

## REFLEXIONES SOBRE PERSONA Y LIBERTAD EN X. ZUBIRI <sup>1</sup>

*La persona humana como «realidad abierta» y como «ser» que inexorablemente se tiene que «apropiar posibilidades» son, en síntesis, las dos ideas básicas que mejor dejan traslucir el pensamiento antropológico zubiriano. En este escueto análisis reflexionaremos sobre ambos aspectos centrandolo el problema en la noción de libertad y su fundamento.*

Se trata de comprender, ante todo, la concepción de la *persona* en X. Zubiri absorbiendo y radicalizando las disputas medievales, sobre todo escolásticas, en confrontación con el existencialismo y, en todo caso, en un marcado desarrollo teórico-conceptual que deja marginada la interpretación personalista. A nuestro entender, la concepción de X. Zubiri sobre la persona es el resultado de estos tres factores que han incidido ciertamente de modo desigual en su configuración. Quizá haya sido en este sentido la corriente existencialista, por su proximidad, por su proliferación y por su noción de persona, la concepción que ha servido de contrapunto al filósofo en el radical planteamiento de este problema.

Se suele decir que *Sobre la esencia* <sup>2</sup> nace como intento de sentar las bases teóricas de la realidad en general de cara a concebir de modo particular la reali-

1 Lo que aquí se presenta es la síntesis de un proyecto de investigación (Tesis Doctoral: *Persona y moral en X. Zubiri*) elaborado desde las dependencias de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, financiado por la Junta de Castilla y León y la Caja de Madrid con sendas becas, y bajo la dirección y colaboración del Prof. D. Antonio Pintor-Ramos y la Fundación X. Zubiri. Para ellos mi agradecimiento.

2 X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, 1985. A partir de ahora SE.

dad humana. Si esto es así, no hay duda de que la mención del existencialismo como interlocutor destacado desde el comienzo mismo de la obra posee un claro significado. La idea es que, analizando la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia, el existencialismo ha llevado las cosas a lo más insospechado. Husserl había des-sustancializado la conciencia al establecer un abismo entre la sustancia y la esencia. La conciencia sería entonces esencia pura. Pero dando un paso más, esta conciencia queda reducida a «mi conciencia», y este «mi» cobra el carácter de ser simplemente «mi propio existir». De este modo, la conciencia o sujeto pensante se convierte en una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir. Esa es justo la tesis de todos los existencialismos: la realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica (cf. SE 3-5).

Este lamentable acontecer no es, sin embargo, más que el último eslabón en una larga y tortuosa cadena de desaciertos, por lo que Zubiri se otorga el derecho y la obligación de rehacer el camino ha tiempo perdido invitando a replantear el problema de la esencia en su unidad con la sustancia (cf. SE 5-6). No nos vamos a detener en el análisis interno de este proceso, pero sí señalar el resultado a que llega el filósofo y que a nosotros nos interesa. Dicho brevemente, la realidad no posee una estructura sustancial, sino sustantiva, y la esencia no es por tanto esencia de la sustancia (no es definición), sino un momento físico y constitucional (no operativo) de la sustantividad (cf. a lo largo de SE). A su vez, y en el orden transcendental, la esencia o es abierta o es cerrada. Para lo que es el caso, intramundaneamente la esencia abierta es la esencia intelectual humana o lo que llamamos «persona» (cf. SE 499-507).

La noción de persona, que posee como término una enorme simplicidad, es fruto así de un largo y detallado análisis metafísico de la realidad que desemboca finalmente en la distinción transcendental de *esencia abierta* y *esencia cerrada*. Pero si ser persona es constituir una *esencia abierta*, urge conocer por lo menos el significado preciso de los términos de esa expresión aplicados a la realidad humana, pues es ahí donde Zubiri desarticula las pretensiones del existencialismo en un brillante alegato de posiciones más tradicionales, si bien con una fuerte dosis de integración y radicalización.

Que la expresión «esencia abierta» apunta hacia un tipo de realidad que en su unidad alberga dos momentos distintos parece manifiesto. La cuestión es cómo articular estos dos momentos, porque ni se trata de dar una preponderancia absoluta a un momento sobre el otro ni de concebirlos aisladamente. En ambas orillas se ha movido buena parte de la historia del concepto de persona y no ha atinado por ello. Aquí se trata de concebir sobre todo que la «apertura» es un carácter transcendental del ser humano que es estructuralmente una uni-

dad de notas constitucionales, podemos decir pues, una «esencia». Por lo tanto, apertura no es un añadido a la esencia, algo consecutivo a ella como pensaron ciertas filosofías subjetivistas (cf SE 502), ni algo que flota sobre sí mismo de tal modo que la esencia fuera la apertura misma como entendieron hasta hace poco los existencialistas (cf. SE 502-3). Apertura no significa tampoco aquí la condición del término a que se esta abierto según consta en la filosofía kantiana (cf. SE 501). Es simplemente *la estructura misma de la realidad humana en cuanto estructura transcendental*.

La persona queda vertida así hacia dos momentos unitariamente implicados y que son en síntesis resumen de dos momentos de la individualidad de lo real. Si en el orden constitutivo toda esencia es lo que Zubiri llama «individuidad», la esencia abierta, la persona es también en este orden lo que ahora se denomina «personidad». Personidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Pero además, así como el individuo transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su estructura de notas o adviene a él, así también la esencia abierta, «personaliza» todo cuanto deriva o adviene a su personidad. Personidad y personalidad son pues los dos momentos ineludibles de la persona como esencia abierta, momentos sólo reales unitariamente considerados y que Zubiri ha resumido en feliz frase: «ser siempre el mismo pero nunca lo mismo» (cf. SE 169, 249, 250, 253).

Vertida al orden operativo, la apertura de la esencia personal significa *poseerse formal y reduplicativamente*, es decir, no sólo por el carácter de sus notas, sino por su propio y formal carácter de realidad. Es pues una realidad doblemente «suya». La apertura que constitutivamente determina transcendentalmente su tipo de realidad determina operativamente su propia autoposesión haciendo suya su propia realidad. Pero esto no significa convertir la esencia humana en pura apertura, en mero existir como ha supuesto el existencialismo. Como advierte Zubiri, comportarse con vistas al existir sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir, puesto que esta necesidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que de suyo se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque es una esencia transcendentalmente abierta. Por tanto, una cosa es estar abierto a su propia realidad, otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir (cf. SE 506).

Es pues por esto que personidad no es personalidad, pero sin personidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi propio mí, porque previamente soy personidad. Uniendo ambos aspectos, la autoposesión de la esencia abierta, el «suyo» de sus

notas, es en el orden constitutivo justo lo que significa *persona*. Si operativamente la persona se autoposee a sí misma es porque constitutivamente es ya suya (cf. SE 505). Con ello Zubiri da pues un duro golpe a las concepciones existencialistas y en general a todas aquellas que han sobrevalorado alguna de las dimensiones de la realidad humana sin remitirlas a algo previo y constitutivo.

Sin embargo, de toda esta concepción muy sintetizada, no queremos negar que nos parece manifiestamente problemático ahora la noción de «esencia», máxime cuando Zubiri se ha querido separar de doctrinas tradicionales que buscaban fundar la realidad personal en una nota esencial de su realidad. En efecto, *a la altura de la obra que da curso a esta noción de «esencia», Zubiri pensaba que la inteligencia era una nota esencial de carácter sustancial que desempeñaba una función especial en la estructura de la realidad humana*. Sin embargo, esta concepción, en la que no podemos entrar aquí detalladamente, distorsionaba manifiestamente la unidad sustantiva de la realidad humana. Es por ello que para poder mantener esta unidad con cierta convicción hubo de entender la *inteligencia* como *nota sistemática*, como *actualidad física de una unidad estructural de notas* que son las que componen en definitiva la mismidad de la realidad humana. Por lo cual, más que de esencia abierta tendríamos que hablar ahora de «realidad abierta»<sup>3</sup>. Bajo esta idea es como Zubiri pudo distanciarse realmente de las doctrinas tradicionales que buscaban fundar la realidad personal en una nota esencial de su realidad, así como eliminar concepciones demasiado corrientes en el pensamiento moderno y contemporáneo. Ahora bien, queda pendiente cómo afecta este cambio terminológico y conceptual («esencia abierta» por «realidad abierta») a la noción misma de persona, a la idea de persona como «personidad» y «personalidad». Si la realidad es lo «de suyo», y la inteligencia lo que es «suyo», al final dos modos congéneres de actualización en la realidad humana (lo que también se ha llamado co-actualización), ¿puede ser la persona más que una «actualización abierta» de su realidad, o como pudo decir Zubiri, «un ser que necesariamente ha de apropiarse posibilidades», un ser que ha de estar continuamente actualizándose?

Ello nos lleva de inmediato al problema de la persona humana desde la perspectiva de la figura de su realidad, es decir, desde la perspectiva de su personalidad, desde la perspectiva de su dimensión moral, o incluso y como *fundamento* de todo ello, desde la perspectiva de su inexorable libertad.

El *problema de la libertad* es sin duda uno de los temas ineludibles que brotan de la consideración de la persona como realidad abierta, pero no por ello exento de dificultades. Por ello, se hace necesario rastrear en la filosofía

3 La idea aparecerá (¿corregida?) en el póstumo *Sobre el Hombre*, Alianza, 1986, a través de la expresión «sustantividad abierta».

zubiriana una vidriosa noción que heredamos sobrecargada de una diversidad de significaciones, lamentablemente parcialmente sustantivada y además con un poder en sí misma que excede todo planteamiento radical de la misma. Pero igual que ha hecho con el resto de su filosofía, Zubiri ha propuesto aquí (es nuestra interpretación al menos) el retorno de este concepto a su lugar de origen, a aquel donde coincide presumiblemente la intelección, el sentimiento y la volición (a saber, *en la realidad*), aunque al final todo ello se haya quedado en poco más que meras insinuaciones y no menos confusiones. Es decir, que si bien ya se trataba de por sí de uno de los temas más escandalosamente oscuros en la historia de la filosofía occidental, Zubiri nunca ha vuelto íntegramente sobre algo que dejó parcialmente conceptualizado en su primer momento de madurez, pero aparcado y pendiente de una revisión ulterior que nunca sucedió. El desarrollo de su última filosofía le hubiera permitido, sin embargo, poner al día un concepto que ha venido a desempeñar un papel axial en su minuciosa y concienzuda descripción del acto intelectual. Habida cuenta de que esto no se ha realizado ni en su más mínima expresión, está más que justificado una investigación sobre ello.

Visto lo que significaba persona como esencia abierta, no resulta difícil encardinar ahora el problema de la libertad dentro de lo que es la estructura de la realidad humana<sup>4</sup>. A nuestro entender *la conexión de los conceptos de persona y libertad se lleva a cabo en la obra de Zubiri a través de la noción de apertura* en una línea concretamente determinada, lo cual requiere alguna matización por nuestra parte. Apertura es, como dijimos, un carácter estructural trascendental de la realidad. La esencia abierta, la persona, es abierta de suyo. Pero si ahora nos preguntamos por el término de esta apertura, enseguida identificamos dos cualidades básicas de la realidad que posee constitutivamente esta apertura, pues a lo que están abiertas estas esencias es a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto a todo lo real en cuanto tal. Ello es lo que significa intelección y volición *sentientes* para Zubiri. En una tensa y morosa discusión con Heidegger, Zubiri ha concretado pues la apertura de la estructura de la realidad humana por la línea más radical posible de su realidad: la «impresión» (cf. SE 506-507). La estructura misma de la intelección y volición consiste en estar vertida al sentir de forma que se trata de una *estructura única*, llamada de modo simplificado «intelección sentiente», y gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. Por lo tanto, la apertura humana es concreta, formal y primariamente una apertura intelectual de carácter impresivo. De ahí

4 Por razones obvias sólo abordaremos aquí un aspecto parcial de lo que ha resultado ser la noción de libertad en Zubiri obviando algunos de sus sentidos y dimensiones de la misma y ciñendonos consecuentemente tan sólo a lo que es un escueto análisis de la realidad humana en sus tres niveles descriptibles fundamentales: el nivel estructural, el nivel actual y el nivel accional.

que Zubiri haya calificado al hombre, a nuestro entender un tanto equivocadamente (¡la noción de «anima»!), de «animal de realidades» y de «animal personal».

Ahora bien, la expresión «intelección sentiente», si bien es perfectamente adecuada para expresar la apertura de la realidad humana, contiene internamente distintos *componentes* que son analíticamente diferentes; para nuestro interés, el momento de intelección y el momento de volición. En realidad, con ambos momentos había identificado Zubiri a lo que intramundaneamente es un ejemplo de esencia abierta, pero como lo volente está fundado —según cree y sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación— en la nota inteligencia, podemos limitarnos —afirma— a esta última nota y hablar sin más de INTELIGENCIA (cf. SE 500). Y como la inteligencia o la intelección consiste en aprehender lo real como real, en esta aprehensión se ha resumido apresuradamente todo el carácter apertural de la esencia abierta o de la persona. De lo cual han surgido a nuestro entender dos graves consecuencias:

a) Que al hablar de intelección en Zubiri se ha olvidado el momento volitivo de la misma, olvido si se quiere algo justificado por cuanto el propio filósofo desatiende ese momento en la última parte de su obra escrita para centrarse casi exclusivamente en el momento propiamente intelectual, en el cual han de ir envueltos implícitamente todos los demás, pero de ningún modo se trata de una homogeneidad absolutamente indiferenciada; el hecho está en que Zubiri se atiene a la pura descripción apretada, apretadísima diríamos, del preciso momento intelectual. Si observamos, por ejemplo el primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*<sup>5</sup>, obra que consta de alrededor de 300 páginas y que es significativa para el caso, Zubiri apenas dedica en toda la obra una página al momento volitivo si exceptuamos un «Apéndice» y el capítulo último sobre «La intelección sentiente y las estructuras humanas». Pero ello no tiene más explicación que la deliberada determinación de describir la intelección según la estructura formal de la misma —la impresión—, su índole esencia —la actualidad—, etc. marginando consecuentemente los demás momentos, aunque ello no signifique que no estén ahí necesariamente presentes.

b) Que cuando se ha tomado diferenciadamente el momento de intelección y el momento de volición, al comienzo se ha visto una clara preponderancia del primero sobre el segundo y se ha interpretado la *fundamentación* a la que Zubiri había aludido en una línea continuista con lo que era usual, esto es, como «pura determinación», sumergiéndose entonces al filósofo en las mismas aguas de los tradicionales «intelectualistas», interpretación que Zubiri tuvo que desautorizar (he ahí el consignado capítulo último de IRE), lo cual no ha servido de mucho, pues cuando alguien ha salido en defensa de lo que a su entender

5 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, 1991. A partir de ahora IRE.

constituía la concepción de Zubiri, su llamado «intelecconismo»<sup>6</sup>, ha sido acusado de igual modo de intelectualista<sup>7</sup>. De aquí haber saltado al extremo contrario, es decir, a la preponderancia del momento volitivo o sentimental no fue muy difícil en estos últimos años.

Pues bien, con ambas premisas al frente se ha suscitado en el entorno zubiriano una serie de ambigüedades y discusiones que no favorecen precisamente el tratamiento de un problema como el de la libertad. Y ante la necesidad de limar asperezas, lo que nosotros hoy entendemos como replanteamiento del mismo es un análisis que pasa por la descripción del momento volitivo en su estructura básica tripartita completando así la apertura de la realidad humana por una línea esencial (y complementaria de la intelectual) a lo que significa ser persona. Esta estructura Zubiri ya la habría dejado más o menos indicada, y de lo que se trataría en todo caso es de *precisar* los términos de la misma. En el único escrito en que Zubiri ha tratado detenidamente del problema de la volición, aunque luego haya quedado esparcido conceptualmente por algunos otros lugares, el acto volitivo aparece descrito en tres momentos unitariamente considerados: apetito racional, determinación y actividad fuente<sup>8</sup>. A nuestro entender estos tres momentos deberían quedar conceptualizados del siguiente modo:

ACTO VOLITIVO	ACTO MERAMENTE TENDENCIAL
M. de intelección tendente (o volición sentiente)	Momento tendencial
M. de determinación (o libertad)	M. de espontaneidad (como expresión natural de selección)
M. de inquietud	M. de inquiescencia

De este esquema resulta obligado destacar sobre todo el *primer momento* del acto volitivo, el momento de «intelección tendente» según el cual se puede establecer el tipo de fundamento o determinación del acto de intelección sentiente sobre el acto volitivo, puesto que *una cosa es su jerarquía y otra el intercambio de funciones*. No es posible desarrollar aquí estas ideas, pero a nuestro

6 Cf. A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, UPSA, 1993, cap. 1.

7 Cf. ahora J. Corominas, *Ética Primera*, Desclee, 2000, pp. 183-185.

8 Cf. principalmente X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, 1992, Primera parte. También *Sobre el hombre*, pp. 137-152, etc.

entender, y creemos que al entender de Zubiri, se trata de «posibilitación». Cualquier otro tipo de determinación sería difícil de explicar dentro de su concepción «inteleccionista» (no «intelectualista»). Y ello por algo bien sencillo: si la *apertura* de la realidad humana se realiza por vía impresiva y no comprensiva como ha supuesto Heidegger, y lo así aprehendido es la *formalidad* de realidad, esta formalidad arrastrará consigo todas sus determinaciones dando paso así a un *ámbito* dentro del cual pueda poseer más o menos preponderancia cada uno de sus caracteres dependiendo del tipo de acto de que se trate. Es decir, que si Zubiri había descrito la realidad (no como cosa real sino en cuanto «de suyo») como «última», «posibilitante» e «impelente», lo que en el acto volitivo se actualiza primariamente es el carácter de impelencia, justo lo que se refleja en el momento de «intelección tendente» (aunque no sólo), expresión que auna el carácter de realidad de las cosas sentidas y el carácter de poder, fuerza o dominio dentro del propio acto; lo cual no significa que en el acto propiamente intelectual no desempeñe una función importante el carácter de poder de lo real. Zubiri incluso ha dicho que es el momento que hace desencadenar el proceso sentiente, tanto animal como humano (y a nuestro modo de ver, la decisiva función que cumple el momento de imposición en el desencadenamiento del acto intelectual, la cumple paralelamente el momento de *inquietud* en el acto volitivo, ahí está el *tercer momento* del acto volitivo), pero en el acto propiamente intelectual ese momento de impelencia puede quedar circunstancialmente marginado frente a lo que es la realidad como «de suyo», marginación siempre parcial, porque si se analizan los actos ulteriores de intelección (logos y razón) se observa precisamente su efectivo relieve (pero esto ya es entrar en la articulación intelección y volición a través del *segundo momento*: de determinación o libertad), por no hablar del problema de la verdad primordial como ratificación, etc.

Pues bien, en la intelección, en cuanto entra en juego el momento de impelencia dentro del ámbito de aprehensión de realidad, cuyo carácter es *apertura*, se actualiza inexorablemente como respecto formal el carácter de libertad intelectual, obviamente en grado impreciso, pues ello va requiriendo un amplio despliegue y modalización del acto intelectual. Por lo tanto, el momento de poder de lo real es tanto el detonante del acto impresivo como a su vez la línea exigencial que determina la *indeterminación* en su ulterior despliegue intelectual. He aquí el fundamento aprehensivo de la libertad humana.

Así las cosas, ¿qué hemos resuelto con este esquema en la consideración de un concepto como el de libertad y este su punto de partida? A primera vista parece que muy poco, pero ello será porque no se estima de suficiente importancia la sugerente propuesta de partir del hecho de que «intelección sentiente» no significa tan sólo apertura puramente intelectual, sino también volitiva y que su precisa articulación no es de pura determinación (intelectualismo) sino de



«posibilitación» (intelecconismo). El intercambio de funciones entre el acto intelectual y el acto volitivo no sería sino la manifestación evidente de esta articulación. Lo cual incide ahora directamente en la conceptualización de la noción de libertad desde el punto de vista de la persona y sus niveles de análisis: estructural, actual, accional. Resumiremos la cuestión en tres puntos esenciales.

Punto primero: Haciendo un análisis tal vez exquisito, Zubiri ha afirmado que cuando decimos que entender es aprehender lo real como real, la palabra «real», y por tanto la palabra «realidad», tiene en esta frase una doble función (cf. IRE 249-250). Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del entender. El animal no aprehende realidad, porque el objeto formal propio de sus aprehensiones no es realidad sino estimulación. Pero por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de entender, a saber, esa especie de versión de la aprehensión a lo real. Es decir, la realidad no es solamente objeto formal de la intelección (en ello había fijado Kant su noción de apertura intelectual), sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real. Desde aquí se comprende que Zubiri haya afirmado que intelección y realidad sean congéneres, es decir, que no estén en un ámbito de relación, sino de «respectividad». Es el «estar» aprehensivamente en la realidad. Ahora bien, este «estar», a nuestro entender fundamental en nuestro problema, posee aquí cierta polivalencia que es necesario desentrañar. Ante todo, el «estar» expresa el momento constitutivamente sentiente de la intelección. No se trata de una intelección que se alimenta de lo sensible como se ha pensado modernamente, sino que es constitutivamente «sentiente». El «estoy sintiendo» es la equivalencia misma del estoy entendiendo. Pero el «estar» denota además el carácter de estar meramente actualizando lo aprehendido en el cual estamos. Justo en estos términos ha precisado Zubiri lo que significa intelección, esto es, la mera actualización de lo real. Por último, y de modo decisivo, el «estar» indica la instalación física en la realidad, instalación que es doble. Por un lado, instalación es estar instalado en una cosa real. Pero esto no agota todo el carácter de la instalación, porque cada cosa real no nos da solamente el contenido de la misma, sino su momento de formalidad. Y como esta formalidad, la impresión de realidad, es idéntica y numéricamente la misma en todas las aprehensiones (es lo que significa la transcendentalidad de la realidad, su apertura transcendental), en lo que estamos instalados en cada cosa real es en la pura y simple realidad. Evidentemente aquí realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarían las cosas reales, pero tampoco es lo idéntico ni la suma de todas ellas. Es simplemente el momento de transcendentalidad de cada cosa real que se impone en la aprehensión como pura y simple realidad. Entender es por esto no sólo aprehender cada cosa real, sino aprehender el puro carácter de realidad según el cual nos instala constitutivamente en la pura y simple realidad. Es decir, que al aprehender sentientemente una cosa real, estamos «con» la cosa real,

pero aquello «en» que con esa cosa estamos es *en la realidad*. Lo cual significa dos cosas a nuestro modo de ver. Una, que sentir lo real es estar ya inteligiendo. De ello ha sacado Zubiri buen provecho describiendo el acto propiamente intelectual. Otra, que estar inteligiendo significa estar instalados en lo real de un modo y no de otro. Según creemos, en esta instalación está inmiscuido precisamente el momento de libertad, no como momento operativo, esto es obvio, sino como momento constitutivo. Es completamente necesario remitirse a una estructura constitutiva de notas que hagan posible esta instalación. Eso es lo que llama Zubiri *personeidad*. Así, la libertad aparece en Zubiri en un primer momento como momento de *personeidad*, o dicho de otro modo, es un aspecto de la razón formal de la *personeidad*, lo que Zubiri ha llamado «suidad». Suidad no es una nota o grupo de notas, como tampoco es un carácter operativo. Es el modo de realidad que posee la realidad humana en su constitutiva estructuración transcendentalmente considerada. Y ello porque es estructuralmente un aprehensor de realidad.

Paso segundo: El carácter constitutivamente aprehensivo (de realidad) de la intelección deja a la realidad humana en la tesitura de *tener que* realizar ciertos actos fundamentales para el decurso de sus acciones. La instalación en la realidad exige no sólo *saber* estar en la realidad y *querer* estarlo, sino la inexorable resolución de cada situación de su realidad, pues ello es el precio que el hombre ha de pagar por ser de tal condición. Para nuestro problema ello se concreta en el despliegue de los actos intelectivos y volitivos. Zubiri ha descrito este despliegue en tres momentos por lo que se refiere al acto propiamente intelectual, por lo que no es contradictorio pensar que dentro del acto volitivo se sigue un proceso similar. Así lo han indicado algunos de sus más cercanos investigadores<sup>9</sup>. La cuestión es cómo incide y en qué sentido la noción de libertad en este proceso.

Pues bien, para decirlo brevemente, por lo que hace al momento primordial, la libertad aparece pegada a lo que es la consideración meramente estructural de la misma, es decir, que en ese orden hay libertad porque es el respecto intelectual de la transcendentalidad de la realidad sentida en impresión, pero no desempeña ninguna función operativa. Es sin embargo el carácter que dispara el ámbito de lo posible (recuérdese que la realidad posee como uno de sus caracteres el ser posibilante), de la irrealización. Ello es así porque el hombre al aprehender algo como realidad está aprehendiendo «más» de lo que ese algo es como contenido determinado. Tal vez sea este el tema del *prius* que según ese sentido humano, que Zubiri llama «kinestesia», recubriendo todos los demás sen-

9 Cf. D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, 1989, y el ya cit. A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*.

tidos nos da la «realidad en hacia», lanzándonos precisamente a la aprehensión de más realidad (cf. IRE 100-102,105). Lo cual significa romper la compacción dada en toda cosa real entre su contenido determinado y su realidad formal. Se entra entonces en una actualización ulterior de lo real que dentro del acto intelectual busca salvar la distancia entre ese contenido real dado primordialmente y su formalidad de realidad, pero esta vez constituyendo una unidad explícita entre ambos momentos. Es entonces cuando la noción de libertad entra en escena como momento operativo bajo su carácter de «opción»<sup>10</sup>, si se quiere y en algunos caso, de «opción no forzada»<sup>11</sup>. Aunque este proceso Zubiri lo ha descrito dentro del orden intelectual, es obvio que se trata de una descripción que toma como elemento auxiliar un momento del acto volitivo, la libertad, momento sin el cual el momento lógico de la intelección no tendría ningún sentido ni siquiera capacidad para realizarse. Siempre se tratará de una diferenciación, valoración, estimación, organización, etc. del contenido campal tomando una opción entre las distintas posibilidades irrealizadas (y aquí puede tratarse de un uso doble o triple, etc., del momento de libertad), aunque sin salirse, esto es fundamental, de ese mismo ámbito de realidad. La fuerza de lo real como verdad ratificada primordialmente brota aquí como guía orientativa básica de este proceso. Si bien es cierto, como afirma Zubiri, que el campo de realidad es un campo de libertad, no lo es menos que el momento campal no es más que una dimensión de la formalidad de realidad y por lo tanto con unos límites impuestos por el carácter de realidad. Sin embargo, el despliegue intelectual no termina aquí, sino que en una nueva reactualización de lo real, el acto intelectual, y de igual modo el volitivo, ahora en su momento racional, cobra una dimensión que por lo que se refiere a la libertad constituye un acto de «cuasi-creación»<sup>12</sup>. Por lo que hace al acto volitivo mismo este carácter posee un componente de «control». En ambos casos se trata de la suprema actualización de la libertad dentro del acto intelectual y volitivo. Ahora no sólo opto, sino que «creo» la propia opción y me «controlo» en ella.

Pues bien, a nuestro entender, la función de la libertad en esta actualización de lo real es la que calificamos de momento de «liberación», término que puede expresar en Zubiri dos cosas. Por un lado, se habla de liberación para describir la distancia que la hiperformalización humana ha supuesto respecto de la formalidad meramente estímulo propia de todo animal. En este sentido, liberación es el despegamiento que en el hombre se ha producido por su hiperformalización respecto del estímulo aprehendido, razón por la cual el estímulo ya

10 Este despliegue lo desarrolla minuciosamente Zubiri en *Inteligencia y Logos*, Alianza, 1982.

11 Así aparece en Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza, 1984, pp. 221, 244, etc.

12 En este punto cf. ahora Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, 1983.

no conserva propiamente el carácter signitivo sino de realidad. Este alejamiento estimúlco de las cosas, esta independencia signitiva, esta liberación de lo puramente sentiente, es lo que Zubiri describe con la categoría de «distancia». El hombre es el «animal de distanciamiento», donde distanciamiento es un «modo de estar en la realidad» (cf. IRE 70-71). Es por ello lo que conceptuabamos en el punto primero. Ese era pues el momento de liberación estructural (de libertad como modo de instalación en la realidad) que hemos denominado de momento de personeidad o suificación.

Ahora bien, liberación posee aquí un sentido algo distinto y ulterior. Se trata de desprenderse momentualmente del contenido de realidad para, por medio de un proceso de irrealización, posibilización, etc., retornar de nuevo sobre la cosa real (dicho metafóricamente, pues de ella nunca hemos salido, sino que estamos constantemente retenidos por la formalidad de realidad) afirmar lo que es lo real en realidad compal y en realidad mundanal, optar en la realidad, etc. Este proceso es también un proceso de «distanciamiento» de la afección real (en el caso de la intelección racional es «marcha») por lo que la calificación de momento de liberación parece adecuado, el cual constituiría el fundamento de lo que hoy se llama «liberación» en sus diversas expresiones (pensamiento, opresión, etc.). Dentro de ese proceso es donde la libertad se actualiza primero como «opción», sea en el acto intelectual lógico como elemento interno y por tanto como «opción no forzada», sea en el acto volitivo más precisamente como «determinación» (caso este otro donde el elemento interno quedará desempeñado por algún momento intelectual: reflexión, etc.); y después como «cuasi-creación» y «control» respectivamente. El acto intelectual o volitivo es pues un acto de liberación. Si además queremos calificar genéricamente al acto volitivo por lo que tiene de intrínseco momento de libertad diremos que se trata de un acto de «querer», término como se sabe muy rico en español y que por lo tanto arrastra desde sí otros momentos y cualificación. En sí mismo podría decirse que querer (volición) es la actualización de la inteligencia en la realidad (la intelección sería, como ya se sabe, la mera actualización de la realidad en la inteligencia).

Paso tercero: Desde una estructura de notas dada constitutivamente que lo exigen y lo posibilitan y desde el concurso de los distintos actos que entran en juego, la libertad cobra una nueva función dentro del decurso de las acciones personales. El hombre se ve inexorablemente lanzado a tener que realizar la forma de ser que ha determinado. La determinación misma es un problema del acto volitivo, pero la plasmación de esa forma de ser que ha elegido es la realización personal. Dicho de otro modo, el proyecto bosquejado, si bien siempre será un proyecto abierto, es algo que hay que ir realizando como decurso de las acciones. La libertad no es entonces tan sólo opción o control, sino que se convierte en «ad-opción» o «configuración» de «forma de ser». Actuando libremente en la realidad es como el hombre va creando una forma de ser, si se quiere, va

construyendo su yo personal. Para ello necesita irse apropiando posibilidades e irse reafirmando a sí mismo hasta dominarse en su plenitud. El momento de control del acto volitivo debe transmutarse e incorporarse aquí en forma de ser hasta convertir el ser sido en ser querido. La libertad así entendida es su actualización como momento de personalización. Personalidad es aquí el carácter que el hombre va adquiriendo por propia apropiación, y apropiación es ahora, como enseguida veremos, lo que Zubiri ha definido como dimensión moral de la realidad humana.

Esto es, en definitiva, lo que de modo provisional podemos decir aquí y ahora sobre el problema de la libertad. Sintetizando ideas, se trata ante todo de un modo de estar instalado el hombre en la realidad, porque si ahora recordamos los dos momentos de toda cosa real, el animal podrá estar con las cosas y hacer su vida entre ellas, pero jamás podrá estar *en la realidad*, sino en lo que llamamos su medio. Posee una instalación pues claramente distinta, el mero medio o entorno, frente al hombre que vive constitutivamente en el mundo, en la realidad. Es precisamente en el mundo como el hombre queda instalado como «absoluto relativo» desde el punto de vista de su *modo de estar en la realidad*. Relativo porque sólo en la realidad puede el hombre hacer su vida, pero a su vez absoluto por lo que tiene de distanciamiento de las cosas reales frente a las cuales se erige. Es lo que constituye la libertad como *momento de suificación*. (Obsérvese si acaso que la relación entre el hombre y la realidad no es la de un ser que tiene que acceder a ella a través de un presunto «puente», al modo cognitivista tradicional, sino que se trata de una «respectividad» intrínseca a la propia estructura humana; por eso el hombre sólo puede ser absoluto siendo un ser relativo, es decir, religado y dominado por el poder de lo real). Pero la libertad es además un elemento que forma parte operativa de ciertos actos según los cuales el hombre puede estar en la realidad teniendo que saber estar en ella. Frente a la transcendentalidad de la realidad, la intelección no puede sino actualizarse con un carácter libre. Libre no de la realidad en su formalidad, sino del contenido real que intenta aprehender, apropiarse, etc. Se trata por ello de la libertad como *momento de liberación* humana. (No será desdeñable indicar de nuevo que esta liberación viene impuesta por la voluntad de realidad, por la voluntad de verdad y en definitiva por la verdad real, y que sólo por irrealización, opción, cuasi-creación, y control puede el hombre alcanzar). Por último, la libertad cobra un definitivo carácter de *adopción de figura*. La persona *tiene que realizarse* en sus acciones para seguir siendo el mismo a costa de no ser lo mismo. Es la libertad como *momento de personalización*.

En esta estructura tripartita se resumiría pues el problema de la libertad respecto de la persona humana, lo cual no significa obviamente agotar el problema, puesto que hemos dejado aparcados algunos aspectos de igual modo

esenciales referentes a algunos de sus otros sentidos fundamentales y sobre todo a algunas de sus dimensiones antropológico-morales. Señalar si acaso las ventajas que se derivan de este modo de conceptualizar la libertad: explicación de la posición del hombre en el mundo, su deseo de liberación en sus distintos ámbitos, su manifiesta dimensión de ser autónomo, su infranqueable dignidad, etc.

Donde esta noción parece dar sus frutos es pues al considerar a la persona desde lo que más arriba hemos anotado como *su dimensión moral*. Se trata según el sentir de muchos autores de uno de los problemas más complejos y confusos del panorama filosófico contemporáneo y el caso es que el nivel de análisis en el que se mueve inicialmente Zubiri no parece aportar *soluciones concretas* a ninguno de esos problemas (y según se dice a veces, ni siquiera lo pretende), lo cual no siempre resulta del todo explicable si ha sido y sigue siendo, como se afirma, uno de los pensadores españoles más fecundos desde el punto de vista de una fundamentación moral. Su presunta neutralidad analítica del hecho moral probablemente no sea pues tal, ya que en el fondo toda descripción moral apela de uno u otro modo a alguna cualidad o dimensión peculiar de la realidad humana, y cual sea ésta es la cuestión disputada en este terreno (ser racional, ser autónomo, ser emotivo, ser intuitivo, ser responsable, ser virtuoso, ser libre, etc.) de cara a determinar el *modo* de vivir humano. En llegar a prescribir este modo parece que consiste uno de los quehaceres más jugosos de la reflexión moral.

Sin embargo, donde parece querer situarse Zubiri en este punto es en el supuesto de todas esas dimensiones. Tan es así que llegará a inscribir dentro de la estructura de la realidad humana lo moral como estructura *física* «a su modo». Es lo que recoge su famoso término *hyperkeimenon*. Se trata de constatar cómo la realidad humana no es una realidad que posea todas sus notas o propiedades meramente por emergencia natural, sino por apropiación de posibilidades, esto es, por aceptación o decisión libre. En este sentido, la realidad humana no es sujeto-paciente de estas propiedades sino sujeto-determinante de ellas, pues las ha de tener por la realización de un acto de opción y apropiación. Es por ello un supraestante, una realidad pre-determinada a encontrarse por propia naturaleza sobre-determinada, es decir, a estar constitutivamente en situaciones de las que ha de salir ineludiblemente por un acto de irrealización y decisión. Por lo tanto, y saldando cuentas con su pasado, Zubiri se queja de que los griegos no distinguieron las notas o propiedades más que por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias de un sujeto, de una realidad: unas lo son por naturaleza, otras por apropiación. Pues bien, la realidad que goza de ambos modos de tener notas o propiedades es como sabemos la realidad humana y al hecho de tener propiedades por apropiación es justo lo que constituye la dimensión moral humana. De ahí que Zubiri haya acuñado durante muchos

años la ecuación de «moral» = «apropiación» y haya establecido que lo moral en el sentido de bienes, valores y deberes sólo es posible en una realidad que es constitutivamente real mediante la apropiación de posibilidades y por tanto moral en este estricto sentido.

La cuestión es pues que para Zubiri que el hombre tenga una dimensión moral es algo que pertenece a su realidad «física». La virtud no es ciertamente algo que el hombre tenga por naturaleza, pero es algo más que un mero valor: es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de vida. Esto es, es un momento de su ser personal, de su personalidad. Y justo esto es lo que constituye la dimensión moral del hombre, o lo que es lo mismo, «lo» moral del hombre. Porque no es necesario que el hombre tenga tal virtud determinada, pero es físicamente inexorable que tenga alguna. Lo cual quiere decir que «lo» moral es una dimensión «física» del hombre. Lo moral es a su modo físico. Por lo tanto, «la» moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en «lo» moral del hombre. Sólo hay bien moral porque el hombre es moral. Más aún, cada una de las distintas morales es sólo una plasmación de esa inexorable dimensión humana: «las» morales se inscriben en «lo» moral<sup>13</sup>.

Ahora bien, esto significa que lo moral no se halla en la nuda realidad sustantiva del hombre, esto es, en lo que el hombre individual y específicamente es, sino en su «naturaleza personizada». El hombre es realidad moral porque es realidad personal, o de otro modo, sólo es un ser que necesita constitutivamente apropiarse posibilidades porque es una realidad abierta. Esta es la idea esencial de hombre.

A partir de esta idea, y por abundar algo más en el aspecto moral, fue J. L. L. Aranguren el pensador español que con más audacia en un primer momento más partido ha sacado a esta peculiar concepción de la persona humana estableciendo esa distinción tan conocida entre «moral como estructura» y «moral como contenido», intentando con ello consecuentemente una fundamentación metafísica de la moral. Pero como toda metafísica, tuvo su momento, pues en los últimos años se ha intentado buscar nuevas vías de fundamentación moral hurgando en distintas partes de la obra de Zubiri, al principio en su dimensión antropológica (así I. Ellacuría), pero finalmente en su dimensión fenomenológica. La verdad es que se podrían encontrar varios ejemplos de esta perspectiva, aunque la que últimamente se asoma con más fuerza y es hoy más conocida, aquella que se implanta y se dice heredera de la noología zubiriana, es la denominada «ética formal de bienes», también llamada «ética formal real», cuyo mentor es el Prof. D. Gracia. Hacia ella nuestra más sincera admiración.

13 Cf. Zubiri, *Hombre y Dios*, Apéndice 2.

Sin embargo —diremos ya para terminar— puesto que creemos que no se ha dado por agotada la insondable riqueza de la obra de Zubiri, nos parece correcto proponer desde aquí el desarrollo de lo que podemos denominar provisionalmente una «ética de la posibilidad formal real», o más lacónicamente, una «ética de posibilidades», intentando buscar un camino intermedio entre lo que ha sido y sigue siendo en algunas corrientes de pensamiento una viva defensa del bien en sí o de los valores morales objetivos, etc., y una no menos recurrida idea del absolutismo del deber. La justificación de ello estaría en que dentro de la filosofía de Zubiri la noción de «bien», la noción de «valor», la noción de «deber» y la misma noción de «felicidad» no pasan de ser lo que se denomina «posibilidades de vida» y, por lo tanto, posibilidades «apropiadas» «apropiables» y «apropiandas». Es notorio pues que si desde el análisis del momento intelectual es el concepto de «realidad» el que da juego a las distintas modalidades aprehensivas, desde el análisis del momento volitivo, esa centralidad la ocuparía el concepto de «posibilidad» con sus respectivas modalidades. Pero precisar esto ya sería otra cuestión.

CARLOS ALBERTO POSE VARELA