



**LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE
XAVIER ZUBIRI**

TESIS

Que para obtener el grado de
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta

GILBERTO VARGAS GARCÍA

Asesor

FIDEL BELLO AGUILAR

Morelia, Michoacán, México 2017

INTRODUCCIÓN	4
1. CONTEXTUALIZACIÓN Y DATOS BIOGRÁFICOS DEL AUTOR	6
1.1 Vida	6
1.2 Enclave histórico cultural	8
1.3 Evolución de su pensamiento	10
1.3.1 Etapa fenomenológica	10
1.3.2 Etapa Ontológica	11
1.3.3 Etapa Metafísica	12
1.4 Influencia, pensamiento y obras principales	12
2. EL HOMBRE: REALIDAD INTELIGNECIA Y VOLUNTAD	16
2.1 La realidad, núcleo de la filosofía zubiriana	16
2.2 El hombre, inteligencia sentiente	17
2.2.1 Planteamiento del problema y propuesta zubiriana	17
2.2.2 Aprehensión de la realidad	18
2.3 El hombre voluntad tendente	21
2.3.1 Antecedentes sobre el problema de la voluntad y propuesta zubiriana	21
2.2.1.1 La volición concreta en si misma	23
2.2.1.2 El acto volitivo y la realidad	24
2.2.1.3 La acción libre	25
3. LA LIBERTAD	27
3.1 Algunas ideas usuales acerca de la libertad	27

3.1.1 Definición etimológica	27
3.1.2 Diversas interpretaciones de la libertad en la historia	28
3.1.2.1 Concepto de libertad en la antigüedad	28
3.1.2.2 Concepto de libertad en el pensamiento escolástico	29
3.1.2.3 Concepto de libertad en el pensamiento moderno	29
3.1.2.4 Concepto de libertad en el pensamiento contemporáneo	30
3.2 Libertad de	31
3.3 Libertad para	32
3.4 Estructura del acto de libertad	33
3.4.1 ¿En qué consiste entitativamente el acto libre?	34
3.4.2 La libertad como liberación	36
3.4.3 ¿En qué consiste la ejecución del acto libre?	37
3.5 La capacidad de ser libres	38
3.5.1 Perfil de la libertad	39
3.5.2 El área de la libertad	40
3.5.3 El nivel de la libertad	41
3.5.4 Los grados de libertad	42
4. DIFICULTADES QUE ORDINARIAMENTE SE Oponen A LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD	44
4.1 Dificultades en torno a la libertad	44
4.1.1 La libertad sería ininteligible	45
4.1.2 El conflicto de los motivos	45
4.1.3 El conflicto de las tendencias	45

4.1.4 La ilusión de la libertad	46
4.2 La libertad como problema	48
4.2.1 La naturalización de la libertad	48
4.2.2 La potencialización de la libertad	49
4.3 Dios y la libertad	50
4.3.1 El acto libre ejecutado libremente	51
4.3.1.1 El acto libre y la volición divina	52
4.3.1.2 El acto libre, la premoción y el concurso simultáneo	52
4.3.1.2.1 Le premoción física	52
4.3.1.2.2 El concurso simultáneo	53
CONCLUSIÓN	55
BIBLIOGRAFÍA	59
GLOSARIO DE TÉRMINOS	60
ANEXOS	
1. Cronología de Xavier Zubiri	63
2. Obras de Xavier Zubiri	65
3. Fotografía de Xavier Zubiri	67

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la libertad? ¿En qué consiste la libertad? ¿Se puede llegar a ser verdadera y completamente libre? Estas son algunas de las preguntas que con mucha frecuencia se plantea el hombre de hoy y que en la historia del pensamiento antropológico han sido motivo de profunda reflexión. Ante este tema, el hombre de todos los tiempos, ha manifestado gran interés y las diversas corrientes filosóficas han aportado sus puntos de vista al respecto. En la reflexión filosófica contemporánea este tema ha cobrado una gran importancia, debido a que hoy más que nunca el hombre se encuentra ante algunas situaciones que parecen esclavizarle y que amenazan gravemente su libertad. Por eso, en el presente trabajo de investigación, pretendo realizar un acercamiento a tan controversial tema, para tratar de aumentar mis conocimientos y ampliar mi visión al respecto. Dicho acercamiento, pretendo hacerlo siguiendo la reflexión del filósofo español Xavier Zubiri, quién aborda este problema de la libertad siguiendo el método fenomenológico, con lo cual hace esperanzadores aportes a la antropología contemporánea.

Con este trabajo pretendo profundizar en el tema de la libertad para demostrar que el hombre es un ser libre por naturaleza, que a pesar de ser influido fuertemente por el medio en el que se desenvuelve no está nunca determinado por él. Dicho tema, que es bastante amplio y complejo, ocupa un lugar que considero privilegiado en la obra zubiriana, tema que además, por la brevedad de la investigación me será imposible abordar profundamente y analizar hasta sus últimas consecuencias. Considero que tal vez es un tema bastante arriesgado, porque, como es sabido, Zubiri no ha escrito exclusivamente sobre la libertad ningún libro, por lo que esta investigación en algún momento tal vez resulte muy limitada.

Las fuentes empleadas en este trabajo, han sido meramente bibliográficas, teniendo como principal punto de estudio algunas obras de Zubiri, entre las cuales resultan de gran importancia: *Sobre el hombre* (1986) y *Sobre el sentimiento y la*

volición (1992) -ambas publicadas después de su muerte- ya que el pensamiento antropológico de este autor se encuentra principalmente contenido en dichas obras.

El presente trabajo se encuentra estructurado en cuatro capítulos, en los cuales en un primer momento, trataré de contextualizar de manera breve a nuestro filósofo, para lo cual presento algunos datos sobre su vida, pensamiento y obras principales. En un segundo momento, trataré de mostrar parte de la reflexión metafísica y antropológica del autor, ya que es de vital importancia para el estudio de nuestro tema el comprender por qué Zubiri considera que el hombre es un animal de realidades, cuestión que resulta clave para una buena interpretación de la antropología zubiriana; dentro de la cual, la realidad es el núcleo de donde parte su reflexión. El desarrollo temático partirá del estudio del hombre en cuanto inteligencia sentiente, que aprehende la realidad y que lleva a cabo una actividad tendente en ella: la volición, que al quedar afectada por la realidad es llevada a un: sentimiento afectante. Sentimiento que sitúa al hombre frente al conflicto de las tendencias que le conducen hacia la capacidad de libertad. En el tercer capítulo, abordaré el tema de la libertad, tratando de aclarar al término mediante un breve recorrido a través de la historia de la filosofía y las diversas interpretaciones que de ella se han dado, para después, introducirnos en la teoría zubiriana de la libertad, mediante la cual trataré de demostrar lo que es la libertad, en qué consiste, y si el hombre está o no en capacidad de ser libre. En un cuarto momento y, para finalizar esta investigación, trataré acerca de algunas dificultades que se oponen a la existencia de la libertad, entre las cuales toco brevemente el tan polémico tema de Dios y la libertad.

1. CONTEXTUALIZACIÓN Y DATOS BIOGRÁFICOS DEL AUTOR

Antes de iniciar este estudio acerca de la libertad en el pensamiento de Xavier Zubiri, conviene ubicar quién fue este filósofo. Por lo que en este capítulo presentaré brevemente sus datos biográficos, el contexto histórico y cultural en el que se desarrolló, la línea de pensamiento que siguió, la evolución del mismo, la influencia recibida de otros filósofos y algunas de sus obras principales.

1.1. Vida

Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián (España) el 4 de diciembre de 1898¹. Tras estudiar en el colegio de Santa María en su ciudad natal (1905-1915), Zubiri inicia sus estudios de filosofía y teología en el seminario de Madrid donde reside como estudiante externo, es ahí donde recibe las primeras influencias decisivas para su formación como filósofo. Resultando especialmente importante el encuentro con José Ortega y Gasset, a comienzos de 1919. Entre los años 1920 y 1921, Zubiri estudia filosofía en el instituto superior de filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Durante el mes de noviembre del año de 1920 se traslada a Roma, donde obtiene el doctorado en teología y en febrero de 1921, se licencia en la Universidad de Lovaina con la tesis titulada *Lè problème de le objectivité d'après Ed. Husserl: la logique pure*, tesis dirigida por L. Noel. El 21 de mayo de ese mismo año, Zubiri presenta en la Universidad central de Madrid su tesis doctoral de filosofía, dirigida por Ortega, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En el mismo año 1921 Zubiri fue ordenado sacerdote en Pamplona.

En 1926 Zubiri gana por oposición la cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid². Su labor docente se vio interrumpida el año de 1928, en el que emprendió un viaje de estudios a Alemania. Los cursos de 1928 a 1930 permaneció en Friburgo de Brisgovia, siguiendo

¹ Cfr. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, p. 600.

² Cfr. www.Zubiri.net, 7 de febrero de 2006.

lecciones de Husserl y Heidegger, el curso de 1930 a 1931 lo pasó en Berlín, asistiendo a seminarios de Nicolai Hartmann, Einstein, Schrödinger, Köhler, Goldstein y Mangold³.

En 1931, Zubiri se reincorpora a su cátedra en Madrid. A partir del año 1935 reside en Roma, ciudad a la que se traslada para obtener la secularización. En marzo de 1936 contrae matrimonio (en la misma ciudad de Roma) con Carmen Castro Madinaveitia, hija de Américo Castro. La estancia en dicha ciudad la aprovecha para realizar estudios de lenguas orientales, especialmente con el P. Deimel, del Pontificio Instituto Bíblico⁴. Allí le sorprende el inicio el comienzo de la guerra civil española, lo que le impide volver a su patria. En este lapso de tiempo, primero vive en Roma y después en París, donde asiste a seminarios de física (de Broglie) y de lenguas orientales (Labat, Benviste, Dhorme, Delaporte). Finalizada la guerra civil vuelve a España, donde a pesar de que recibe su cátedra, el Obispo de Madrid forzó su alejamiento de la ciudad. Es de esta manera como Zubiri acepta la posibilidad que se le ofrece de emprender la docencia enseñando los cursos de 1940 a 1942 en la universidad de Barcelona. El año de 1942 abandona la universidad y se traslada de nuevo a Madrid, donde a partir de 1945 dicta cursos privados de filosofía, a los que asisten las personalidades intelectuales más importantes de la vida madrileña. En el año de 1947, y patrocinada por un Banco Urquijo, se funda en Madrid la Sociedad de Estudios y Publicaciones presidida por Zubiri. Esta sociedad se convierte en el nuevo foro intelectual en el que Zubiri podrá exponer y discutir su pensamiento con un grupo creciente de discípulos, entre los que cabe mencionar a intelectuales como Pedro Laín Entralgo o José López Arangüen. Dentro de esta sociedad de estudios y publicaciones, se crea en el año de 1971, el Seminario Xavier Zubiri. En este seminario, Zubiri tuvo la oportunidad de discutir su pensamiento con sus discípulos más cercanos. En 1973 es llamado a la Universidad Gregoriana en Roma, para impartir un curso de filosofía de la religión y teología. En 1979 la República Federal Alemana le concede la Gran Cruz al Mérito (*Das Grosse Verdienst Kreuz*), en el año de 1980 recibe el doctorado *honoris*

³ Cfr. Ibid. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, op. cit. p.600.

⁴ Cfr. www.Zubiri.net, 7 de febrero de 2006.

causa en la Universidad de Deusto (Bilbao) y en 1982 Zubiri recibe, junto con Severo Ochoa, el premio Ramón y Cajal a la investigación.

En el año de 1983, con las fuerzas mermadas por la enfermedad, Zubiri comienza la preparación de su libro, *El hombre y Dios*, mismo que no puede terminar ya que el 21 de septiembre de ese mismo año fallece. Después de su muerte la fundación Xavier Zubiri, inicia la publicación de sus obras, siendo la primera *El Hombre y Dios* (1984) publicada por Ignacio Ellacuría, quien fue uno de sus más estrechos colaboradores⁵.

En la actualidad el seminario Xavier Zubiri, sigue trabajando activamente en el estudio de su obra y en la edición de sus escritos póstumos⁶.

1.2. Enclave Histórico cultural

Con Husserl se inicia en la historia de filosofía una tercera metáfora, más allá de la metáfora antigua del ser humano como trozo del universo, pero también más allá de la idea moderna de la conciencia como continente del mundo entero. Husserl pretendió una vuelta, más allá de las grandes teorías metafísicas antiguas y modernas, quiso ir a las cosas mismas, para obtener desde ellas los elementos de una filosofía libre de presupuestos no justificados. El análisis husserliano de la conciencia muestra la constitutiva referencia del polo noético de la misma a su polo noemático, del sujeto al objeto. Esta intencionalidad de la conciencia impide su sustantivación y abre un nuevo horizonte para el filosofar⁷.

En el ámbito filosófico, situándonos en el marco español, Zubiri data el comienzo de la filosofía española contemporánea en torno al magisterio de Ortega a comienzos de 1911, así advierte en artículo publicado en el periódico *El Sol* (8 de marzo de 1936), donde afirma que, durante siglos pasados, la llamada filosofía española sólo había sido en gran parte cosa de sectas y partidos y la filosofía de Ortega en ese sentido apareció como una filosofía liberadora, no de izquierda ni de derecha, sino como filosofía

⁵ Cfr. www.Zubiri.net, 7 de febrero de 2006.

⁶ Cfr. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, op. cit. p. 600.

⁷ Cfr. AA. VV. Zubiri en *Gran Enciclopedia Rialp XXIII*, Ed. Rialp, Madrid, 1987, p. 895.

simplemente. Zubiri reconoce que Ortega creó un ambiente filosófico, a fuerza de filosofar⁸.

La filosofía de Xavier Zubiri, supone uno de los momentos culminantes del pensamiento español. Representa, por una parte la singularidad de la filosofía española, y por otra, la apertura de este pensamiento al momento cultural europeo, ya que conoce la actualidad del saber científico de su época. Gran parte de los esfuerzos filosóficos en estos años, están dedicados a estudiar los nuevos avances en la física, y a sus consecuencias para la filosofía.

La nueva física de Einstein y de Plank está revolucionando el panorama del conocimiento. Las teorías especial y general de la relatividad cuestionan la imagen clásica del espacio y del tiempo, que ahora aparecen vinculados directamente a la masa y al movimiento. La idea misma de la materia se transforma definitivamente al aparecer con la nueva mecánica cuántica. La evolución filosófica de Zubiri no permanecerá ajena a estos cambios, en el mundo científico, paralelos a otros que por aquél entonces sucedían en el mundo del arte y en toda la cultura, mismos que necesitan un instrumental filosófico completamente nuevo, el cual solamente podrá alcanzarse si los descubrimientos de Husserl y Heidegger son llevados a un nuevo nivel filosófico.

Frente a la angustiosa inseguridad circundante propia de los conflictos de su época, Zubiri aborda con optimismo los más hondos y espinosos problemas que afectan a la humanidad⁹. Es así como ante la guerra civil española y la triste vivencia de la guerra mundial, la discriminación de algunos grupos étnicos, y el no reconocimiento de los valores humanos, gracias a su radical humanismo que cuajo en una prodigiosa antropología, Zubiri llega a afirmar que en el hombre, es una inteligencia sentiente¹⁰.

⁸ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-140.

⁹ REALE Giovanni y ANTISERI Darío, *Zubiri en Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1992, p. 946.

¹⁰ *Ibid.* p. 947.

1.3. Evolución de su pensamiento

La obra filosófica de Xavier Zubiri comenzó a publicarse en 1921 y no ha finalizado hasta hoy. Siendo gran parte de su obra publicaciones póstumas. Hay que notar que el pensamiento de este filósofo no permaneció estático, sino que con el paso del tiempo fue evolucionando, gracias a varios factores e influencias. En el desarrollo de su pensamiento podemos descubrir tres fases, que describiré en este capítulo y que se conocen con los nombres de: fenomenológica, ontológica y metafísica¹¹.

1.3.1. Etapa fenomenológica

Los primeros escritos de Zubiri que van de 1921 a 1928, fecha de su viaje a Alemania, son fenomenológicos. En estos momentos, están presentes en su obra la escolástica y Husserl y el tema central es el análisis de la esencia fenoménica¹². Es aquí donde la influencia de la filosofía husserliana basada en el lema *Zu den Sacheselbst* (a las cosas mismas) causó un gran impacto. Aunque no la podemos considerar como una filosofía dominante, en esos días la filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo, apoyada en la última instancia, la ciencia psicológica. Apoyo que se expresó como teoría del conocimiento.

Desde esta situación con una crítica severa, Husserl, creó la fenomenología, como una vuelta de la psicología a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. La fenomenología tuvo así una doble función, la primera fue el aprender el contenido de las cosas. La segunda, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica.

Fruto del interés de Zubiri por la fenomenología son sus dos tesis en filosofía: *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: la logique pure* (1921) y *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923). De este período son también los siguientes

¹¹ Cfr. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, op. cit. p. 600.

¹² Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX*, op. cit. p. 140.

artículos: *La crisis de la conciencia moderna* (1925), *La Edad Media y nosotros* (1925), *La filosofía del ejemplo* (1926) y *Francisco Brentano: Psicología* (1926)¹³.

1.3.2. Etapa ontológica

A partir de 1931, a su vuelta de Alemania y hasta 1945, hay una segunda etapa en la filosofía de Zubiri, en la cual manifiesta ya no tener influencias de la escolástica y Husserl, sino que su interés se centra sobre todo en los griegos y Heidegger. Así mismo, desaparece la influencia de Ortega de su pensamiento ya que, desde que Ortega maduró, no le interesó mucho a Zubiri, por lo que centró su atención en Heidegger. Este cambio, permite pensar que Zubiri ya no cree que la conciencia sea el lugar adecuado para ningún tipo de descripción fenomenológica. Tampoco entiende que sea la vida en el sentido orteguiano. Cree más bien con Heidegger que el objetivo formal de la investigación es el ser. Transforma la *noesis* de Husserl en el *Dasein* y el *noema* en la mundanidad, como horizonte del descubrimiento del ser¹⁴.

La tarea filosófica fundamental, consiste en describir los datos inmediatos, pero no como datos de conciencia, sino de la aprehensión. Por esta vía se va a llegar a las cosas mismas a lo que Zubiri llama realidad:

“Saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma: ésta es la cuestión. ¿Hasta qué punto queda resuelta con la especulación? Cuando quiero saber lo que de veras es esto que parece vino, la cosa misma, el vino mismo, el “de veras” no es un huerdo “ser verdad”, relleno de predicados o notas. En la expresión el vino “mismo” significa esta cosa real. La cosa “misma” es cosa en su realidad”¹⁵.

A partir de este momento, la preocupación de Zubiri será el análisis de la realidad, tal como está dada en la aprehensión¹⁶. En esta etapa de la reflexión filosófica zubiriana, la concreta inspiración fue ontológica o metafísica, y con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una

¹³ Cfr. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, op. cit. p. 601.

¹⁴ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX*, op. cit. p. 140.

¹⁵ ZUBIRI Xavier, *Filosofía y metafísica*: Cruz y Raya 30, Madrid, 1935, pp. 7-60.

¹⁶ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX* op. cit. pp. 140-141.

influencia inevitable de la filosofía sobre la reflexión zubiriana sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico.

En el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, se recoge el pensamiento de Zubiri en esta segunda etapa de su vida¹⁷.

1.3.3. Etapa metafísica

Esta última etapa en la evolución del pensamiento zubiriano va de 1945 a 1983. En ella Zubiri se dedica a exponer la manera de entender la filosofía desde un concepto básico: la aprehensión de la realidad. Puesto que sólo se aprehende lo sensible, lo mundano. El horizonte de la aprehensión es un horizonte mundano y, por tanto, éste es el tema de la filosofía zubiriana.

Para Zubiri, 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. Desde que a finales de 1944, Zubiri inicia una nueva etapa en su pensamiento, etapa a la que podemos considerar como rigurosamente metafísica. Recoge en ella, las ideas cardinales de la etapa anterior, pero cobrando un desarrollo metafísico. Tarea que no fue fácil porque la filosofía moderna dentro de todas sus diferencias, estaba montada sobre cuatro conceptos: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser, lo que para Zubiri resultaba inaceptable ya que para él, el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales en y por sí mismas¹⁸.

1.4. Influencia, pensamiento y obras principales

El pensamiento de Zubiri manifiesta la influencia del pensamiento escolástico, de Ortega, de Dilthey, de la fenomenología, de Heidegger y de las filosofías de la existencia, que aúna con sus importantes conocimientos científicos, de lenguas clásicas y de historia de las religiones. Pero, más allá de estas influencias, desarrolló una

¹⁷ Cfr. CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* 3, op. cit. p. 602.

¹⁸ Cfr. Ibid. pp. 602-603.

filosofía que no se encuadra dentro de ninguna corriente filosófica determinada. Su producción intelectual ha sido más bien parca, aunque sus obras siempre despertaron grandes expectativas¹⁹.

Además de la mencionada tesis doctoral, en 1944 publicó *Naturaleza, historia y Dios*, que es una recopilación de distintos artículos aparecidos en los años anteriores en diversas publicaciones. En esta obra estudió especialmente el tema de la religión y desarrolló una filosofía de la religión en la que sustentó que estamos obligados a existir porque estamos directamente religados a la divinidad. El hombre es un ser abierto a las cosas, lo que muestra la existencia de éstas, pero también es un ser marcado por la religión, lo que muestra la existencia de la divinidad. Por la primera característica el hombre aparece como un animal de proyectos, cuyo sistema constituye el mundo humano; por la segunda característica se muestra la dimensión constitutiva del hombre: su religión con Dios a través del todo. En base a estas tesis, Zubiri reclamaba la necesidad de constituir una lógica de la realidad que fuera más allá de una mera lógica de los razonamientos.

En 1962 publicó *Sobre la esencia*, obra en la que estudió la esencia, que concibe como estructura la realidad, pero no como un mero momento lógico de ésta, sino físico y que posee un carácter entitativo individual. Es esencia de la sustantividad, no de la sustancia de Aristóteles. Partiendo de este enfoque de la esencia descubrió que, bajo este concepto, se ha forjado una tradición filosófica que ha dificultado la comprensión verdadera de lo real. Para superar estas dificultades abordó el estudio de las nociones de ser, realidad y esencia. Esta posición se basaba en la fenomenología y en la tesis de Husserl de ir a las cosas mismas, pero Zubiri declaraba que la fenomenología es insuficiente, ya que se limita a ser mera descripción²⁰.

Según Zubiri, ser y realidad se unifican en cuanto que el ser es la actualización de la realidad, razón por la que, en oposición a Heidegger, consideró una prioridad ontológica de la realidad sobre el ser: no es el ser lo primario, sino la realidad. Ésta no es un modo del ser sino, al contrario, el ser es una manifestación de la realidad que, de

¹⁹ Cfr. CORTÉS MORATÓ Jordi y MARTÍNEZ RIU Antoni, *Zubiri en Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Ed. Herder, Barcelona, 1998.

²⁰ Cfr. CORTÉS MORATÓ Jordi y MARTÍNEZ RIU Antoni, *Zubiri en Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, op. cit.

esta manera, es verdaderamente lo fundamental. El ser es el momento de actualidad de lo real, y lo real, que es lo que es de suyo, trascendental, es captado por el hombre como realidad sentida. El hombre es la inteligencia sentiente que puede dar cuenta de esta realidad. De esta manera se opuso tanto al idealismo, que conduce al subjetivismo, como al realismo cientifista y el realismo ingenuo, así como al psicologismo, y calificó su postura como objetivismo²¹.

Las tesis ontológicas de Zubiri culminan en una antropología que expuso en sus últimas obras, especialmente en *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1981) y en *Inteligencia y razón* (1983), que forman una trilogía. En su concepción antropológica, Zubiri defiende que el hombre es un ser de realidades, cuya esencia puede percibir mediante la intelección; que no es a la manera de Kant, una síntesis trascendental sino la actualización de lo real en la inteligencia sentiente²².

Como podemos notar, el pensamiento zubiriano se ubica dentro del terreno de la corriente fenomenológica, la cual fue iniciada por Husserl como camino para el pensar filosófico que pretendía hallar en dicha corriente un punto de partida en los análisis filosóficos como respuesta a cuestiones filosóficas, sobre el conocimiento y su fundamentación, que no habían sido resueltas en su momento por pensadores del neokantismo y del psicologismo. Este punto de partida fenomenológico husserliano se rige por un principio fundamental: la vuelta a las cosas mismas. También Martín Heidegger se sitúa en este contexto fenomenológico y en su obra *ser y tiempo* ofrece una aplicación del método fenomenológico a la vida cotidiana. En sus obras, Xavier Zubiri, realiza análisis fenomenológicos, como punto de partida para tratar los grandes temas filosóficos de su época: realidad, inteligencia, hombre, Dios, etc. Obras en las cuales se nota una crítica a sus maestros: Husserl y Heidegger.

Fenomenología significa describir el fenómeno: se trata de una descripción de lo que está dado y explicar racionalmente (metafísica), por ello para Zubiri la fenomenología es el camino que lleva a la metafísica. De tal manera que cuando hace un análisis de la realidad humana, para justificar la expresión “el hombre es un animal

²¹ Cfr. QUINTANILLA Miguel A. *Zubiri en Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 481.

²² Cfr. CORTÉS MORATÓ Jordi y MARTÍNEZ RIU Antoni, *Zubiri en Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, op. cit.

de realidades” su punto de partida son las acciones humanas y el de llegada, las estructuras humanas, es decir los conceptos de personeidad y personalidad²³.

²³ Cfr. MUÑOZ ORTIZ Diego, *La esperanza humana como apertura a la trascendencia*, Ed. Universidad pontificia de México, México, 2005, pp. 11-12.

2. EL HOMBRE: REALIDAD, INTELIGENCIA Y VOLUNTAD

Para iniciar este acercamiento al problema de la libertad desde el punto de vista de la antropología zubiriana, debemos plantearnos dos preguntas fundamentales que enmarcan el tema central de la libertad: ¿Qué es ser hombre? Y ¿Cómo se es hombre? Ante lo cual descubrimos, que para Zubiri, el hombre es una realidad sustantiva personal, que es constituido como tal debido a su inteligencia sentiente, última y radical posibilidad entitativa y operativa que le hace ser lo que es y que además le convierte en un animal de realidades, cuya personalidad se constituye y configura libremente a lo largo de su vida gracias a la libertad con que se enfrenta a la realidad²⁴. En el pensamiento de este autor, es de suma importancia el significado que la realidad tiene frente a la libertad del hombre, por ello, a continuación presentaré brevemente en este tema.

2.1. La realidad: núcleo de la filosofía zubiriana

En su propuesta filosófica, Zubiri parte de la realidad con el fin de librar los obstáculos de los dualismos y reductivismos que presentan otras antropologías clásicas y, una vez librados dichos obstáculos, poder adentrarse en el significado de la naturaleza humana. Desde la realidad, pretende una mentalidad renovadora de la filosofía, que se pone de manifiesto en la revisión metodológica y el intento de comprender las cosas mismas.

Zubiri, se distancia de posturas irracionalistas puesto que lo científico y lo filosófico se hallan en estrecha relación, se separa del positivismo que sólo satisface con el dato sin explicación, como del pensamiento especulativo, que no profundiza en la investigación empírica.

Es por lo que la antropología zubiriana puede ser considerada como netamente realista ya que en ella el hombre es tratado como una unidad estructural. Propone que

²⁴ Cfr. CALDERÓN CALDERÓN Jaime, "La libertad como fundamento de la configuración de la personalidad en Xavier Zubiri" en *Efemérides Mexicana*, Universidad Pontificia de México, Vol. 22, No. 64, enero-abril, 2004, pp. 102-103.

la filosofía debe iniciar su marcha deteniéndose a observar atentamente las cosas concretas que forman el entorno humano ya que el hombre se halla constitutivamente instalado en lo real y la realidad no se ofrece al hombre aislada, sino vinculada a las cosas. Esto significa, que si para el animal todo lo real se agota en ser estímulo para sus necesidades vitales, en el caso del hombre, las cosas podrán estimularse o no, pero en todos los casos se le aparecen como algo que de suyo es real.

Resulta claro que el fundamento de todo posible conocimiento, cualquiera que sea su nivel, tiene que ser la aprehensión de la realidad. Es así como Zubiri valiéndose de los medios que la ciencia le proporciona, intenta penetrar en la realidad e interpretarla a nivel estrictamente filosófico. Por lo que para Zubiri lo concreto real no se identifica con lo empírico sino que es algo que va más allá y que vincula a la totalidad de lo real y la determinación de los modos distintos de lo real²⁵.

2.2. El hombre inteligencia sentiente

Una vez expuesta la doctrina de Zubiri, respecto a la realidad como núcleo e inicio de su reflexión filosófica, estudiaremos cómo el análisis de las acciones humanas exige ver en qué consiste la intelección humana y la propuesta zubiriana sobre esta cuestión a la que nombró inteligencia sentiente.

2.2.1. Planteamiento del problema y propuesta zubiriana

Los filósofos contemporáneos, siguiendo, la problemática epistemológica planteada por el racionalismo moderno (Descartes, Kant, el Neokantismo y Husserl) consideran que el problema del conocimiento se reduce a la relación sujeto-objeto. La resolución de este problema implica no concretarse a este presupuesto, sino volver al hombre mismo. En sí misma la palabra conocimiento resulta problemática, ya que, dicho término se entiende como algo que se va aprehendiendo, es tener y dar explicaciones de las cosas; conocer, significar, razonar. Esto manifiesta que aún existen restos de un racionalismo. La gran propuesta de Husserl: la vuelta a las cosas mismas,

²⁵ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX*, op. cit. pp.141-142.

es el intento por superar el idealismo y el psicologismo, aunque termine volviendo a un idealismo con su fenomenología trascendental. Una de las causas es la dicotomía entre el sentir y el inteligir, como actos totalmente diferentes; esta oposición radical, que va desde Parménides hasta Hegel, ha llevado al idealismo hasta sus últimas consecuencias, desarraigando al hombre de su realidad.

La propuesta zubiriana de la intelección sentiente, tiene como punto de partida el hecho de la intelección humana la cual es principalmente una intelección sentiente que puede ser analizada fenomenológicamente y que además da razón de las cosas. Esta propuesta es algo halagadora y esperanzadora como propuesta filosófica ya que considera al hombre como animal inteligente que aprehende realidades y amplía la clásica expresión que sólo ve al hombre como animal racional²⁶.

2.2.2. Aprehensión de la realidad

El análisis fenomenológico zubiriano parte de lo más elemental que aparece en la acción humana: “el sentir” como acto que consiste en la aprehensión primordial de la realidad. Aprehensión que Zubiri explica así:

“La aprehensión es, lo que hace el momento de “estar presente”, es decir, un acto de captación de lo presente, una captación en la que estoy dando cuenta de lo captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente... Inteligir algo es aprehender intelectivamente algo”²⁷.

El sentir es un proceso sentiente que se da en tres momentos: la suscitación, modificación tónica y respuesta. También es aprehensión imprecisa que tiene tres momentos constitutivos: la afección, la alteridad y la fuerza de imposición de lo otro que se imprime. En la afección, la impresión afecta al sentiente; por esto se dice que el sentido padece la impresión. Posteriormente, en el momento de la alteridad, la afección tiene el carácter de hacer presente aquello que impresiona, la impresión es la

²⁶ Cfr. MUÑOZ ORTIZ Diego, *La esperanza humana como apertura a la trascendencia*, op. cit. pp. 24-26.

²⁷ ZUBIRI Xavier, *Inteligencia Sentiente (inteligencia y realidad)*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 23.

presentación de lo otro en afección, a esto “otro”, se le llama “nota”²⁸. Es decir, la cosa se hace notar desde sí misma. Después en el momento de la fuerza de imposición, el sentiente es afectado por la nota que se hace presente con fuerza; esto es lo que suscita el proceso mismo del sentir. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye la impresión. Cabe notar que los modos de alteridad especifican los modos de aprehensión sensible²⁹. Esta alteridad nos hace presente esto otro, en tanto que otro, este otro tiene un contenido propio. En el animal no humano, el sentir consiste en la aprehensión estimulítica y en el humano, sentir es aprehender en impresión de realidad. En el sentir humano, la formalidad es de realidad y la impresión implica una modificación³⁰.

En la aprehensión de la realidad la nota es “propio” lo que es: aquí conviene el modo de quedar, es decir, lo que el sujeto presenta como “de suyo”, en esto consiste la *reidad*; esta es simple realidad, simple ser “de suyo”. La realidad es formalmente ser de suyo de lo sentido: es la formalidad de la realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad³¹.

Sobre el concepto de realidad habrá que anotar que:

En primer lugar: realidad es formalidad de lo inmediatamente presente. Se trata del modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión misma. Realidad es el modo mismo de quedar presente la nota, ante lo cual se afirma que: Es formalidad y compete a la cosa aprehendida por sí misma, realidad es el “de suyo”, es la cosa que por ser real está presente como real. Además, la formalidad es el modo de quedar en la aprehensión y es el modo de quedar “en propio”, de ser “de suyo”. Esta formalidad es la que lleva a la realidad más allá de la aprehensión³².

En segundo lugar: la realidad es formalidad del “de suyo”: No es la aprehensión de las cosas-sentido, sino que es una constelación de tal dimensión. La formalidad de reidad es formalidad del de suyo.

²⁸ En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente notó; es pura y simplemente lo presente en mi impresión.

²⁹ Cfr. *Ibid.* p. 44.

³⁰ Cfr. *Ibid.* p. 44.

³¹ Cfr. *Ibid.* p. 57.

³² Cfr. MUÑOZ ORTIZ Diego, *La esperanza humana como apertura a la trascendencia*, op. cit. p. 30.

En cuanto a la modificación de los momentos de la aprehensión (afección, alteridad y fuerza de imposición) hay que decir que, la modificación en el momento de afección: que en el animal es afección estimulática: ante el frío, el perro siente frío (estímulo relativo a una respuesta a calentarse). En el hombre, la afección desencadena un proceso sentiente de otro carácter: el hombre está frío, siente que está afectado en realidad, que está afectado realmente y lo aprehendido es una realidad estimulante, se trata de una afección real: se siente realmente frío³³.

En lo que corresponde a modificación en el momento de alteridad: aquí el contenido de alteridad –común con la aprehensión animal- es distinto por el modo de quedar en la impresión, ya que el contenido queda como algo “en propio”, es decir, me lleva a formar parte de la realidad aprehendida. Zubiri dice que: *“según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma”*³⁴.

Considerando la modificación en el momento de fuerza de imposición: si la realidad es ser “de suyo”, lo aprehendido se impone con la fuerza de la realidad: “la riqueza de la vida humana es riqueza de realidades”. Por ello, desde el pensamiento antropológico zubiriano, el acto de aprehensión sentiente humana como acto de aprehensión primordial de la realidad, nos lleva a ver cómo el hombre está prácticamente enraizado en la realidad. Nos ayuda también a constatar que la aprehensión sentiente de la realidad o la impresión de realidad, nos instala en lo real, a pesar de sus limitaciones. Por ello, la intelección sentiente (cuyo objeto es la realidad) es la actividad específica por la cual el hombre queda enraizado en la realidad.

El análisis del hecho de la intelección nos lleva a afirmar como categoría fundamental, en el pensamiento de Xavier Zubiri, la realidad, ésta como formalidad del “de suyo” es el objeto formal de la inteligencia sentiente, por ella el hombre queda arraigado en la realidad.

³³ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Inteligencia Sentiente (inteligencia y realidad)*, op. cit. pp. 60-61.

³⁴ Cfr. Ibid. pp. 62-63.

2.3. El hombre voluntad tendente

Para tratar acerca del problema de la libertad, es necesario hablar de la volición, como actividad del hombre por ello a continuación expondré el pensamiento de Zubiri al respecto.

2.3.1. Antecedentes sobre el problema de la voluntad y propuesta zubiriana

En lo que respecta al problema filosófico, la volición en cuanto fenómeno mental es un hecho que puede constatarse como actividad humana y que puede ser considerado bajo diversas perspectivas. Algunos consideran que la volición acontece en el hombre con el “yo quiero”, “soy yo quien quiero”. Al respecto Zubiri afirma que:

“Entonces parece que el problema de la voluntad es pura y simplemente ese carácter de independencia específica y radical que tiene el hombre en el universo, en virtud del cual, él, como realidad personal, es quien en buena medida decide de sus actos y de su situación en el universo. Ahora bien, a poco se piense, esto es imposible. Éste no es el problema de la voluntad. (...) La voluntad concierne a algo de lo que es el hombre. No concierne al carácter de independencia subsistencial que tiene el hombre en cuanto persona”³⁵.

Podemos considerar el problema de la voluntad también desde la óptica escolástica, la cual nos ofrece otra salida para este problema. Se diría que toda facultad se especifica por su objeto. ¿Cuál es el objeto del acto de la voluntad? Se diría que: las cosas en tanto que son buenas, en tanto que bien. Parece entonces evidentemente, que el problema de la voluntad estaría formalmente inscrito en el carácter de su objeto. Volición sería aquí el acto que recae sobre la realidad en tanto que es buena. Lo que ocurre aquí es que el modo de plantearse el problema es insuficiente, ya que aunque el objeto formal de la voluntad fuese un acto sobre lo bueno, quedaría siempre el problema de en que consiste lo específico del acto de

³⁵ ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Ed. Alianza, Madrid, 1993, pp. 22-23.

volición con que quiero o rechazo lo bueno, ya que el bien también puede ser objeto de pura inteligencia, y esto no sería un problema de la voluntad³⁶.

En nuestros días, hay algunas consideraciones procedentes de la filosofía analítica y de algunas corrientes de la psicología, como el conductismo, que describen la acción voluntaria como un hecho dado en la manifestación de la vida humana. En cuanto a la filosofía analítica hablar de actos voluntarios y libres es muestra de un error categorial, una confusión debida al mito de Descartes, al dualismo siempre influyente y a la teoría del fantasma de la máquina. Según esta corriente, no hay más voluntad que las voliciones y estas no son sino otra manera de hablar de la conducta humana observable³⁷.

En el caso del conductismo Skinner explica que tanto la voluntad, la voluntariedad y la libertad como fenómenos de conducta son procesos sometidos a condicionamiento operante. Para la psicología en general, la voluntad es la capacidad humana de determinarse a obrar por razones y motivaciones de tipo interno³⁸.

Respecto al problema de la libertad, Zubiri lo plantea diciendo: “Nos preguntamos, entonces por la cualidad suprema que en una u otra forma atribuimos todos los actos de volición, a saber, el ser actos libres, actos de libertad”³⁹. Es decir, nos preguntamos por la libertad, porque todos tenemos una conciencia más o menos clara de la vivencia de unos actos que llamamos libres. Ante esto la posición del hombre puede ser muy distinta, ya que puede negar o matizar su libertad, pero para hacer esto debe saber lo que niega, afirma o matiza y a esto le llamamos libertad, pero, ¿de dónde saca el hombre su idea de libertad? Naturalmente de los actos en que tiene una vivencia real o ilusoria de lo que es un acto libre.

La propuesta que Zubiri presenta en sus escritos referentes a la volición (*Acerca de la voluntad, El problema del mal, Reflexiones filosóficas sobre lo estético, El hombre y Dios, Sobre el hombre*) parte del hecho dado en las acciones, en este caso volitivas, para llegar a las estructuras humanas. Y así va de la fenomenología a la metafísica,

³⁶ Ibid. pp. 23-24.

³⁷ DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Antropología Bio-Psíquica de B.F. Skinner: en Nuevas antropologías del siglo XX*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 15-37.

³⁸ Cfr. MUÑOZ ORTIZ Diego, *La esperanza humana como apertura a la trascendencia*, op. cit. pp. 47-48.

³⁹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 85.

este análisis se despliega en tres momentos: primero, la volición concreta en sí misma; segundo el acto volitivo y la realidad; tercero, la acción libre.

2.3.1.1. La volición concreta en sí misma

La volición implica tres aspectos: primero, la voluntad como apetito superior o tendencia, donde la voluntad es esencialmente apetente. Segundo, la volición consiste en determinación pues el hombre tiene que resolver y decidir entre diferentes alternativas que se le ofrecen, en atención a su preferencia elige una, es decir, se determina por una. Tercero, la volición como actividad complaciente y fuente con que el hombre se abre a lo determinado: en este aspecto la volición consiste en amar lo elegido. Estos aspectos funcionan unidos intrínsecamente constituyendo la volición⁴⁰.

El acto de la volición según Zubiri, debemos considerarlo dentro de la capacidad humana de querer; entendido como una unidad tendencial humana, es decir, en el que el hombre tiende hacia algo por naturaleza.

El análisis sobre el acto de la volición que presenta Zubiri, consta de ocho momentos, a saber:

Un primer momento, lo constituye la estructura pática, que es la capacidad para movilizarse a querer. En segundo lugar está el momento de alerta, en el que el hombre atiende mirando de conjunto sobre qué debe querer. Seguido por el momento de preferencia: en el que el hombre depona su preferencia sobre lo que va a querer. Para después en el momento de espectancia, que se distingue por la expectación de lo accesible o inaccesible según la preferencia. Para luego dar paso al momento de urgencia, momento que se caracteriza porque, en él se lleva a cabo la elección de lo accesible. Le sigue el momento de arrojo en el que una vez elegido lo accesible, hay que ponerse a ello. Para después en el momento de firmeza donde una vez conseguido lo que se quiere, se mantiene la convicción firme en aquello que se quiere.

⁴⁰ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 142.

Para concluir con el momento de fruición o complacencia en el que se llega al gozo por la realización de lo querido⁴¹.

El acto volitivo consiste en la unidad intrínseca de estos momentos en los que transcurre la acción de querer. Así, el hombre que ejecuta un acto volitivo, es decir, una volición, se encuentra de una manera u otra, en una forma distinta a como se encontraba antes de ejecutarla. Por esto decimos que la volición en cuanto acción humana implica un cambio de estado en el hombre: de no querer a querer⁴².

2.3.1.2. El acto volitivo y la realidad

La volición en tanto actividad humana tiene que ver con la realidad, es un modo de estar en la realidad. Esto nos lleva a preguntarnos ¿qué es lo que se quiere? Su objeto formalmente hablando, es la realidad; a lo que Zubiri dice:

“El término formal es la realidad, pero la realidad en tanto que condición fundante de posibilidades. Y lo que el hombre formalmente elige son las posibilidades reales, las que la cosa realmente ofrece, sea porque el hombre se las encuentre, sea porque el hombre forja, sobre las posibilidades de la cosa, las posibilidades que ella le puede ofrecer”⁴³.

Atendiendo al sistema de posibilidades que nos da el proyecto fundado en la realidad, lo que se quiere en una volición son determinadas posibilidades. El concepto de posibilidad es la unidad radical de los fines y de los medios, desde el punto de vista de las acciones del hombre.

En un sentido estricto, las posibilidades son exclusivas del ser humano en la situación que se encuentre. Las posibilidades no las tiene más que el hombre, porque está metido en la realidad en cuanto tal. Las posibilidades con que el hombre va

⁴¹ Cfr. *Ibid.* p. 147-148.

⁴² Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 64.

⁴³ *Ibid.* p. 268.

construyendo su vida, se las va apropiando libremente. Esto nos lleva a tratar las acciones libres y por ende el tema de la libertad⁴⁴.

2.3.1.3. La acción libre

¿Cómo se quiere? Hay que considerar que toda libertad es un acto de apropiación. Aquello que constituye formalmente el acto de volición, es el apropiarse posibilidades. Ese apropiarse posibilidades presenta varios aspectos: primeramente el tomarse a sí mismo como realidad, es decir, el aceptarse a sí mismo tal como se es; no se puede proyectar en el vacío. En segundo lugar, sobre eso que uno acepta que es, y sobre las cosas que tiene a su alcance, el hombre proyecta lo que puede hacer y la figura que va a darse con su acto. En tercer lugar, tiene que contar con una mínima seguridad de que estas posibilidades van a ser accesibles y con ellas dar una consistencia mayor o menor a su propia persona; es decir, el tener una resistencia mayor o menor para el éxito o el fracaso⁴⁵.

La acción volitiva en cuanto libre, implica una naturalización y una potencialización. Cuando Zubiri habla de de la naturalización de la libertad quiere defender que el hombre ejecuta unos actos de libertad sobre una situación –en una situación- que está creada impulsado por las tendencias. El hombre a lo largo de su vida, ha ido en una o en otra forma naturalizando sus diversos actos de libertad, y lo que en un momento determinado le crea inconclusión y la situación concreta y la figura concreta de su situación libre, queda integrado por muchos actos de libertad que anteriormente el hombre ha ejecutado⁴⁶.

La libertad es algo que se va incorporando en la persona (en su personalidad), al grado que se puede hablar de una libertad incorporada y una libertad comprometida⁴⁷. La volición como actividad específicamente humana, expresa el querer libre.

⁴⁴ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, op. cit. p. 144.

⁴⁵ Cfr. Ibid. pp. 145-146.

⁴⁶ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 97.

⁴⁷ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, op. cit. p. 151.

Como podemos ver, la propuesta zubiriana conlleva una vuelta desde el hombre, es decir, fenomenológicamente en qué consiste el acto de querer, del querer libre, en orden a recuperar lo humano de la vida y en concreto, la volición humana.

3. LA LIBERTAD

En el capítulo anterior se han presentado algunos aspectos acerca de la voluntad y la volición como una potencia volente, y en ese acto de voluntad como acto de la capacidad de querer. Ahora bien, en este apartado trataremos de ver cuál es la cualidad suprema que en una u otra forma atribuimos a todos los actos de la volición, a saber, el ser actos libres, actos de libertad. Todos tenemos una vivencia más o menos exacta o inexacta de libertad y ahora nos preguntamos en qué consiste, desde el punto de vista de estas vivencias, lo que se llama ser libre.

3.1. Algunas ideas usuales acerca de la libertad

¿Qué es pues ser libre? Esta es una pregunta a la que todas las grandes filosofías han tratado de dar una respuesta de una forma o de otra. Por ello, para poder incursionar en este problema, es necesario ver algunas de las respuestas clásicas que se han dado a esta pregunta.

3.1.1. Definición etimológica

Iniciamos diciendo que en sí misma la palabra libertad proviene del vocablo latino *libertas*, que expresa la condición del hombre que es *liber*, (libre), (no esclavo). Este es un término susceptible de diversos sentidos, dependiendo del ámbito en el que se aplica, significa en general, capacidad de actuar según la propia decisión. Según el ámbito en donde se ejerce la decisión, puede hablarse de diversas clases de libertad⁴⁸.

La libertad sociológica, que es el sentido originario de libertad, se refiere, en la antigüedad griega y romana, a que el individuo no se halla en la condición de esclavo, mientras que, en la actualidad alude a la autonomía de que goza el individuo frente a la sociedad, y se refiere a la libertad política o civil, garantizada por los derechos y

⁴⁸ Cfr. BLÁZQUEZ Feliciano, *Libertad en Diccionario de las Ciencias Humanas*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1997, pp. 281-283.

libertades que amparan al ciudadano en las sociedades democráticas. La libertad psicológica es, normalmente, la capacidad que posee el individuo, “dueño de sí mismo”, de no sentirse obligado a actuar a instancias de la motivación más fuerte. La libertad moral es la capacidad del hombre de decidirse a actuar de acuerdo con la razón, sin dejarse dominar por los impulsos y las inclinaciones espontáneas de la sensibilidad. Tanto la libertad psicológica como la moral pueden reducirse simplemente a la libertad de la voluntad, que puede definirse como la facultad de decidirse por una determinada conducta mejor que por otra igualmente posible, o simplemente, como la capacidad de autodeterminarse o escoger el motivo por el que uno se decide a obrar de una u otra manera, o a no obrar. Ésta es la libertad que la tradición llama *liberum arbitrium*, o libre albedrío, (libertad de elección), o libertad de decisión. La idea de libertad moral no añade a este concepto más que la libre aceptación de los valores morales como motivos suficientes para obrar⁴⁹.

3.1.2. Diversas interpretaciones de libertad en la historia

A través de la historia de la filosofía se ha intentado dar respuesta a las interrogantes sobre la libertad, dichas posturas han ido cambiando de acuerdo a la época, como a continuación lo presento:

3.1.2.1. Concepto de libertad en la antigüedad

Históricamente, la libertad en el mundo griego y romano es la condición en que se halla el hombre libre, (*eleuthros o liber*), y se caracteriza por la autonomía y autarquía, o autosuficiencia, del Estado a que pertenece y de las que participa. El cristianismo añade al sentido primario de libertad sociológica 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 -y conflictiva- de la voluntad de Dios, omnipotente, y de la cooperación y decisión humanas. En este proceso creciente de interiorización de

⁴⁹ Cfr. AA.VV, *Libertad en Diccionario de ciencias de la educación*, Ed. Santillana, México, 1983, pp. 868-869.

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 naturaleza⁵⁰.

3.1.2.2. Concepto de libertad en el pensamiento escolástico

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* (libro III), 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”⁵¹.

3.1.2.3. Concepto de libertad en el pensamiento moderno

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 (*la res*

⁵⁰ Cfr. CORTÉS MORATÓ Jordi y MARTÍNEZ RIU Antoni, *Libertad en Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Ed. Herder, Barcelona, 1998.

⁵¹ Cfr. AA.VV, *Libertad en Gran enciclopedia Rialp XIV*, Ed. Rialp, Madrid, 1987, p. 317.

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 naturaleza. 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. 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 kantianas. Afirma que 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 práctica⁵².

3.1.2.4. Concepto de libertad en el pensamiento contemporáneo

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 en la proclamación y defensa de los derechos del hombre y del ciudadano, afirmadas por las constituciones de algunas naciones (EE.UU. Francia) o por la Asamblea de las Naciones Unidas (1948)⁵³.

Este breve resumen histórico basta para observar que, para el análisis de la noción de libertad, se adoptan a lo largo de la historia 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 social, en su sentido más amplio; la que habla de libertad de la voluntad, y

⁵² Cfr. *Ibid.* p. 318.

⁵³ Cfr. *Ibid.* p. 318-319.

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 que afirma “el hombre está condenado a ser libre (Sartre)”, mientras que la historia de la libertad exterior del hombre, como cuestión social, surge con Hobbes y la tradición empirista, y llega hasta los actuales autores denominados compatibilistas. En medio de esta historia de la libertad, 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 es”⁵⁴.

3.2. Libertad de

Quien dice libertad, dice libertad de algo: el hombre está libre de algo. Este es un primer punto de vista, del cual podemos partir para obtener las distintas ideas de libertad. ¿Libre de qué?

Como anteriormente explicamos, la filosofía clásica ha entendido que la libertad de la que aquí hablamos se trata de la libertad interior, (libertad interna). Ya que el hombre está constituido por un sistema de apetitos, inferiores unos, racionales otros, por lo que se encuentra instalado en el segundo sistema, es decir, el de los apetitos superiores, en una condición que es condición de libertad. Dichos apetitos, se hayan regulados por el apetito de la libertad que tiende hacia el bien en general. Apetito por el cual se encuentra en una situación de libertad; entendiendo el término de libertad como, el no estar dominado el acto de voluntad por lo otro, es decir, por las tendencias o los apetitos inferiores. A lo que podemos presentar algunas objeciones ya que el problema de la libertad va más allá de lo que permitan los apetitos inferiores⁵⁵.

Ahora bien en cuanto al punto de vista de la filosofía moderna, concretamente en aquel modo de concebir la libertad en virtud de la cual el hombre, víctima de las situaciones que le va produciendo la realidad, indeciso y flotando sobre sí mismo va

⁵⁴ Cfr. Ibid. p. 321.

⁵⁵ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 88.

abriéndose camino hacia una acción determinada a fuerza de reconcretarse en sí mismo. Haciendo una especie de tanteo sobre las posibilidades finales. Este proceso lleva al hombre a un punto tal en que se embarca en una acción que no es distinta de mí mismo, sino que soy yo mismo en marcha: esto sería la libertad desde el punto de vista de Bergson. Pero, ¿será esto Libertad?

La limitación que presentan estos dos modos de concebir la libertad, está en que no dan una concepción unitaria del acto libre, de aquello de que se es libre. Aunque hay que reconocer que tuvieron el gran acierto de situar el problema de la libertad en la realidad de uno mismo⁵⁶.

3.3. Libertad para

Libertad no es solamente ser libre de; es también ser libre para algo. Esto lleva a preguntarse uno: el hombre es libre, ¿para qué? A esta pregunta podemos dar varias respuestas. Al fin y al cabo, el hombre es una realidad que es y es libre para lo que debe ser.

La tesis de Kant fue esta: el hombre es libre para el deber ser. Pero, entonces, ¿qué es ésta libertad? Para Kant todo apetito incluso el más racional, pertenecería a lo puramente natural a lo que el hombre es real y efectivamente. Por encima de esto sólo queda la pura moral, la cual para Kant consiste únicamente en cumplir los deberes por el deber mismo. Entonces la voluntad no es el carácter de un acto mío, sino de lo que llamaremos voluntad objetiva. El deber se impone por sí mismo y en ese momento de por sí mismo ahí está, justamente la libertad⁵⁷.

Por otra parte, Kant afirma que el sujeto de la libertad es el mismo que el sujeto de la naturaleza. Dicho en términos kantianos, que el sujeto, en tanto que regulado por las leyes empíricas en el tiempo y en el espacio, es el mismo que el sujeto que se determina a sí mismo por una voluntad objetiva. Estas dos cosas se compaginan y descompaginan y compaginan la realidad como fenómeno y como una cosa en sí: no lo podemos saber. En definitiva, esto es renunciar a la intelección.

⁵⁶ Cfr. Ibid. pp. 88-89.

⁵⁷ Cfr. Ibid. pp. 89-90.

Puede entenderse que la “libertad para” es la libertad en cierto modo, para ser sí mismo en un sentido muy concreto: para que la realidad de uno realice aquello que ha concebido que va a ser el término de su realización. Este es el punto de vista de Hegel: libertad es la autodeterminación del concepto, en el que la realidad es el espíritu absoluto que abarca todo. Lo que uno se pregunta es, si esta libertad que Hegel propone es o no realmente libertad, porque es una libertad monástica. No hay más *monas* que el espíritu absoluto⁵⁸.

Uno puede pensar también que la libertad consiste en liberarse ¿de qué? De toda realidad o de todo ente. Pero ¿para qué? Para moverse pura y simplemente en el ser. Así lo pensaba Heidegger. Libertad de todo ente para el ser.

En el problema de la “libertad para” nos encontramos en una situación inversa a la que nos encontrábamos en la “libertad de”. La libertad para a última hora revierte sobre una libertad de. En la cual la libertad de, no es necesariamente libertad de otro orden, sino que puede ser y es, simplemente, libertad de otro modo de ser. Con lo que nos encontramos, primero con una libertad de; segundo, con una libertad para. Pero como el de y el para no son modos de ser, no nos encontramos con una libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre. Por lo tanto, no es sólo una libertad de y libertad para, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto. Ante lo cual nos preguntamos ¿en qué consiste la estructura de ese acto?⁵⁹

3.4. Estructura del acto de libertad

En este apartado hemos de responder tres cuestiones fundamentales: primero, ¿en qué consiste en sí mismo el acto libre? en segundo lugar ¿en qué consiste la unidad del hombre en el acto libre (libertad como liberación)? y en tercer lugar, ¿en qué consiste la ejecución del acto libre?

⁵⁸ Cfr. Ibid. p. 91.

⁵⁹ Cfr. Ibid. p. 92.

3.4.1. ¿En qué consiste entitativamente el acto libre?

Para responder a esta pregunta, es necesario primero recordar que el hombre, se encuentra sobrepuesto a tenerse que hacer cargo de la realidad; sobre puesto y antepuesto a sí mismo, donde esta sobre posición no significa una reduplicación de realidades sino pura y simplemente, dos modos de ser yo. Un acto libre cualquiera que sea tiene este doble modo de ser. Tiene realidad efectiva, pero también tiene carácter en virtud de lo deseado. *“Por un lado tiene innegablemente realidad efectiva, como la que tiene este vaso de agua o esta carpeta. Pero en segundo lugar, tiene este carácter en virtud del cual decimos que yo he querido beber este vaso de agua o palpar esta carpeta”*⁶⁰.

El acto al que aquí se refiere Zubiri no es al acto mismo de querer tomar el vaso de agua o palpar la carpeta, sino a la propia decisión, ya que si hablamos de la libertad de beber este vaso de agua, si nos fijamos en el vaso de agua, la libertad ya ha pasado. Aquí se trata de la propia decisión antes de tomar el vaso de agua. De esto es de lo que se trata, del acto de decidirme a querer. De este acto se dice que tiene entitativamente una realidad física que por un lado, consiste en ser lo que es; pero de otro lado, en la medida en que hay libertad, decimos que este acto tiene una dimensión de realidad querida. Sido y querido es el dualismo entre lo que el hombre intenta y lo que el hombre es, de aquí todas las dificultades de ser dueño de sí mismo, de hacer de sí mismo lo que el hombre quiere. Ser sido y querido significan simples modos de ser.

El acto que realmente es, tiene una realidad física que consiste en ser un acto del cual el hombre es dueño, ya que sobrepuesto a sí mismo, ha depuesto su fruición volente. Y en el momento terminal de su fruición volente es en lo que consiste el dominio del acto. *“Es una estructura en virtud de la cual el acto tiene un punto de partida, un término a quo, que soy yo; y un término ad quem, que soy yo mismo, que soy dueño de mí”*⁶¹.

⁶⁰ Ibid. pp. 93.

⁶¹ Ibid. p. 94.

Si en lugar de considerar esta estructura desde el punto de vista del punto de partida y el punto de llegada, la considero desde el punto de vista del modo de ser, podemos decir que el modo de ser de esta identidad activa y no meramente formal en que el dominio consiste, justo eso es la libertad. La libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal tomado efectivamente y en acto.

“Si tomamos el punto de partida y el punto de llegada, yo soy dueño físicamente de mí mismo, pero si pregunto por la unidad de la dominación, justo eso es la libertad, la libertad en acto. Es el acontecer de la realidad en esa forma conyunta y disyunta que constituye precisamente el dominio. La unidad intrínseca de una realidad conyunta y disyunta. Es justamente en acto el carácter de libertad. El modo de ser de esa realidad es el carácter de libertad”⁶².

En tanto a la relación existente entre ese carácter con ese acto es donde Zubiri afirma que no hay actos de libertad, ya que la libertad no es una potencia sino un carácter modal del acto. Por tanto, la libertad nunca será una potencia que se ejecuta en actos. Análogamente, la libertad es el carácter modal de los actos y en todo caso, de una potencia en orden a esos actos. *“La libertad es algo que se expresa en un adverbio en mente: se actúa libremente. No es algo que se expresa con el nombre sustantivo de una facultad”*⁶³.

Ante lo anterior podemos decir que el acto libre, es 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 intrínseco⁶⁴.

⁶² Ibid. p. 95.

⁶³ Ibid. p. 96.

⁶⁴ Nota de Zubiri: Ahora vemos la articulación de voluntad y libertad. Todo acto voluntario es libre, pero la libertad no es la razón formal de la voluntad sino una consecuencia modal de ésta. La volición es amor fuente de lo real como lo real. Por esto es un acto activo. Y por ser un acto activo tiene ese modo de ser propio que es la libertad.

3.4.2. La libertad como liberación

Antes de continuar tal vez deberíamos preguntarnos, al igual que se ha hecho la filosofía clásica ¿cuál es la *radix libertatis*? A esta cuestión la filosofía clásica a respondido de una manera clara y temática al afirmar: *Radix libertatis est voluntas sicut subjectum: sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas (libere) potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*⁶⁵. Precisamente puede tener distintas concepciones del bien, porque el intelecto no entiende más que el ser en general y la voluntad se mueve sólo hacia el bien en general.

Ante este concepto santo Tomás de Aquino, quien es autor de esta definición clásica de libertad, solamente usa dos conceptos: raíz, como sujeto formal y raíz como causa determinante, dejando de lado un tercer sentido: como aquello que me lleva a salir de mí. Esto no es del intelecto ni de la voluntad sino que es previo. Es justamente toda la estructura apetente e intrínseca a la voluntad, por eso se habla de voluntad tendente. La tendencia es la que por su propio juego interno lleva al hombre a tener que estar en esa situación de volición y libertad. Raíz en este sentido será aquello que me lleva necesariamente, desde mí mismo, a sobreponerme y a tener que ser libre, no solamente a poder serlo.

Ahora bien ¿es verdad que estamos libres de nuestras tendencias para querer el bien en general? En realidad el hombre se haya sobrepuesto a sí mismo, ¿para qué? Para poder continuar existiendo. Aquello que constituye el término último de su volición, y el medio en que todas las cosas son queridas, es la propia realidad. No es el bien en general, sino el bien plenario del hombre, que es cosa distinta. El hombre quiere su propio bien y con esto cuando se habla de realizarse a sí mismo, esos dos momentos de realidad sida y realidad querida significan la unidad y dualidad que va envuelta en el sí mismo. Esta es primaria y radicalmente libertad para sí mismo.

La conyunción y disyunción que hay en el ser humano es justamente la que existe en el ser y el tener que ser para sí mismo. En esa reversión de la naturaleza

⁶⁵ "La raíz de la libertad está en la voluntad como en su sujeto, pero como su causa es el intelecto, porque la voluntad puede ser llevada a distintas voliciones, precisamente porque el intelecto puede tener distintas concepciones del bien".

sobre sí misma, en aquello que por el juego mismo de la naturaleza y de sus potencias 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 mismo⁶⁶.

3.4.3. ¿En qué consiste la ejecución del acto libre?

Si el carácter del acto libre, es sólo juego de tendencias, nos preguntamos, ¿Cómo se puede ser libre para sí mismo? Ser dominante de sí mismo, es el carácter de un acto cuyo modo de ser es la libertad. Este acto como acto ejecutado por una potencia física y no simplemente como un juego de tendencias, se encuentra determinado por diversos caracteres entre ellos tres de los cuales hablaremos:

Primero, si el hombre es libre para sí es porque las tendencias son inconclusas, esto quiere decir que la potencia que va a entrar en juego, que es la voluntad, se encuentra en una u otra medida indeterminada⁶⁷. Desde este punto de vista, la indeterminación es la primera condición de la potencia volente en orden a su acto. Es decir, la voluntad aunque ya estén dadas las condiciones para realizar un acto, puede o no hacerlo u hacerlo de otra forma, ya que no tiene determinación alguna que lo induzca a ello.

Segundo, la indeterminación como anteriormente dijimos, es la primera condición de la potencia volente en orden a su acto, esa determinación al acto, consiste en una autodeterminación, autodeterminación que consiste en ser libertad para sí. El hombre queda antepuesto y sobrepuesto a sobre sí mismo, en orden a la ejecución de un hombre libre, como posibilidad primera y radical de su propia realización en cada una de las situaciones a las que se enfrenta en la realidad. La autodeterminación es esencial y constitutivamente frucción, la frucción es esencial y constitutivamente libre, en tanto que es frucción.

⁶⁶ Cfr. Ibid. pp. 97-102.

⁶⁷ Por "indeterminación" podemos entender lo que decía Molina: aquella cualidad en virtud de la cual, puestas todas las condiciones requeridas para obrar, la voluntad puede o no hacerlo, obrar en este sentido u otro.

Tercero, el hombre cuando se encuentra metido en una situación, se ve sobrepuesto a sí mismo para resolver la situación. Por esta elemental operación se convierte en posibilidad de sí mismo. Es ahí donde palpa su real indigencia, es decir, necesita de las demás cosas. Pero precisamente es aquí donde radica la libertad con que las quiere en la indeterminación. El hombre ejerce una causalidad en la línea de poder ser y tener, de ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es. En esto consiste el hacerse hombre. El hombre se hace a sí mismo simplemente en el sentido de que el hombre determina su personalidad, metido en una situación en la cual se halla sobrepuesto a sí mismo y en la que todas las demás cosas le parecen queribles o no. En el hombre el dominio sobre sí mismo constituye el acontecer de la libertad⁶⁸.

En la volición primaria y radical en que el hombre, abierto a sí mismo en éxtasis, tiene libertad para sí mismo y se quiere a sí mismo, en realidad lo que hace es quererse a sí mismo como posibilidad de sí mismo. Esto es apoderarse de sí mismo, es donde, este estar apoderado de Sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, por consiguiente, indeterminado frente a los demás eso es ser libre: en eso consiste esencial y formalmente el ente libre⁶⁹.

La libertad no es una especie de ente de razón, que se tiene o no, y que en definitiva si se tiene, pero, ¿la tienen todos los hombres por igual? No, no todas las personas, tienen la capacidad de ser libres, esto lo trataremos en el siguiente apartado.

3.5. Capacidad de ser libres

En toda volición, el hombre se encuentra sobre sí mismo. Y en ese sobre sí mismo está el momento radical de la dominación de sí mismo, cuyo acontecer es como modo de ser, el carácter formal de la libertad. En esa libertad entran el juego, el mismo juego de las tendencias humanas. Ya que si las tendencias no fueran lo que son y como son, el hombre no estaría jamás en situación de libertad. Es en este momento, cuando la libertad entra en juego precisamente por el juego de las tendencias, esto se

⁶⁸ Cfr. Ibid. pp. 103-112.

⁶⁹ Cfr. Ibid. p. 113.

expresa en cuatro conceptos fundamentales que según la visión de Zubiri, al unirse intrínsecamente, constituyen la figura concreta de la libertad.

3.5.1. Perfil de la libertad

Primeramente está lo que nuestro autor denomina el perfil de la libertad, en el cual tienen lugar importante las tendencias que pertenecen –como antes dijimos– intrínsecamente a la voluntad. Por lo que se dice que la voluntad humana es tendente. Dichas tendencias no son desgracias que influyen sobre la voluntad, sino que las tendencias se pueden considerar atenuantes ante el imperante que es la voluntad. Se dice que son intrínsecas a la libertad en tanto que forzan al hombre a tener que ejecutar un acto de volición libre⁷⁰.

Las tendencias, en cierto modo, empujan al hombre sobre sí mismo, en virtud de su inconclusión; es un medio este de independencia del medio y de control sobre él. Zubiri, considera que la libertad no es un vacío. La libertad funciona como carácter de volición, ante todo y sobre todo para resolver los problemas concretos que las tendencias plantean al hombre. Esto es lo que constituye a cada momento el perfil de la libertad del acto.

Pero ¿en qué está el hombre inconcluso? O ¿cómo está inconcluso? Veamos la indeterminación efectiva de la volición, que constituye el aspecto negativo de la libertad, no consiste en un equilibrio de tendencias ya que las tendencias en el hombre están sumamente desequilibradas. Unas veces porque unas son superiores a otras y porque el hombre nace con un desorden constitutivo de tendencias. Por ello, la indeterminación no significa equilibrio sino inconclusión en orden a cuál sea el acto que uno va a realizar. Esta forma de cómo el hombre está inconcluso matiza el perfil de la libertad.

¿Cómo va a ser el mismo 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 perfil de la libertad de unos hombres ricos en tendencias naturales, y el de estos hombres que parecen acartonados, de esos

⁷⁰ Cfr. Ibid. pp. 121-122.

hombres que parece que les da todo lo mismo, que son la apatía ambulante?⁷¹

La inconclusión presente en el hombre no es la misma en todas las situaciones, resulta muy variada y diversa en cada una de ellas, de ahí que la intervención de las tendencias constitutivas de una psicología profunda es decisiva en el perfil de la libertad. Esta psicología profunda no es en todo caso una especie de pasado que el hombre tiene a sus espaldas, desde sus dimensiones radicalmente vegetativas, el hombre va conformando la figura de su ánimo, su forma *mentis* su figura *animae*. La forma de la psicología vegetativa no consiste en que el ánimo da vida al cuerpo, sino en que el cuerpo vaya conformando y configurando el ánimo en sí misma. De ahí depende el que según hayan sido los problemas para formar el ánimo por el cuerpo, así será la raíz de una psicología profunda, cuyas complicaciones a lo largo de la vida constituyen justamente el desarrollo de las tendencias, que inconclusas determinarán al hombre en su perfil de libertad. De ahí que la formación tendencial deforma intrínsecamente a la volición y a la libertad. No es que no haya libertad, pero si esa libertad queda intrínsecamente deformada y viciada, porque en estas condiciones el hombre está sobre sí, pero de un modo anómalo y anormal. Dicha deformación de la libertad no es una predeterminación extravoluntaria, sino que es voluntaria. Por esto, es perfil que la situación tiene y que la libertad tiene en cada situación, es el primer momento o primer carácter de la figura concreta de la libertad⁷².

3.5.2. El área de la libertad

Dentro de un perfil determinado, la libertad puede tener una extensión distinta. A esto es a lo que llamamos área de la libertad. No todas las libertades, en todos los hombres, tienen la misma área.

En primer lugar no la tienen en extensión. El hombre se imagina que la libertad es una especie de *tabula rasa*, como decía Aristóteles del intelecto y que la voluntad puede querer todo lo que se le ponga enfrente. Y aquello entre lo que la voluntad

⁷¹ Ibid. p.123.

⁷² Cfr. Ibid. p. 124.

tendría que elegir sería todo lo que tiene una razón de entidad, con lo cual en principio, el elenco de objetos entre los que la voluntad debe decidir sería infinito, esto es imposible, ya que precisamente la condición esencial en el caso del hombre para que pueda haber una elección que sea libre, es justamente la finitud del elenco entre las cosas que tiene que elegir. Dicha finitud no sólo debe ser en cuestión de número sino de calidad, ya que por esto se decidirá por uno y excluirá a otro. Cada término excluye a otro, esta exclusión de un término por otro que, como quiera que sea, constituye el carácter finito del área de la libertad en extensión.

Esta área es más finita aún en profundidad. Precisamente porque la libertad no está montada sobre sí misma, presupone un régimen de estabilización pre-libre, sin el cual la propia vida no podría existir. La vida está montada sobre un régimen de estabilidad anterior, sobre el cual el hombre no puede intervenir, por lo menos directamente. Puede intervenir libremente pero sólo de modo indirecto. Este es uno de los puntos en que, desde el punto de vista de la historia, se amenaza pavorosamente su horizonte histórico. Esta intervención del hombre, va a conseguir una estabilidad sobre el hombre, definiendo y constituyendo el área sobre al que está montada. Es ahí donde aparece otro problema de la libertad: voluntades intrínsecamente deformadas, no sólo por el perfil malo que poseen, sino por la estructura anómala de esa estabilidad sobre la cual la propia libertad va a jugar. La libertad de una manera problemática pero innegable, puede ir interviniendo en profundidad en las tendencias que efectivamente emergen de la psique profunda de cada cual y puede ir a fuerza de voluntad reformando su psicología profunda⁷³.

3.5.3. El nivel de libertad

Hemos dicho que el hombre, para el ejercicio de su libertad, está sobrepuesto a sí mismo, antepuesto a sí y esta especie de proyección en que las tendencias sitúan al hombre encima de sí mismo, por su intrínseca inconclusión y con amplitud diferente. Esta propulsión tendencial por la que la libertad nace en el orden de los actos; puede

⁷³ Cfr. Ibid. pp. 125-126.

tener distinto alcance. Es decir, el hombre puede estar proyectado sobre sí mismo a distintos niveles. No está proyectado sobre sí mismo de una manera puramente abstracta, ni está volcado sobre sí mismo de una manera abstracta, sino que lo está de una manera concreta, siempre por y en vistas a algo. Según sean estas vistas, así es también el distinto nivel con que el hombre está proyectado sobre sí mismo. Este concepto de nivel es esencial para la inteligencia del carácter concreto de la libertad⁷⁴.

3.5.4. Los grados de libertad

Con un perfil determinado, un área determinada y un nivel determinado, la libertad puede tener grados distintos. El grado de libertad, reunidas las tres condiciones anteriores, es muy distinto, porque aún siendo verdad que la libertad no consiste en la ausencia de tendencias, sino que consiste formalmente en la inconexión necesaria entre el acto y aquello sobre lo que el acto recae. Sin embargo, la libertad como hemos dicho está encajonada por las tendencias que le han llevado a ser libre. Aquello que nos exige ser libres es justamente también aquello que en cierto modo limita nuestro grado de libertad.

El hombre no quiere libremente ante cosas indiferentes, el hombre decide siempre entre cosas convenientes⁷⁵, no entre cosas indiferentes.

Dicho lo anterior podemos decir que, la libertad tiene un perfil definido en una o en otra forma. Tiene una amplitud más o menos varia y un alcance distinto según los niveles y dentro de esos niveles tiene una mayor libertad de movimientos. La unidad intrínseca de esos cuatro conceptos de perfil (amplitud de área, alcance de nivel y grado de libertad) constituye la figura concreta de la libertad en cada caso. En cada caso concreto, el hombre tiene una responsabilidad definida en función de esos cuatro factores; tiene una figura de libertad constituida por esas cuatro dimensiones. Y es que en definitiva, la libertad es la auto posesión de sí mismo: por lo que el hombre será una realidad que está apoderada de sí misma. Y en el ejercicio de ese apoderamiento, está

⁷⁴ Cfr. Ibid. pp. 126-130.

⁷⁵ El racionalismo por boca de Leibniz identificó siempre lo conveniente con lo mejor, y elevó nada menos que a principio metafísico el principio de lo mejor, del que no excluyó ni a la propia divinidad.

intrínsecamente la fruición. Ahora bien, los matices de la fruición vienen definidos por los cuatro conceptos antes mencionados: fruiciones en distinto perfil, a distinta área, en distinto nivel y en distinto grado. Porque si la voluntad no fuera tendente, la estructura de la libertad sería radicalmente imposible. Esto no es una objeción contra la libertad, sino la definición intrínseca y positiva de la libertad⁷⁶.

⁷⁶ Cfr. Ibid. pp. 130-132.

4. DIFICULTADES QUE ORDINARIAMENTE SE OPONEN A LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD

En el capítulo anterior hemos expuesto lo que Zubiri entiende por libertad y la manera en que presenta al hombre como un ser capaz de ser libre, capaz de autodeterminarse y posesionarse de sí mismo. Ahora, en el presente capítulo, presentaré, desde el pensamiento del mismo autor, las dificultades que ordinariamente se presentan en torno a la libertad, las cuáles nos muestran que no todos los hombres están en capacidad de ser libres y que en cada caso particular dichas dificultades van nulificando esa libertad y van condicionando su existencia.

4.1. Dificultades entorno a la libertad

¿Cuáles son las dificultades que ordinariamente se oponen a la existencia de la libertad? Dificultades que conciernen no a la libertad como liberación, sino al ejercicio físico del acto de libertad, del acto liberador mismo como libremente ejecutado. Estas dificultades que se oponen a la existencia de la libertad son de distinto orden y las podemos clasificar en cuatro tipos:

Primero, una dificultad que afecta a la ininteligibilidad del acto libre. ¿Qué puede significar una autodeterminación? Esto es inentendible. Libertad es lo contrario de causalidad. ¿Qué puede ser un ente que esté libre de toda causalidad?

Segundo, el presunto acto libre, en el caso del hombre, nace o se produce por haber sopesado unos ciertos motivos, dificultades y procede del conflicto de los motivos. ¿Es realmente libre el hombre, ni tan siquiera en concreto, dado un juego de motivos que entran en conflicto?

Tercero, La voluntad no solamente tiene un momento de voluntariedad; tiene un momento tendencial. Las tendencias tienen una fuerza impelente. ¿Es verdad que la voluntad es libre, dado el conflicto o la confluencia de tendencias?

Cuarto, En definitiva nadie puede saber si es libre, porque ignora las causas de sus actos.

4.1.1. La libertad sería ininteligible

Porque ¿qué puede significar una realidad que esté libre de toda causalidad de toda causación? Después de ejecutado un acto, hay en el objeto sobre el que recaen todas las razones suficientes para que el acto haya sido un acto de volición de ese objeto. Lo cual quiere decir que, antes de ejecutado el acto, no después, el hombre se encuentra en una situación completamente distinta. El principio de razón suficiente ahí no entra en juego porque termina ahí. La libertad de elegir, elige entre diversas razones suficientes. Pero se convierte el principio de razón suficiente en otro principio, el principio de razón más suficiente⁷⁷.

4.1.2. El conflicto de los motivos

Tal vez se dirá que la voluntad no es ajena a unos motivos, y entre estos motivos hay unos que son mejores que otros. Más, la voluntad nunca es consecutiva al objeto querido, sino que, el carácter determinante del objeto es consecutivo a mi elección y a mi preferencia. La volición, no consiste en estar sometido a la razón del objeto, sino, en constituir el objeto como móvil en razón de un acto de volición. La función constituyente de la libertad es en ese punto decisiva, y se es tanto más causa cuanto se es más libre⁷⁸.

4.1.3. El conflicto de las tendencias

Respecto al conflicto de las tendencias tal vez se nos pueda decir que: esto no pasa de ser una respuesta dialéctica, porque como quiera que sea, la bondad objetiva de los motivos incide también en parte sobre la voluntad, no solamente como motivo sino como fuerza de moción, la fuerza motriz, esto es por el carácter de móvil que tienen las tendencias. En este grupo de dificultades, el conflicto no es de motivo sino de

⁷⁷ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 134.

⁷⁸ Cfr. Ibid. 135-136.

tendencias. ¿Será verdad que el acto de volición es libre, no será más bien resultado de unas tendencias? Tendencias innegables de distinto orden que atienden al carácter de las personas. Si uno no conociera bien el carácter de las personas, no hay duda ninguna que en general sus reacciones llamadas libres serían previsibles. Esto es indicio para pensar que la libertad nace de un juego de tendencias, y que no existe esa figura concreta de libertad de la que hemos hablado ya anteriormente. Pero, esto es falso ya que no todas tendencias juegan como fuerzas y además es irrealizable el dejarse llevar automáticamente. Lo que hacen las tendencias es justamente poner delante del hombre un objeto que le arrastra más o menos, pero que nunca le doblega, es decir, son pre-tensiones y mientras no acepte yo la pretensión, no decide mi voluntad, y así mi libertad no queda nunca abolida. No se puede dejar al hombre frente al libre juego de las tendencias, porque es la libertad la que en un cierto momento es la que da fuerza a la tendencia y convierte a la pretensión en decisión. No es cuestión de opiniones; es la necesidad real y física de mi psiqué; sin libertad no hay paso de pretensión a tensión ejecutiva.

El hombre no solamente nace con carácter, sino que va haciendo su carácter; tanto más difícil de hacer cuanto más se complica la vida. De ahí naturalmente, la responsabilidad con que el hombre carga con todo el pasado de su vida en la figura concreta de su libertad. En cuanto a las tendencias profundas al decir que dejan al hombre en una situación de inconclusión. No quiere decir que el hombre juegue arbitrariamente con esas tendencias. Lo que se quiere decir es que sin la intervención del hombre por mínima que sea, no hay ningún acto que quede concluso. Esta intervención es la parte de libertad que el hombre pone en su acto⁷⁹.

4.1.4. La ilusión de la libertad

Este es el cuarto tipo de dificultades: la ilusión de la libertad, que se caracteriza por estar determinada en definitiva por la ignorancia de las causas, acompañada del sentimiento de naturalidad con que el hombre ejecuta su acto. Se dice que si la aguja magnética de una brújula tuviera conciencia, creería que su acto de orientarse hacia el

⁷⁹ Cfr. Ibid. pp. 137-138.

polo magnético sería un acto libre, porque es un acto perfectamente natural. Si el animal tuviera conciencia, tendría una sensación interna de libertad. Ante todo debemos de distinguir la espontaneidad de un acto y su libertad. El acto espontáneo, es aquel que emana “desde sí mismo” Es lo que pasaría a la aguja: tendría conciencia de que en efecto, no hay violencia ninguna. Pero la libertad no consiste únicamente en no tener violencia, ni en determinarse a sí mismo, sino por sí mismo que es algo muy distinto.

Ahora bien, a nadie se le ocurrirá pensar que tienen la posibilidad de una ilusión de libertad si en una u otra forma, el hombre no tuviese cuando menos una posibilidad de ser libre. La ilusión de libertad reposa, en última instancia, en la libertad para la ilusión de sí misma.

El fondo que hay en estos cuatro grupos de argumentos es el supuesto, de que la libertad es un fenómeno psíquico. Esto no es verdad, la libertad no es un fenómeno psíquico confundible con la naturalidad o no naturalidad, resultado o no de tendencias y hasta de si requiere de juicios objetivos de valor. La libertad es un fenómeno modal, pero de carácter esencialmente intencional. La voluntad es tendente y en definitiva, la intencionalidad de los actos intelectivo ha sido una transportación al orden de la inteligencia, de la intencionalidad de la voluntad. Es ahí donde esta la libertad, una libertad que no es un mero fenómeno, sino un modo de intencionalidad que tiene dos dimensiones, primera: la dimensión de ejecutar actos libres, esto es, tomar iniciativas. Segunda: la dimensión por la que un acto libre es libre, porque es iniciador, porque no está iniciado por el objeto sobre el que recae.

El hombre no es iniciador, más que tomando una iniciativa. Y en la unidad intrínseca de esos dos momentos: el momento de iniciación y el momento de tomar la iniciativa, consiste otra de las dimensiones de la finitud de la volición humana. La volición humana tiene una dimensión de libertad, en virtud de la cual, el hombre es dueño de sí mismo, no solamente porque se lo permiten sus tendencias, sino justamente al revés, porque las tendencias le mandan a ello⁸⁰.

⁸⁰ Cfr. Ibid. pp. 138-142.

4.2. La libertad como problema

En este apartado pretendo ver si es que en realidad podemos ser libres en el sentido de que la libertad sea lograble tanto en su ejecución como en su incorporación a nuestra realidad. Incorporación que nos trae algunos problemas que a continuación presento.

4.2.1. La naturalización de la libertad

La libertad, como hemos dicho antes, no es el juego espontáneo de un conflicto de tendencias, ni tampoco un mero determinismo. Todo querer es querer realidad. La decisión no consiste en sacar una determinación de una indeterminación sino en ceñir una sobredeterminación a esta determinación concreta. Esta libertad tiene su figura y su carácter concreto inscrito y perfilado en y por lo deseable. Sin deseo no habría para el hombre ni volición, ni libertad. Recíprocamente, la decisión se incorpora físicamente al deseo, y de una mera decisión libre hace una tendencia vigente; es decir, se da un carácter tendencial a la propia decisión. Es la naturalización de la libertad. La libertad naturalizada es el compromiso de la libertad consigo misma por sus decisiones anteriores, y con su propia naturaleza, va convirtiendo sus decisiones en tendencias psicofísicas⁸¹.

Entonces, lo que nuestro autor llama naturalización de la libertad se trata de los actos de libertad que son ineficaces, y lo son no porque no se haya ejecutado el acto, sino porque ese acto no se ha convertido en disposición interna para la libertad. También aparece otro problema, la libertad surge ciertamente de unas tendencias, al optar por algunas de ellas y desechar otras. Estas otras tendencias que han sido rechazadas, no quedan hechas nada, sino que la libertad queda amenazada por ellas. Esta amenaza de la libertad por la naturaleza es la que los psicólogos han llamado represión.

⁸¹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, op. cit. pp. 606-607.

El hombre a lo largo de su vida va en una u otra forma naturalizando sus diversos actos de libertad, y lo que en un momento determinado le crea inconclusión, y la situación concreta de su situación libre, queda integrado por muchos actos libres que anteriormente ha ejecutado. La libertad en este caso no se encuentra amenazada por las tendencias, sino que se encuentra comprometida consigo misma: es la libertad comprometida⁸².

4.2.2. La potenciación de la libertad

La libertad, no es indiferente a los actos que ejecuta y el ejercicio de la libertad tiene un sentido positivo. Pero, a pesar de esto, el hombre puede ir a fuerza de actos libres degradando su propia libertad, hasta llevarla al colapso.

La potenciación de la libertad tiene distintos momentos:

En primer lugar, hay un mínimo de libertad, que es volverse al pasado. Se dice nadie es libre frente a su pasado, a lo cual respondemos que no es cierto, lo somos todos, libres en el sentido de aceptarlo o no en nuestro presente. De ahí la posibilidad del arrepentimiento y de la conversión, o incluso de la ratificación. Esto es el mínimo.

En segundo lugar, está la organización de las tendencias que tiene dos aspectos: uno el peso de la tendencia. La tendencia buena o mala tiene su propio peso. Pero además de ese peso, pero en la medida que este peso no es concluyente, sino que deja al hombre inconcluso, tiene una dimensión de apoyo, es entonces, en lo que tiene de apoyo, que el hombre puede utilizar y organizar sus tendencias. Por esto, el hombre puede adquirir psicológicamente, por repetición de actos, hábitos incluso necesitantes para algo que algún día quiera ejercitar. Más aquel acto radicalmente libre que constituye el hábito, no disminuye la libertad del acto ejecutado por el hábito, al contrario lo potencia.

Hay en tercer lugar una especie de funcionalización de la libertad. La libertad que va abriendo, cada vez con más amplitud, el campo de la libertad o va angostando la libertad existente. Hay otra cosa que es la habitualidad de la libertad, que es el

⁸² Cfr. Ídem, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. pp. 143-146.

acostumbrarse a ser libre. Esto es que a fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se cerca y se cuarta la libertad y cuando se quiere hacer uso de ella es ya inoperante. La libertad, al igual que la evidencia y el razonamiento necesita un hábito. Es preciso estar habituado a tener evidencias para saber cómo se buscan, cómo se encuentran y cómo se vive en evidencia. La renuncia a la evidencia, a la larga trae consigo una imposibilitación para la evidencia⁸³.

“En la vida individual, en la vida social y pública, la habitualidad a la libertad es esencial. Ya que, cada cual va haciendo o deshaciendo su libertad, en esta cuádruple forma de reasumir su pasado o desecharlo, de organizar sus tendencias en peso y en apoyo, de comprometerse a una libertad ulterior y sobre todo de tener una habitualidad de la libertad”⁸⁴.

En esta forma es como Zubiri propone que cada cual va incorporando a su propia realidad la libertad que en principio y radicalmente existe, aquella condición por la cual el hombre está apoderado de sí mismo como última posibilidad de su realidad. Vivir es poseerse y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Y el estar apoderado de sí mismo es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias. En esta forma de apoderamiento consiste la libertad y el culmen del hombre, que va trazando en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas. Y en esta forma, como figura concreta de la libertad, cada hombre es una realidad libre, una monádica realidad libre, cuyo sistema gonádico y liberal forma parte del conjunto de la realidad⁸⁵.

4.3. Dios y la libertad

Anteriormente hemos abordado el problema de la libertad humana desde dos puntos de vista. Primeramente desde lo qué es la libertad en sí misma; en segundo

⁸³ Ibid. pp. 146-148.

⁸⁴ Ibid. p. 148.

⁸⁵ Cfr. Ibid. pp. 148-154.

lugar, cuál es la figura concreta de la libertad o cómo se presenta la libertad en cada una de las realidades humanas en función de la capacidad que los hombres tienen de ser libres. En el apartado anterior, nuestro autor nos lleva a concluir que los hombres son mónadas que están dotadas de relativa pero verdadera libertad y que son dueñas de sí mismas. Sin embargo, en la realidad constatamos que el hombre sólo es dueño de sí mismo de manera relativa. Ya que el único que es libre completamente es Dios.

Entre las distintas vertientes en este apartado abordaremos sólo dos. En primer lugar el acto libre en cuanto ejecutado libremente, aquí nos preguntaremos ¿cómo se puede ejecutar un acto libremente, si Dios es la causa primera de todo? En un segundo momento, el acto libre en el concurso del mundo.

4.3.1. El acto libre ejecutado libremente

¿En qué está el problema? Está en que desde el punto de vista que se considere, una realidad creada, en todas sus dimensiones es una realidad creada, es decir, depende en toda su entidad de una causa primera que le ha dado el ser en todas las dimensiones de su entidad. Por esto en cuanto al hombre evidentemente, Dios es su causa primera aún en su libertad.

Esta primacía entitativa y causal de Dios respecto de toda realidad, nos presenta un doble aspecto. Por un lado, Dios crea un ente libre, pero esta realidad divina, sabe lo que la voluntad finita va a hacer. La primacía real y entitativa de la causa primera tendría, dos dimensiones, una pre-volente y una pre-sciente. Pero, si es prevolente, ¿Cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad? Esto trataremos de descubrirlo en los siguientes apartados⁸⁶.

4.3.1.1. El acto libre y la volición divina

Dios es la realidad primera, de la cuál depende todo lo existente; por lo cual lo que hay es lo que Él quiere que haya. Pero, es cierto que Dios no es el volente único ya

⁸⁶ Cfr. Ibid. pp. 158-159.

que las cosas debemos quererlas los dos, o la libertad se acabó. Este es el problema del concurso divino con la voluntad libre.

Se dice, que todo cuanto acontece, acontece en definitiva por la virtud divina entitativa y factitativa que Dios ha otorgado al ente creado por Él. Pero en estas condiciones ¿qué sucede con la voluntad? La voluntad no hace excepción ninguna a esto, se aplica por Dios a querer y querría libremente, en virtud de la virtud divina. Es donde surge la pregunta ¿cómo son compatibles estas dos cosas? Este es el mismo problema que en términos antropológicos tiene planteado el existencialismo ateo contemporáneo, sobre todo en las figuras de J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty. El absoluto omniperfecto trascendente es incompatible con el con el existente humano radicalmente libre⁸⁷.

4.3.1.2. El acto libre, la premoción y el concurso simultáneo

En torno a este problema han surgido múltiples posturas, de entre las cuales la posición de santo Tomás es la más cercana a la propuesta zubiriana como a continuación presento.

4.3.1.2.1. La premoción física

Según la postura de santo Tomás, la dependencia de un agente creado, respecto de la causa primera, consiste en “recibir” por parte de la causa primera aquello que le inclina o le determina a aplicarse la operación. Como esta inclinación es justamente una moción, la dependencia significaría ser movido por Dios y como Dios es anterior, en el orden de la naturaleza y del tiempo a la realidad creada, esta sería una moción previa a la acción de la criatura. Es la teoría o tesis de la pre-moción significa, primero, que es física, es decir, que es una moción real y efectiva y también es intrínseca. Es donde se dice que, si Dios mueve mi voluntad, se acaba mi libertad. No se trata de eso, Dios hace lo que no puede hacer ningún otro ente, mover a la criatura desde el fondo de su

⁸⁷ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, Ed. B.A.C. Madrid, 2003, p. 262.

misma entidad⁸⁸. Santo Tomás explica al igual que Zubiri que: al mover Dios la voluntad humana desde dentro, no sólo no elimina su libertad, sino que la causa⁸⁹. Dios al moverme a querer algo, también me deja en capacidad de querer lo contrario.

4.3.1.2.2. El concurso simultaneo

En el polo opuesto, se sitúan los seguidores de Molina, que entienden la cooperación divina como concurso simultaneo diferente⁹⁰. Ante esta postura Zubiri dice que, no se trata de que Dios como una prioridad de naturaleza, me haga querer algo, se trata de que concurre conmigo al mismo tiempo que yo, para querer ese algo. Ahora bien este concurso por parte de Dios es indiferente; lo que me hace que yo tenga efectivamente una volición. Es una moción especificada por la propia voluntad. Es decir, por parte de Dios lo que tengo es que yo efectivamente me mueva a querer, pero lo querido, que es justamente ese algo, no depende más que de mí⁹¹. Es decir, Dios sólo mueve a la acción en general, sin descender a los efectos concretos que le siguen⁹². Esta postura, salva la libertad humana, pero pone en entredicho la eficacia de la Causa primera y acción de Dios.

En resumen, sea prevolente y presciente, la voluntad divina no atenta contra la libertad humana por razón de anterioridad volente (queriendo en virtud de la virtud divina, con la intermediación de las causas segundas y del agente segundo), ni de anterioridad esciente (conocido el acto eternamente, porque yo lo ejecuto, porque el acto está ya hecho, por lo menos inteligiblemente y no porque Dios decreta en su conocimiento la realidad del acto). Mi voluntad queda perfectamente en juego frente a la causalidad divina, en el sentido de un acto libremente ejecutado.

Entendida la libertad en estos términos que Zubiri nos propone, no hay mayor dificultad para compaginarla con la acción de Dios, Bien Absoluto, que al mover la voluntad, no la obliga, porque le confiere su propia inclinación, sino que la mueve

⁸⁸ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. pp. 161-162.

⁸⁹ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios horizonte del hombre*, op. cit. p. 262.

⁹⁰ Cfr. Ibid. p. 263.

⁹¹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. pp. 163-164.

⁹² Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios horizonte del hombre*, op. cit. p. 263.

siguiendo su natural impulso. Sólo así, la última determinación del acto permanece bajo la potestad de la razón y la voluntad, polarizada siempre por la verdad y por el bien como objetos propios de toda acción humana⁹³.

Zubiri afirma que, la libertad humana es también, fruición en la realidad en cuanto tal, y por consiguiente amor. Y la creación es efusión y donación de realidad, por lo que la libertad es cuasicreación, es decir, es una participación en el acto de amor fuente de la propia divinidad⁹⁴.

⁹³ Cfr. Ibid. p. 265.

⁹⁴ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit. p. 165.

CONCLUSIÓN

Al llegar al término de este acercamiento al pensamiento antropológico zubiriano, desde el cual se pretendió abordar el tan controversial tema de la libertad, puedo decir que sí se cumple el objetivo que en un principio me planteé, ya que en el transcurso de la misma, he podido mostrar, desde el punto de vista zubiriano, cómo el hombre es un ser capaz de ser libre, que ciertamente es influido por sus circunstancias, pero que nunca, si él no lo permite, será determinado por ellas.

Este tema ocupa un lugar muy importante dentro de la reflexión que Xavier Zubiri ofrece como aporte al pensamiento filosófico contemporáneo. La novedad de esta reflexión, parte de que el hombre es considerado por este filósofo como una realidad sustantiva personal, que se constituye como tal gracias a su inteligencia sentiente que es la que le hace ser lo que es y que le convierte en un animal de realidades, cuya personalidad se va configurando libremente a lo largo de su vida gracias a la libertad con que se enfrenta a la realidad. La realidad para Zubiri es una categoría básica en la que el hombre se encuentra inmerso y desde la cual construye su entorno, de aquí que todo lo que el hombre quiere, tiene que ver con la realidad. Es el hombre un animal personal, realidad conyunta y disyunta, es decir, que es capaz de situarse fuera de sí respecto a su dimensión natural, en el que el carácter inconcluso de sus tendencias que le impulsan a actuar, y que le resultan como consecuencia de su misma inconclusión, no le determinan, sino que le posibilitan para convertirse en dueño de sí mismo. Ese ser dueño de sí mismo, se manifiesta en el momento de la volición que es cuando el hombre decide lo que quiere, ya que en este momento es cuando se encuentra sobre sí mismo y está en punto de dominarse. Esta dominación constituye el carácter formal de la libertad. Libertad, que según Zubiri no es sólo una libertad de, ni una libertad para, sino una libertad en, que resulta una libertad para la ejecución de un acto, es decir, una libertad en la realidad. Entonces, ¿Qué es la libertad? La libertad es el ser dueño de sí mismo, es ese punto donde se tiene dominio sobre sí, que es en lo que consiste dicha libertad que además se estructura en la individualidad del hombre, es decir, en el “yo”.

Partiendo desde la realidad misma del ser humano, nos encontramos con que, ese ser dueño de sí mismo, autoposeerse o situarse sobre sí, del que habla Zubiri no es algo que sea fácil de conseguir y ante lo cual constantemente nos descubrimos en conflicto entre la libertad y los apetitos naturales. Más esta tensión causada por la inconclusión que el hombre padece, no obstaculiza sino que impulsa la libertad. De esta manera la libertad, no depende ni del intelecto, ni de la voluntad, sino de algo anterior, como la estructura apetente de la voluntad. Esta voluntad que en el momento en que entra en juego con las tendencias, se sobrepone a ellas y nos pone en condiciones de ser libres. Esto es la libertad.

Respecto a la inquietud que al inicio de este trabajo se planteaba, sobre si todos los hombres tienen la misma capacidad de ser libres, cabe resaltar que desde el punto de vista de Zubiri, no todos los hombres tienen la misma capacidad de ser libres, ya que los componentes que integran el acto voluntario (perfil, área nivel y grado) en cada persona son distintos.

Asimismo, la libertad no es algo que se tiene o no se tiene o que se posee en mayor o menor grado, sino que es algo que se va haciendo o deshaciendo, esto es, hay en el hombre una cuasi creación de la libertad, que le implica un fuerte compromiso, ya que él se convierte en arquitecto de su propia libertad y en base a sus decisiones anteriores y por su propia naturaleza capaz de cambiar su entorno y aún su interior. Pudiendo así llegar a ser libre y capaz de que nada ni nadie le esclavice o le ate y si bien algunos factores externos le condicionan o coartan su libertad si él no lo permite jamás podrán determinarle.

Este aporte tan esperanzador para el hombre tiene también sus limitantes, Zubiri hace hincapié en que para que el hombre pueda ser lo más libre posible, requiere tener una buena formación de sus tendencias, es decir, una voluntad fuerte, ya que si esta formación de las tendencias queda inconclusa, dichas tendencias limitarán gravemente al hombre y le dejarán en pocas posibilidades de ser realmente libre. Aunque, no por esto se quiere decir que no haya libertad, sino que, esa libertad queda intrínsecamente viciada y deformada, porque ante unas tendencias mal encausadas que han sido condicionadas u educadas de manera anómala u anormal, el hombre jamás llegará a ser dueño de sí mismo; lo que implica el que nunca llegará a ser libre. Esta deformación

de la libertad no es una predeterminación extravoluntaria que el hombre haya heredado, sino que, en gran parte, se vuelve voluntaria, debido a que, aunque es cierto que el hombre es gravemente condicionado por el medio en el que se desenvuelve, no es sólo un sujeto paciente, que recibe sin querer toda la influencia que el medio exterior le proporciona, sino que como ser racional es capaz de elegir lo que a su persona conviene mejor y de esta manera va construyendo su libertad. Aunque sin querer haya recibido influencia del exterior que en su presente le condicione, a fuerza de voluntad el hombre puede ir cambiando o reforzando poco a poco su psicología profunda y educando sus tendencias que en cierta forma ayuda a que la libertad del hombre se convierta en una libertad comprometida.

En cuanto al conflicto que aparece al querer compaginar la libertad del hombre y el gobierno de Dios en el mundo, mundo en el cual Dios es la realidad primera de la cual depende todo lo existente y por lo cual todo lo que existe es lo que Él quiere que haya, Zubiri plantea que a pesar de que de Dios depende lo que existe y que lo que quiere lo hace, en cuestión de la libertad, él no es el volente único ya que las cosas debe quererlas tanto Dios como el hombre o la libertad se acabó. Este es el problema al que más comúnmente se enfrenta el hombre, el concurso divino y la voluntad libre. Comúnmente se piensa que, si Dios mueve mi voluntad, ¿dónde queda mi libertad?, si Dios mueve mi voluntad a su antojo o por petición de otros mi libertad se acaba tajantemente y entonces Dios que me creó libre se caería en contradicción. Más no se trata de eso, Dios hace lo que no puede hacer ningún otro ente, ya que mueve a la criatura desde el fondo de su misma entidad, de manera que al mover Dios la voluntad humana desde dentro, no elimina la libertad, sino que la causa ya que Dios al moverme a querer algo, también me deja en capacidad de querer lo contrario. Por lo tanto, no hay en realidad problema para compaginar la libertad y la acción de Dios Bien Absoluto, que al mover la voluntad no la obliga, porque le confiere su propia inclinación, sino que la mueve siguiendo su natural impulso. Es así como, la última determinación del acto se realiza bajo la potestad de la razón y la voluntad, guiada siempre por la verdad y el bien como objetos propios de toda acción humana.

El método utilizado en esta investigación ha sido el analítico sintético, ya que todo el trabajo aquí plasmado es fruto de la lectura, análisis y síntesis de la obra del autor y algunas otras fuentes que tratan el citado tema.

Esta investigación presenta como limitante principal su brevedad, ya que con ella no se pretende agotar toda la reflexión que Zubiri hace al respecto, sino, tan sólo mostrar una vertiente de su pensamiento que es muy vasto y diverso; que además puede ser profundizado con mas detalle en cualquiera de las obras aquí citadas.

Finalmente, me atrevo a resaltar que el pensamiento de Xavier Zubiri es una novedad para repensar los problemas tradicionales que surgen en torno al hombre, el mundo y Dios, ya que él desde su obra, realiza unos planteamientos radicales que se nos proponen como nuevos caminos de pensar las cosas, considero que por ello vale la pena profundizar en el pensamiento de este autor para poder ayudar al hombre de hoy a descubrirse libre y capaz de superar cualquier condicionamiento que amenace su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- ZUBIRI Xavier, *Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
Sobre el hombre, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
Sobre el sentimiento y la volición, Ed. Alianza, Madrid, 1993.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- AA.VV. *Diccionario de ciencias de la educación*, Ed. Santillana, México, 1983.
 AA. VV. *Gran Enciclopedia Rialp*, Ed. Rialp, Madrid, 1987.
 BLÁZQUEZ Feliciano, *Diccionario de las Ciencias Humanas*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1997.
 CALDERÓN CALDERÓN Jaime, “La libertad como fundamento de la configuración de la personalidad en Xavier Zubiri” en *Efemérides Mexicana*, Ed. Universidad Pontificia de México, Vol. 22, No. 64, enero-abril, 2004.
 CORETH Emerich, NEIDL Walter M. y PFLIGERSDORFFER Georg, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Ed. Encuentro, Madrid, 1997.
 CORTÉS MORATÓ Jordi y MARTÍNEZ RIU Antoni, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Ed. Herder, Barcelona, 1998.
 DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, Ed. B.A.C. Madrid, 2003.
 DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Nuevas Antropologías del siglo XX*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.
 MUÑOZ ORTIZ Diego, *La esperanza humana como apertura a la trascendencia*, Ed. Universidad pontificia de México, México, 2005.
 QUINTANILLA Miguel, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979.
 REALE Giovanni y ANTISERI Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1992.

www.Zubiri.net.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

Antropología: (del griego ἄνθρωπος anthropos, «hombre (humano)», y λόγος, logos, «conocimiento») es la ciencia que estudia al ser humano de una forma integral. Para abarcar la materia de su estudio, la **antropología** recurre a herramientas y conocimientos producidos por las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Aprehensión: acto mediante el cual una persona adquiere conocimientos.

Arrojado: acto por medio del cual Dios pone a las personas son puestas en el mundo por Dios.

Aversivo: algo que produce aversión, algo que produce asco, repugnancia, odio o rechazo.

Dasein: La noción de **dasein** fue usada por varios filósofos alemanes, como Hegel o Jaspers, pero sobre todo por Martin Heidegger para indicar el modo de existir propio del ser humano. El sentido literal de la palabra Da-sein es 'ser-ahí'.

Deidad: un ser al que se le atribuyen condiciones propias de una divinidad. El término, que proviene del vocablo latino deitas, se puede utilizar como sinónimo del dios o de los dioses de una religión. Las **deidades**, son seres sobrehumanos, que exceden a lo natural.

Espiritual: es la condición y naturaleza de **espiritual**. Este adjetivo (**espiritual**) refiere a lo perteneciente o relativo al espíritu.

Facticidad: Carácter de lo que existe de hecho y está desprovisto de necesidad, relacionado con los actos / hechos.

Filosofía: La **filosofía** (del latín philosophĭa, y este del griego antiguo φιλοσοφία, «amor por la sabiduría») es el estudio de una variedad de problemas fundamentales acerca de cuestiones como la existencia, el conocimiento, la verdad, la moral, la belleza, la mente y el lenguaje.

Impotente: se aplica a la persona o grupo que carece de fuerza, poder o competencia para realizar una cosa o hacer que suceda.

Ineludible: a la obligación, dificultad o problema que no puede ser evitado o rehuido; inexcusable, insoslayable.

Integridad: estado de lo que está completo o tiene todas sus partes, es la totalidad, la plenitud. Lo íntegro es algo que tiene todas sus partes intactas o puras.

Intelecto: capacidad que tiene el ser humano de comprender, analizar y entender el mundo que le rodea. De algún modo se asimila al concepto de razón, a la capacidad de discernir el orden oculto del universo de modo tal que le permita mejorar sus condiciones de existencia.

Intelección: a palabra intelección viene de intelecto e inteligencia lógica y racional y en filosofía es la capacidad del ser humano de poder interpretar y entender para dar significado al conocimiento y analizar las ideas en profundidad.

Intelectual: es el que se dedica al estudio y la reflexión crítica sobre la realidad, y comunica sus ideas con la pretensión de influir en ella, alcanzando cierto estatus de autoridad ante la opinión pública.

Metafísica: (del latín metaphysica, y este del griego μετὰ φυσική, «más allá de la física») es una rama de la filosofía que estudia la naturaleza, estructura, componentes y principios fundamentales de la realidad.

Noema: El griego "νόημα" (pensamiento, concepto). En Parménides el término tiene un significado activo, en cuanto remite a la actividad del pensamiento, en Aristóteles el término noema remite al "objeto pensado", elaborado a partir de los datos de los sentidos, acepción en la que se utiliza habitualmente en la actualidad, remitiendo, pues, a "lo pensado", al contenido objetivo del pensamiento.

Neología: es la parte de la Psicología consagrada al estudio de la nombrada inteligencia; así como los derroteros que la última ha de seguir, las leyes a que ha de sujetarse y los procedimientos que ha de emplear para su arribo a la verdad, constituyen la materia de la Lógica.

Pensamiento: es la actividad y creación de la mente; dicese de todo aquello que es traído a existencia mediante la actividad del intelecto.

Persona: designa a un individuo de la especie humana, hombre o mujer, que, considerado desde una noción jurídica y moral, es también un sujeto consciente y racional, con capacidad de discernimiento y de respuesta sobre sus propios actos.

Personalidad: constructo psicológico, que se refiere a un conjunto dinámico de características psíquicas de una persona, a la organización interior que determina que los individuos actúen de manera diferente ante una determinada circunstancia.

Posibilitante: facilitar o hacer posible la realización de algo.

Trascendental: De mucha importancia o gravedad por sus posibles consecuencias: la vacuna contra el SIDA será un descubrimiento **trascendental**. Que se comunica o extiende a otras cosas.

Trascendente: Se aplica al hecho que tiene consecuencias muy importantes, más de las que cabría esperar. trascendental. Que está relacionado con lo que trasciende los límites de la realidad sensible, en especial, lo que se relaciona con lo espiritual: el objetivo de la religión es la búsqueda y reconocimiento del sentido último y trascendente de nuestras vidas.

Teología: La **teología** (del griego θεος [theos], 'Dios', y λογος [logos], 'estudio', 'razonamiento', por lo que significaría 'el estudio de Dios' y, por ende, 'el estudio de las cosas o hechos relacionados con Dios') es el estudio y conjunto de conocimientos acerca de la divinidad.

Ultimidad: Calidad de último.

ANEXOS

a) CRONOLOGÍA DE XAVIER ZUBIRI

1898. Nace en San Sebastián, de padres vascos, Miguel Zubiri y Pilar Apalategui.

1905. Estudia humanidades y cursar bachillerato, en el Colegio de Santa María.

1915. Obtiene el título de Bachiller en el Instituto de Enseñanza Media de San Sebastián.

1915-19. Estudia Teología y Filosofía.

1919. Conoce a Ortega y Gasset en la Universidad Central de Madrid.

1920. En febrero comienza en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina los cursos para conseguir la Licenciatura en Filosofía. Asiste a los cursos de física y matemáticas con La Vallée-Poussin, de Biología con Noyons y Van Geluchten.

1920. Doctorando en Teología por el Collegium Theologicum Romanae Studiorum Universitatis.

1921. Licenciado en Filosofía en la Universidad de Lovaina.

1921, Tesis doctoral ante el Tribunal formado por Adolfo Bonilla San Martín, José Ortega y Gasset, Manuel B. Cossio, Julián Besteiro, Manuel García Morente.

1921. Ordenado sacerdote.

1928. Tiene acercamiento a Husserl y de Heidegger.

1929-30. Durante este curso estudia en Berlín física teórica, matemáticas, ciencias naturales, filología clásica, etc. Establece fuertes contactos de amistad con científicos de la talla de Einstein, Planck, Schrodinger, etc.

1931. Conferencia en Madrid, con ocasión del primer centenario de la muerte de Hegel: «Hegel y la metafísica».

1935. Viaja a Roma para su secularización.

1936. Se casa con Carmen Castro.

1939. Se trasladado a la Universidad de Barcelona.

1940-42. Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona.

1944. Publica *Naturaleza, Historia, Dios*.

1963. Dicta el curso titulado «Cinco lecciones de filosofía», que se editará este mismo año como libro.

1968. Con 70 años, la Sociedad de Estudios y Publicaciones le ofrece como «Homenaje» dos volúmenes de estudios.

1971. Creación, dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, del Seminario Xavier Zubiri para profundizar las ideas de Zubiri.

1973. Dicta en la Universidad Gregoriana de Roma el curso titulado *El problema teológico del hombre*.

1979. En noviembre la República Federal de Alemania le condecora con la medalla «Das Grosse Verdienst Kreuz».

1980. El 1 de octubre recibe el título de Doctor «Honoris causa» en Teología por la Universidad de Deusto.

1980. El 16 de diciembre se presentó el primer volumen de la trilogía: *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*

1982. Recibe el Premio Nacional Santiago Ramón y Cajal por su aportación a las ciencias humanas.

1983. Muere en Madrid.

b.- OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

ZUBIRI, XAVIER. Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: 1. La logique pure. Thèse présentée pour l'examen de Licence. Université Catholique de Louvain. A l'Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina 1921-1922, 55 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor en Filosofía y Letras (1921). Universidad Central. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, 188 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid: Editora Nacional, 1944, 565 pp. Traducciones: Inglesa Nature. History, God. Translation by Thomas B. Fowler, Jr. Washington: University Press of America, 1981, XIV - 419 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Sobre la esencia. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. 521 pp. Traducciones: Inglesa On Essence. Translation and Introduction by A. Robert Caponigri. Washington: The Catholic University of America Press, 1980. 529 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Cinco lecciones de filosofía. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Moneda y Crédito, 1963. 284 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1980. 288 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Inteligencia y Logos. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982. 398 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Siete ensayos de Antropología filosófica. Edición preparada por Germán Marquinez Argote. Ed. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1982. 244 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Inteligencia y Razón. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. 354 pp.

ZUBIRI, XAVIER. El hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984. 386 pp.

ZUBIRI, XAVIER. Sobre el hombre. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. XXIII - 709 pp. Presentación de Ignacio Ellacuría (pp. IX-XXIII). El "Índice analítico" ha sido realizado por los participantes en el seminario de filosofía de "Xavier Zubiri" (pp. 677-704).

ZUBIRI, XAVIER. Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1989. VI - 356 pp. Presentación de Diego Gracia (pp. III-VI).

ZUBIRI, XAVIER. Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza Editorial Fundación

Xavier Zubiri, 1992. 458 pp. Presentación de Diego Gracia, pp. 9-13. Índice analítico de José A. Martínez, pp. 407-453.

ZUBIRI, XAVIER. El problema filosófico de la historia de las religiones. Edición de Antonio González. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993. 404 págs.

ZUBIRI, XAVIER. Los problemas fundamentales de la metafísica occidental. Edición de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994. 351 págs.

ZUBIRI, XAVIER. Sobre el problema de la filosofía, Madrid: Fundación Xavier Zubiri, Fascículo 3, 1996. 84 págs.

ZUBIRI, XAVIER. Espacio. Materia. Tiempo. Edición de Antonio Ferraz Fayos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996. 724 págs.



Fotografía de Xavier Zubiri tomada de la Revista Electrónica *Criterio Digital*, *Sociedad, Fe, Cultura*, Xavier Zubiri y la cuestión de Dios, del autor José Juan García, el día 15 de mayo de 2017, de http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/04/01/xavier-zubiri-y-la-cuestion-de-dios/