacia naturalista»), sino que es su exigencia interna: algunos individuos no sólo «son» como son, sino que por ser como son (libertad como condición metafísica de su realidad) necesitan además ser de otro modo, es decir, «deben ser» de algún modo, o están obligados a serlo para ser lo que son, a saber, seres personales. Por tanto, si en el hombre no hay oposición entre lo natural y lo libre (lo natural exige lo libre), tampoco la habrá entre su ser y su deber ser. Persona es, en fin, libertad (en el sentido explicado) y libertad es, en consecuencia, *moralidad* (no la justificación o fundamentación de lo que sea «deber», sino que el «deber» sea).

CARLOS ALBERTO POSE VARELA