

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Repositorio Institucional del ITESO

[rei.iteso.mx](http://rei.iteso.mx)

---

Departamento de Filosofía y Humanidades

DFIH - Tesis de Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales

---

2016-07

# La libertad ante la condición de realidad del mal. La cuasicreación de posibilidades posibilitantes

Ortega-Silva, Marcos

---

Ortega-Silva, M. (2016). La libertad ante la condición de realidad del mal. La cuasicreación de posibilidades posibilitantes. Tesis de maestría, Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/3767>

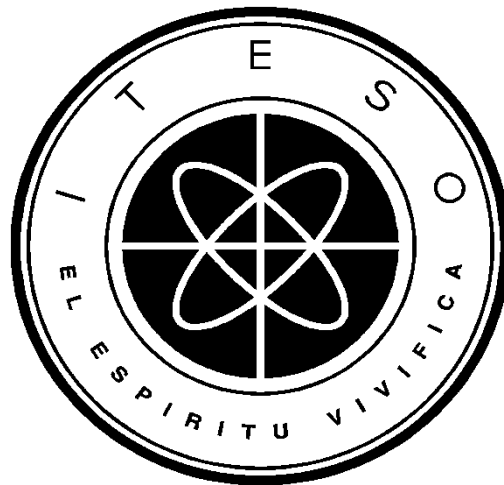
*Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:*  
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-2.5-MX.pdf>

*(El documento empieza en la siguiente página)*

**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018  
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION  
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.

---



DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

**MAESTRIA EN FILOSOFIA Y CIENCIAS SOCIALES**

LA LIBERTAD ANTE LA CONDICIÓN DE REALIDAD DEL MAL.  
LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES POSIBILITANTES.

---

TESIS DE MAESTRIA PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFIA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

MARCOS ORTEGA SILVA

TLAQUEPAQUE, JALISCO A 10 DE JULIO DE 2015.

A los familiares de los 65 mineros (†) de la mina de carbón de  
Pasta de Conchos y a quienes han estado en su lucha.

A cada hombre y mujer que, a través de la donación de su persona,  
abren posibilidades de humanización, incluso mayores  
que las que se han clausurado.

A mi familia, a la Compañía de Jesús y a la diversidad de personas  
que me han entregado y siguen entregando un modo  
más humano de realizarme.

A Eneyda Suñer Rivas por su gran entrega como directora  
a lo largo de este trabajo.  
Agradezco a Pedro Reyes, S.J. y a Jorge Dávalos, S.J. por sus  
valiosos aportes al leer este trabajo.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	5
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>EL PROBLEMA DEL MAL EN XAVIER ZUBIRI</b> .....	18
Introducción.....	18
1. EL PROBLEMA DEL MAL EN LA HISTORIA .....	20
2. UNA ALTERNATIVA DE ESTUDIO: EL MAL COMO CONDICIÓN DE REALIDAD.....	27
3. LA METAFÍSICA DEL MAL EN XAVIER ZUBIRI.....	29
4. LA REALIDAD PROFUNDA DEL MAL.....	54
Conclusiones.....	59
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN XAVIER ZUBIRI</b> .....	61
Introducción.....	61
1. LA LIBERTAD EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE .....	63
2. LA LIBERTAD EN LA VOLICIÓN TENDENTE .....	80
3. LA LIBERTAD DE ACTO COMO CARÁCTER MODAL DE LA VOLICIÓN .....	110
Conclusiones.....	126
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES ANTE LA REALIDAD DEL MAL</b> .....	130
Introducción.....	130
1. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN HISTÓRICA .....	132
2. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN SOCIAL .....	147
3. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN INDIVIDUAL.....	162
4. DIOS: REALIDAD FUNDANTE .....	167
Conclusiones.....	183
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b> .....	187
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	211
<b>APÉNDICE: HISTORIA DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD</b> .....	216

## RESUMEN

La humanidad, en los días que corren, se encuentra en apremiante incertidumbre debido a distintas situaciones adversas de mal que se padece alrededor del mundo. Muchos de los males que hoy aquejan a la civilización moderna o postmoderna, autora de los progresos científicos más extraordinarios y las hazañas técnicas más asombrosas, son consecuencia de su mismo obrar, tanto sobre la naturaleza como sobre el modo de vida por el cual ha ido optando -modelos de tipo económico, político, cultural, etc-. Así, el hombre es testigo de los maleficios que otros hombres padecen, además es testigo de la malicia y la malignidad de otros hombres como también de la maldad social. Pero el hombre no puede ser un mero testigo neutro ante el mal sino que ineludiblemente responde de varias maneras: colaborando en el mal, siendo indiferente o luchando contra éste.

La lucha contra el mal es la respuesta más radical del ser humano ya que implica no solamente no dejarse apoderar por la malicia, malignidad y maldad sino que también implica obrar con bonicia, benignidad y bondad para así promover los beneficios necesarios para la realización humana. La viabilidad de los seres humanos ha sido posible en virtud de la apertura de posibilidades posibilitantes en todo momento de la historia, pero en especial en aquellas realidades en que la condición de mala realidad “hace de las suyas”. Por eso, hoy más que nunca está la exigencia de reflexionar sobre el mal (ya que podemos estar en él de múltiples modos sin darnos cuenta) también reflexionar sobre la libertad del hombre ante éste y en la preeminencia del bien sobre el mal en la historia resulta algo imprescindible. Por esta razón, la búsqueda de alternativas de vida que ayuden a vencer los males es hoy una exigencia para todo ser humano.

De este modo, el presente trabajo está entretejido por tres puntos a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri. El primero es el abordaje del problema del mal como condición de realidad. El segundo punto es la libertad estudiada principalmente desde dos perspectivas: la primera desde la inteligencia sentiente en virtud de la cual el hombre se encuentra en una constitutiva libertad *en* la realidad y la segunda perspectiva es la libertad inscrita en la capacidad volitiva, esto es, como carácter modal de la voluntad. Finalmente, el tercer punto presenta la apertura de posibilidades posibilitantes, fundada en la libertad, ante la condición de realidad del mal. Esto es reflexionado a partir de las tres dimensiones del ser humano: histórica, social e individual.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Con que haya un solo hombre en gracia de Dios sobre la tierra,  
este mundo tiene más bienes que toda la malicia  
y maldad que la especie humana ha depositado  
en el curso entero de la historia.

Xavier Zubiri

### I

En el mundo que vivimos podemos identificar, desde la perspectiva de la condición de realidad del mal<sup>1</sup>, tres situaciones distintas, pero no por ello ajenas unas de otras: 1) Una situación en que el mal hace de las “suyas”, es decir, una realidad en que hay una clausura de posibilidades de realización humana a causa de una serie de maleficios que padecen las personas. 2) Una situación en que se hace frente a ese mal o se lucha contra ese mal a través de la apertura de posibilidades posibilitantes que promocionan una condición de realidad buena a través de aquellos beneficios que realizan a la persona. 3) Finalmente, una situación en que el mal no es lo que define el modo de estar en la realidad, esto es, se trata de aquella realidad, que es la querida por la mayoría de las personas, en que se dispone de las posibilidades reales necesarias para la realización humana, es decir, se trata de una realidad en que se dispone de los beneficios y del haber humano necesarios para que la persona se esté realizando más plenamente.

Ahora bien, un modo de estar en la realidad con una condición buena puede, debido a ciertas circunstancias, convertirse en una forma de estar en la realidad con una condición mala e, inversamente, una situación con una condición de mala realidad puede transformarse en una situación de buena condición de realidad. La condición de realidad del bien puede sobreponerse a la condición de realidad del mal. La realidad es dinámica y en su dinamismo puede adquirir su buena o mala condición. Así pues, veamos a qué nos referimos con cada situación social.

1. En la primera situación la humanidad atraviesa por un escenario de apremiante gravedad, hecho que nos confronta profundamente a la mayoría de los seres humanos. Esta situación de

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, El mal es condición de realidad, pp. 38-44.

apremiante gravedad, en los días que corren, no se reduce al contexto que conforma un determinado país sino que se hace presente de manera global alrededor del planeta, especialmente en los países que por su situación de subdesarrollo no son coetáneos<sup>2</sup> a los países más desarrollados de Europa, o en países como Estados Unidos y Japón, entre otros.

Actualmente, oleadas de pobres huyen de la violencia y muerte de sus países para, sin quererlo, enfrentarse a la violencia y, hasta la muerte, durante su recorrido y también en su estancia en el país o lugar de destino. La explotación salvaje y desmedida de los recursos naturales - minerales y combustibles-, tanto por empresas locales como por empresas de alcance transnacional, ha traído y está trayendo la destrucción del medio ambiente que repercute en un conjunto de maleficios inmediatos para los habitantes de las comunidades. El trabajo deshumanizante desempeñado por millones de obreros y obreras es un caso que muestra la lógica instrumental del sistema económico. Nuestro país mismo atraviesa un gravísimo problema de violencia, corrupción e injusticia... Así, podríamos continuar con la descripción del conjunto de males que aquejan a la humanidad pero baste con lo dicho para señalar la gravedad de la realidad social.

2. En la segunda situación es donde se ha venido jugando la historia misma de la humanidad debido a que si no hubiera una lucha contra el mal, éste se apoderaría de la humanidad al grado extremo de aniquilarla. Aquí, la persona se opone al mal, lo cual significa que lucha contra la condición de realidad mala y, al vencerla, abre posibilidades posibilitantes para que el hombre afirme la plenitud que le pertenece constitutivamente. En este caso se lleva a cabo la promoción de una condición de realidad buena en un modo de estar en la realidad con una condición de realidad mala. Esto es lo que ha permitido, en el proceso histórico, la viabilidad de la especie humana y su respectiva humanización.

---

<sup>2</sup> “Si queremos averiguar lo que lo que es capacidad, tenemos que apelar a lo que yo llamaría la *altura procesual*. Una altura procesual que es lo que vulgarmente llamamos, y con razón, altura de los tiempos [...] Los hombres de una misma altura temporal son rigurosamente coetáneos. Cosa completamente distinta a ser contemporáneos en el sentido de sincrónicos” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, pp. 99-100).

3. La tercera situación, en que predomina una condición de realidad buena, es la querida por la mayoría de los hombres, ya que es donde las personas pueden, sin dificultad, apropiarse de las posibilidades que les ofrecen las cosas y las personas para realizarse humanamente. En este caso la persona puede acceder a los beneficios suficientes que le ofrece el área de su libertad para así hacerse humanamente. Pero no se trata sólo de acceder a las cosas sino también de recibir un *haber humano*, un mundo humano, que le posibilite su humanización, la cual consiste en que la persona pueda afirmar la plenitud que ya le constituye por ser persona, pero parece que muchas veces el mundo le queda “corto” a la persona para ser en plenitud, es cuando se habla de que no se es feliz, aun cuando se tiene “todo”, un todo que hace referencia en la mayoría de los casos a las condiciones materiales.

## II

El presente trabajo está centrado en la segunda situación social, la cual no puede entenderse sin considerar la primera, por lo tanto, aunque la investigación apunta a la segunda habrá que aclarar a qué nos referimos cuando hablamos del mal o más precisamente del dominio de la condición de realidad del mal. En virtud de ello, el objetivo del presente trabajo es analizar cómo es que en una realidad con una condición mala, esto es, en una situación social en que predomina el mal como clausura de posibilidades de realización humana, el hombre lleva a cabo la cuasicreación y apertura de posibilidades posibilitantes que permiten tal realización humana. Una cuasicreación y apertura de posibilidades posibilitantes que es llevada a cabo tanto por quienes están padeciendo la condición de realidad del mal -el maleficio- provocado directa o indirectamente por otros hombres o por algún desastre natural, como también por aquellos que solidarizándose, esto es, siendo benignos, se unen a la lucha contra el mal para así cuasicrear posibilidades posibilitantes que promocionen una condición de realidad buena.

Este estudio versará sobre las posibilidades posibilitantes que abre el hombre cuando entiende la condición de realidad del mal que padece tanto su propia realidad humana como otras realidades humanas, ya que el ser humano, ante el padecimiento del mal en otros, es capaz de responder benignamente y de un modo tal que se opone al mal, lucha por reinvertir o reparar el daño, es decir, genera posibilidades posibilitantes, incluso mayores que las posibilidades clausuradas. Pero también es necesario considerar, y esto contra toda ingenuidad, que el ser humano ante la condición de realidad del mal puede optar por aquellas posibilidades que asfixian



más la situación en que el dominio del mal “hace de las suyas”. En este sentido, el hombre puede responder con indiferencia o, más perversamente, puede elegir unirse a la situación de mal y, de este modo, contribuir en la clausura de posibilidades de humanización en otros hombres y en sí mismo. Con este trabajo me planteo investigar la respuesta del hombre ante la condición de realidad del mal, centrándome en aquella respuesta en que el hombre se opone y lucha contra el mal generando posibilidades posibilitantes para su realización, pero sin por ello ignorar la respuesta de indiferencia ante el mal o la respuesta de contribución en la realidad del mal.

El hecho de considerar todas las posibles respuestas o actitudes del hombre frente a la condición de realidad de mal ayuda a comprender holísticamente el problema del mal enfrentado por la existencia humana. Pero enfatizo que entre las diversas respuestas del ser humano ante la condición de realidad del mal, está la de luchar contra éste, es decir, hay posibilidades que el mal no acaba de cerrar, debido a que el hombre puede descubrir y abrir posibilidades, esto es, “vencer el mal con bien” y esto sólo puede ser desde la bonicia, la benignidad, la bondad y el beneficio. Éste es un punto central que no se perderá de vista, pero sin dejar de considerar las demás respuestas que pueden darse en el hombre frente a la condición de realidad del mal.

Así pues, el propósito de esta investigación es elaborar una reflexión consistente sobre lo que acontece a los seres humanos cuando se implican o enfrentan a situaciones de mal, las cuales destruyen la vida de otros. El hombre es una sustantividad abierta que puede responder a la condición de realidad del mal abriendo posibilidades mayores de humanización de las que se habían cerrado. Ahora bien, la sustantividad humana nunca está determinada o clausurada a dar una respuesta única a la realidad, en este caso a la condición de realidad del mal y, por esta razón, también puede ser indiferente o contribuir a la realidad del mal, sin embargo, estas respuestas nunca han sido las definitivas en el transcurso de la vida humana, sino que ha prevalecido la búsqueda de posibilidades de humanización contra las posibilidades de deshumanización.

En este sentido, si la respuesta humana de apertura y apoyo -desencadenada en quienes inteligen el mal padecido por aquellos a quienes les han sido clausuradas sus posibilidades de humanización- contribuye en la construcción de una mejor convivencia personal e impersonal, entonces entre más personas intelijan la realidad donde otros padecen el mal y respondan a ello con

mayores posibilidades de construcción de una sociedad más justa y más humana se abrirán y posibilitarán.

### III

La perspectiva que he elegido para llevar a cabo esta investigación es eminentemente filosófica. Los fundamentos teóricos en los que me apoyaré serán tomados de la filosofía de Xavier Zubiri Apalategi, quien establece un profundo diálogo tanto con la tradición filosófica que le antecede como con sus contemporáneos, es decir, “la filosofía de Zubiri es histórica”<sup>3</sup>. Este filósofo, a la par del diálogo que establece con el pasado, ha realizado un continuo diálogo con las cosas<sup>4</sup>; asimismo “arroja nueva luz sobre los problemas que la filosofía ha tenido y sigue teniendo planteados [...] Además de todo lo anterior, Zubiri nos ha proporcionado una interpretación global de la historia de la filosofía a la que está esencialmente ligada la suya propia”<sup>5</sup>.

La presente investigación está dividida en tres capítulos. En el primer capítulo abordaremos *el problema del mal* desde la perspectiva de Zubiri. Este estudio es de gran relevancia debido a que “el problema del mal atraviesa como una espada, dura y terrible, la entera historia de la humanidad. Ninguna cultura, y dentro de ella ningún individuo, ha podido escapar a su afrontamiento”<sup>6</sup>. Además, el problema del mal se presenta hoy, quizás más que nunca, con una dimensión global, es decir, los males que se padecen en un lado del mundo no son ajenos a los que se padecen en el otro lado del mundo. “La globalización como un proceso de interconexión financiera, económica, social, política y cultural”<sup>7</sup> ha interconectado al mundo tanto para bien como para mal. Las interconexiones han generado situaciones verdaderamente preocupantes debido a que millones de personas ahí colocadas están padeciendo la cruel condición de realidad del mal, ante esto se hace inaplazable su reflexión y la consecuente acción para detener y reinvertir los daños.

---

<sup>3</sup> Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011, p. 11.

<sup>7</sup> Josep Mària i Serrano, *La Globalización, Cristianisme i Justícia*, Barcelona, (Cuadernos CJ, No. 103), Diciembre 2000, pp. 2-3.

El problema del mal es abordado a la luz de la obra culmen de Zubiri de *Inteligencia sentiente* publicada en tres tomos: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. El estudio de cualquier tema realizado por Zubiri previo a su gran obra de *Inteligencia sentiente*, como es el caso de *El problema del mal*, es enormemente enriquecido cuando nos adentramos a dicho tema teniendo presente esta obra, debido a que en ella se presenta un profundo análisis del acto de intelección. Análisis que va apareciendo parcialmente a lo largo de sus estudios previos pero que no alcanza su máxima madurez sino hasta la trilogía de *Inteligencia sentiente*. También es importante aclarar desde ahora que aunque a lo largo del desarrollo de esta investigación se recurre al uso de *condición de realidad del mal* y *condición de realidad del bien* de manera dual u opuesta en realidad se tiene como trasfondo que:

Para Zubiri el mal es siempre condición pero el bien no lo es siempre, a pesar de que el texto a veces parezca afirmarlo así [...] el bien tiene una cierta prioridad o dominancia sobre el mal, ya que este se inscribe siempre en lo que alguna vez llama la línea del bien [...] El *bonum* como transcendental es previo a toda condición y fundamento suyo. A ese nivel, pues no hay *malum* opuesto al *bonum*. La dualización bueno-malo es ulterior, y tiene que ver con el modo como los contenidos talitativos “acondicionan” la realidad humana. Sólo esto último es lo que Zubiri entiende por *condición*<sup>8</sup>.

En el estudio del mal ya se está inevitablemente abordando una respuesta ante la condición de realidad del mal. Respuesta que consiste en sumarse o contribuir en dicha mala condición de realidad. Suma o contribución que se lleva a cabo cuando la voluntad de la persona se deja apoderar por la malicia y por la malignidad. La persona es maligna ya sea provocando maleficios a otros o, lo más perverso, incitando y haciendo a otros malignos. A través de la malignidad y la malicia se promociona la maldad, la cual, a la vez, se vuelve a reinvertir sobre las voluntades individuales haciéndolas maliciosas y malignas.

Una vez hecha esta fundamental aclaración tengamos en cuenta que “todo el mundo siente el mal, le tiene horror y quisiera librarse de él. El mal no es ni el sufrimiento ni el pecado; es uno y otro a la vez, algo común a los dos, pues ambos están ligados; el pecado hace sufrir, y el sufrimiento genera maldad, y esta mezcla indisoluble de sufrimiento y pecado es el mal en el que

---

<sup>8</sup> Diego Gracia, Nota a pie de la página 241, en Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992.

estamos a pesar nuestro, y estar en él nos horroriza”<sup>9</sup>. Esto quiere decir que todo el mundo siente el mal, lo siente como maleficio pero también lo siente como malicia y malignidad, y hasta como maldad. El mal es tanto el maleficio que provoca sufrimiento como también la malicia, la malignidad y la maldad que fundan el maleficio tanto para la persona maliciosa y maligna -ya que también se maleficia así misma al ser maliciosa y maligna- como para aquellos a los que maleficia. La malicia, la malignidad y la maldad hacen sufrir en virtud de los maleficios que provocan y el sufrimiento, que ocasiona el maleficio, puede provocar malicia, malignidad y maldad en el maleficiado. En esta mezcla indisoluble de mal es en la que estamos a pesar nuestro. Sin embargo, esta condición de sufrimiento y de pecado no es lo definitivo, ya que “por grande que sea el poder del mal, siempre lleva en sí la posibilidad de reinstaurar el poder del bien; es decir, porque el poder del bien es, en la malicia misma, superior al poder del mal”<sup>10</sup>; y sólo la libertad humana de cada cual es lo que puede impedir que el mal -malicia, malignidad, maldad, maleficio- se apodere de la persona, esto es, que la realización de la persona sea pobre, ya que está privada, precisamente, de un poder más pleno; la maldad priva de poder para realizarse más humanamente como también el maleficio. Por esta razón, se hace necesario abordar la libertad para comprender cómo es que desde el ser libre se puede renunciar al mal y, de este modo, contribuir en la promoción del bien, esto es, de una realidad con una condición de realidad buena.

En el segundo capítulo abordaremos *el problema de la libertad* desde la perspectiva de Zubiri. Para iniciar este capítulo investigué primero la historia del problema de la libertad en la reflexión filosófica, pero para no romper con el hilo conductor de la tesis, decidí mandar este apartado como un apéndice al final para quien desee profundizar en el tema.

Por lo tanto, en este segundo capítulo se trabaja la libertad desde Zubiri, cosa que no escapa a la complicación de una conceptualización, pero de una conceptualización no lógica sino de aquella que logre abarcar lo complejo de la vivencia de lo que implica ser o no ser libre. La noción de libertad es utilizada en los más diversos ámbitos que van desde el cotidiano hasta los más propios de la reflexión filosófica como son las ciencias políticas, sin embargo, a pesar de su uso generalizado,

---

<sup>9</sup> Simone Weil, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2000, p. 94.

<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 310.

muchas de las veces, no se aclara el sentido concreto según el cual se usa. Esto sucede porque se presupone que todos entendemos a qué se refiere dicho uso, incluso en los más diversos contextos filosóficos. En este sentido, la filosofía brinda la oportunidad de marchar hacia la profundidad de la noción de libertad. Xavier Zubiri “es el filósofo más próximo a nuestro entorno que parece que despunta vigorosamente en esta cuestión, aunque debido a su peculiar trayectoria intelectual no siempre haya sido valorada de igual modo su originalidad filosófica”<sup>11</sup>.

En los años 60’s Zubiri observó y escribió que el hombre estaba perdiendo, de modo alarmante, el sentido de su realidad porque configuraba su vida de provisionalidad por razón de la técnica y las condiciones extremadas, pero sobre todo porque vivía lanzado hacia el futuro, en una especie de futurismo, es decir, para él, el hombre había perdido la capacidad de la fruición<sup>12</sup>, que es estar real y efectivamente en el terreno que se pisa<sup>13</sup>. Hoy, aproximadamente 50 años después, la realidad humana no se ha transformado hacia la realización plenaria del bien querido sino que, por el contrario, la humanidad se enfrenta a serios y críticos problemas que nos ponen ante el reto de re-orientar el camino trazado por la modernidad hacia un modo alternativo de vida que reinvierta todos los males que padecen los hombres del siglo XXI. Y el hombre, como realidad libre, es el autor y actor del camino a seguir en la construcción de su historia.

La libertad, en este capítulo, será abordada primeramente desde la perspectiva del acto de intelección que Zubiri desarrolla en los tres tomos de *Inteligencia sentiente* -realidad, logos y razón-, pero hay que aclarar que el objetivo no es hacer un análisis de la libertad desde la trilogía, magna empresa que nos conduciría por otro camino, sino sólo exponer los elementos fundamentales que contribuyen en la comprensión de la riqueza de la noción de libertad en el filósofo vasco. El estudio estará centrado en la libertad inscrita en la volición, de no hacerlo desde esta perspectiva, nos dice el filósofo vasco, se estaría evadiendo el problema.

---

<sup>11</sup> Carlos Alberto Pose Varela, “El problema de la libertad en X. Zubiri” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 28, 2001, pp. 191-192.

<sup>12</sup> En referencia a la fruición, observa el filósofo vasco, “al hombre se le conoce por lo que hace en los días de fiesta. Forma muy extremada y muy vulgar de decir lo que acabo de decir. Es justamente la hora y el día en que el hombre, efectivamente, no tiene que hacer más que ser sí mismo, tener esa mínima fruición sin la cual la humanidad y la vida no podrían existir” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, p. 81).

<sup>13</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 81.

Por lo tanto, la libertad se puede entender desde dos perspectivas: una constitutiva y otra operativa. En cuanto a la perspectiva constitutiva, “libertad es formalmente algo constitutivo de la realidad humana [...] somos libres porque estamos religados a la realidad, o lo que es lo mismo, el hecho de que estamos religados a la realidad exige que seamos libres para poder ser viables. Por tanto no hay libertad sin religación, y la religación a la realidad exige que seamos libres”<sup>14</sup>. El animal de realidades gracias a su inteligencia sentiente -la cual lo constituye como un animal hiperformalizado que ha tomado distancia de las cosas- es una realidad formalmente libre. La libertad consiste en que el hombre, al ser una esencia metafísica abierta, está sobrepuesto y antepuesto a sí mismo, hecho que le lleva a tener un abanico de respuestas ante una misma situación. Esto lo hace radicalmente distinto a los demás animales los cuales, por poseer una estructura cerrada, tienen una respuesta adecuada para cada situación que se les va presentando. En virtud de esta libertad constitutiva el hombre puede, ante la realidad del mal, responder de distintas maneras: aliándose al mal, siendo indiferente al mal u oponiéndose y venciendo al mal.

La dimensión de la libertad constitutiva de todo hombre, que posee sólo por ser animal de realidades, funda la dimensión de su libertad operativa, debido a que hay personas con mayor o menor libertad, esto es, con mayor o menor capacidad de actuar libremente. La *cualidad* de los actos volitivos, en cada persona, es lo que configura la figura concreta de su libertad. Por esta razón, hay personas que son más o menos libres pero sólo en razón de una libertad operativa que está inscrita en la volición y ésta última está unida con la suscitación (afección, momento de alteridad y fuerza de imposición) y la modificación tónica.

Desde esta perspectiva de la libertad operativa, digamos de una vez que aquella persona que se deja apoderar por el mal -la malicia, la malignidad y la maldad-. La persona está dominada por la realidad en privación de su poder, y no es realmente libre debido a que no se posee a sí misma, no está apoderada de sí misma, no hay dominio de sí misma, ya que está dominada por la condición de realidad del mal -malicia, malignidad y maldad-; una realidad en privación de su poder. En cuanto a la persona que responde con una indiferencia ante la realidad del mal gravita más hacia la promoción de la maldad en el mundo que hacia la bondad, ya sea porque al tener una

---

<sup>14</sup> Vicente Tarín Cervera, *Religación y libertad en Xavier Zubiri*, Universidad de Valencia, Valencia, 2005, p. 13.

volición mala no mueve “un dedo” hacia la promoción del bien y, por tanto, ya está contribuyendo en el mal o, aunque no esté apoderada por el mal, simplemente asume una actitud de indiferencia diciéndose a sí misma “yo tengo que vivir y quiero vivir. Y lo demás, sea lo que fuere, me es indiferente”<sup>15</sup>. Ésta es una actitud pasiva que, sin lugar a dudas, contribuye en la promoción del mal en el mundo.

Por su parte, el hombre que depone su persona en aquello que lo deja en un estado de bonicia y benignidad, esto es, que asume la bondad del mundo y contribuye a ella, es realmente libre. En este caso, la persona está en la realidad con una volición buena, la cual contribuye en la promoción de la condición de buena realidad. La condición de buena realidad de la volición no resta libertad sino que, por el contrario, la afirma porque el mal envuelve un momento privativo pero el bien no es privación de mal, ya que, como bien nos dice el filósofo donostiarra *el mal presupone el bien pero el bien no presupone el mal*. Aunque bien y mal son condición de realidad, sin embargo, no están en un mismo nivel o, más precisamente, el mal afirma la ausencia de un bien que debería estar pero el bien no afirma la ausencia de un mal que debería estar. En este sentido, la condición de buena realidad adquiere una preponderancia debido a que es desde donde se puede inteligir la mala condición de realidad. Por lo tanto, la persona que lucha contra el mal, que vence al mal con bien, se encuentra en libertad y desde ésta es cuasicreadora de posibilidades posibilitantes al abrir posibilidades de realización humana ahí donde se habían clausurado.

Finalmente, en el tercer capítulo, a partir de lo estudiado en los dos anteriores, abordaremos la cuasicreación y apertura de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal. Por razón de su libertad *en* la realidad, el hombre puede, desde su apertura constitutiva, dar una respuesta que consiste en resistirse y vencer al mal. Cuando el hombre responde de este modo es cuasicreador de posibilidades posibilitantes que se apropian, tanto él como cuasicreador como aquellos que padecen el mal y, de este modo, afirman la plenitud que ya los constituye por el hecho de ser personas. Esta respuesta puede ser ante una condición de realidad del mal que puede estar tanto en la propia realidad de la persona -que sería una intelección del mal en la propia realidad

---

<sup>15</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, p. 126.

personal- como en la realidad personal de otros -que sería una intelección del mal en la realidad personal de otros-.

En este sentido, cuando la persona entiende a profundidad la condición de realidad mala -la malicia, la malignidad, y la maldad- en su propia realidad personal puede responder, al vivir un proceso de *conversión*, con una volición buena y de este modo promocionar la condición de realidad del bien -la bonicia, la benignidad, la bondad, el beneficio- en su propia realidad personal y en la realidad en general. En este caso la persona dejó de ser mala, maligna, y se convirtió en buena, benigna, mediante la intelección de su propia realidad con una volición mala. Aquí la persona, desde su libertad, permitió que la plenitud que ya le constituye diera de sí *en* la conversión. En ciertos casos, la vivencia de un maleficio en la propia realidad personal que estaba habituada a ciertos vicios, pecado o mal -como se le quiera nombrar- puede también ser oportunidad de conversión hacia una realidad personal con una condición buena. En ambos casos de conversión, la persona reinventa un nuevo modo de estar en su propia realidad y en la realidad que consiste en promocionar el bien. La conversión consiste en un encuentro profundo con la propia realidad, la realidad de otros y la realidad absolutamente absoluta ante la que la persona se descubre finita, necesitada y exigida a inventarse un nuevo modo de estar en la realidad y de ser humano. Así, la conversión es algo constitutivo y constante en la realización humana. En este encuentro se toca la condición más íntima del hombre que es la inquietud de su plenitud constitutiva por afirmarse plenamente.

También, cuando la persona entiende a profundidad la condición de realidad del mal, el maleficio que padecen los demás, puede responder luchando por superarlos y así instaurar los beneficios necesarios para la humanización histórica, social e individual. Este es un hecho que se ha dado a lo largo de la historia en casos paradigmáticos como la lucha por abolir la esclavitud y en casos presentes como la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos, de los derechos laborales, por la defensa del territorio, etc. Las revoluciones, sin entrar a detalle en la cualidad de los medios con que se han llevado a cabo, son un modo en que los pueblos han buscado pasar de un modo de estar en la realidad con una condición mala -vivida como maleficios para una mayoría a los que se les clausuran sus posibilidades de realización a raíz de la maldad, la cual sólo es posible a partir de la malicia y la malignidad- a una condición de realidad buena que se traduce como un



conjunto de beneficios que posibilitan las condiciones para que la persona se realice libremente en su humanidad.

La reflexión sobre la cuasicreación y apertura de posibilidades se llevará a cabo desde las tres dimensiones del ser humano: La dimensión histórica, la social y la individual. El Yo es el acto mediante el cual el hombre se afirma como absoluto ante el todo de la realidad. La afirmación, el ser de la realidad humana, es propia de un ser abierto en cuanto ser, abierto como realidad absoluta al todo de la realidad y, precisamente, por eso es persona.

El ser del hombre, el Yo, es “comunal, etáneo y cada cual”, porque se apoya en tres momentos refluentes de la especie sobre el individuo. La especie refluye sobre el individuo, sobre la realidad del individuo haciéndolo diverso, es lo que se afirma en que el Yo es ser “cada cual”. Refluye, dándole un cuerpo de alteridad. Es lo que constituye la base del Yo comunal. Refluye sobre el individuo capacitándolo, y es lo que constituye precisamente la dimensión etánea del Yo [...] Las tres dimensiones son independientes entre sí. Pero además son congéneres. Son radical y esencialmente pertenecientes al Yo en cuanto tal. Y le pertenecen de una manera muy concreta, a saber: como dimensiones suyas. Es decir, como algo según lo cual se mide el modo de ser absoluto de ese Yo en el todo de la realidad, por eso son dimensiones. De ahí que el Yo como afirmación absoluta ante el todo de la realidad, aunque no pueda no estar dimensionado, sin embargo, es algo radicalmente anterior a sus propias dimensiones. El individuo, la sociedad, la historia no pasan de ser dimensiones del Yo<sup>16</sup>.

El ser humano dimensionado por la historia, la sociedad y el individuo se enfrenta a la condición de realidad del mal. En la unidad de estas tres dimensiones es desde donde el animal de realidades responde ante la condición del mal ya sea contribuyendo al mal, siendo indiferente o, en el caso más favorable y deseado, luchando contra el mal. Esta última respuesta -la lucha contra el mal- es la que se aborda en el tercer capítulo donde se presenta cómo es que el ser humano es cuasicreador de posibilidades posibilitantes ante la realidad del mal que las clausura. El ser humano dimensionado por la historia, la sociedad y el individuo responde ante la condición de realidad del

---

<sup>16</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, pp. 103-104.

mal vencíendolo y de este modo abriendo posibilidades posibilitantes que no sólo hacen viable a la especie humana sino que también configuran un haber humano o un mundo humano capaz de humanizar y dar plenitud al hombre.

Este último capítulo se cierra con la constatación de Dios como la realidad fundante de todas las cosas y de todo hombre. En este sentido la realidad absolutamente absoluta de Dios es la realidad última y primera de toda realidad. Así, Dios es la realidad fundante que tiene el carácter de ser posibilitador primario de toda posibilidad posibilitante en la realidad y ante la realidad con una condición de mal. La realidad fundante de Dios es la posibilitadora de toda posibilidad para la realización de la humanidad en su ser histórico, social e individual. La vía a través de la que Zubiri llega a Dios es en la unidad del aprehensor y la realidad en virtud de la religación<sup>17</sup>. Por lo tanto, “el problema de Dios no es un problema teórico [...] La religación es una dimensión no de la naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada [...] Así, religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser”<sup>18</sup>. Una vez realizada esta introducción aboquémonos a averiguar cómo es que el hombre, desde su libertad, lleva a cabo la cuasicreación o apertura de posibilidades posibilitantes ante la realidad del mal que las clausura ya que hay una cierta prioridad o dominancia del bien sobre el mal.

---

<sup>17</sup> Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 199, p. 33.

<sup>18</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios, Op. cit.*, p. 134.

# CAPÍTULO I

## EL PROBLEMA DEL MAL EN XAVIER ZUBIRI

El mal es ilimitado, pero no infinito. Sólo lo infinito limita lo ilimitado [...]  
Cuando se es víctima de una ilusión, uno no la siente como tal, sino  
como una realidad. De igual forma puede ser el mal. Cuando se  
está en el ámbito del mal, uno no lo siente como mal,  
sino como necesidad, o aun como deber.

Simone Weil

### Introducción

El mal se ha presentado a lo largo de la historia y se sigue presentando hoy como un problema fundamental en la vida del hombre, es decir, como algo absurdo, adverso, contradictorio y hasta misterioso. Las religiones, desde lo que hoy se denomina mito, fueron las primeras en buscar explicaciones a un hecho constatable para todos. La filosofía, por su parte, no ha sido ajena a este complejo problema, ya que al preguntarse por el hombre inevitablemente ha necesitado preguntarse también por el problema del mal presente en la vida de éste, y no sólo como agente pasivo sino también como agente activo, esto es, como aquel que contribuye en la realidad de mal en el mundo.

El hombre del siglo XX se encontró inmerso en la espesura de la realidad del mal, en sucesos que lo confrontaron profundamente sobre el modo de comprender su humanización en el contexto de la civilización moderna, caracterizada por el progreso y la técnica, así como también sobre su sobrevivencia y porvenir como especie humana ante los avances de la ciencia y la tecnología. Entre quienes se preguntaron por la realidad del mal, en el siglo pasado, se encuentran los existencialistas, también los hermeneutas como Paul Ricoeur<sup>19</sup> que toca directamente el tema del mal desde la fenomenología hermenéutica y, desde luego, los humanistas como es el caso de Tzvetan Todorov que hace una profunda reflexión sobre el mal en los campos de concentración del

---

<sup>19</sup> Cfr. Eduardo Silva, "El mal en la reflexión de Paul Ricoeur", en Vicente Durán, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (Compiladores), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del hombre Editores, Bogotá, 2004, pp. 119-152.

régimen totalitario nazi<sup>20</sup>. Y, desde luego, las diversas contribuciones de la ética, la moral, las ciencias sociales y las ciencias económicas que han dado explicaciones de las causas y las posibles soluciones a los problemas del mal que se definen de acuerdo al contexto social e histórico. Para el caso de Latinoamérica los males sociales son sinónimo de pobreza económica y desigualdad social que se traducen en imposibilidad de millones de personas para acceder a una alimentación adecuada, a una educación liberadora y a un trabajo, que en vez de ser alienante sea humanizador y contribuya a la realización plena de las personas.

El problema del mal es una realidad que actualmente requiere ser reflexionada filosóficamente, por la razón obvia de que millones de personas en el mundo se encuentran sufriendo por causa de éste. Xavier Zubiri publicó un tratado sobre el problema del mal en 1964 desde una perspectiva metafísica y en coherencia con el resto de su pensamiento. En este capítulo presentaré el problema del mal desde la perspectiva de este filósofo, esto es, el mal como condición de realidad que se desarrolla con gran profundidad en *Sobre el sentimiento y la volición*.

En cuanto a la exposición que hace Zubiri sobre la realidad del mal, Torres Queiruga señala que se trata de “una visión de amplio radio y fina articulación, donde la perspectiva global y totalizante no oculta la nutrida trama de cuestiones particulares”<sup>21</sup>, además, agrega este autor, “esa especie de “borrachera de inteligibilidad”, tan característica de muchos escritos de Zubiri, se muestra aquí con énfasis especial”<sup>22</sup>, sin embargo, “la construcción resultante es clara y transparente como un cristal, amplio y poliédrico, que dejase ver tanto la retícula de sus articulaciones internas como los enganches con los otros conjuntos que integran la visión zubiriana de lo real”<sup>23</sup>. Esto último es una gran riqueza, ya que el tema de la realidad del mal en Zubiri no está aislado de la totalidad de su filosofía sistemática sino que, por el contrario, está integrado minuciosamente en ella y esto hace posible un diálogo con el conjunto de su filosofía.

---

<sup>20</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *Frente al límite*, Siglo XXI editores, México, 1993.

<sup>21</sup> Andrés Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, p. 135.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

Pero antes de abordar la realidad del mal desde Zubiri se presentará un recorrido del tratamiento del problema del mal a lo largo de la historia de la filosofía. El objetivo de este recorrido es mostrar, aunque a grandes rasgos, lo que se ha pensado, desde la perspectiva filosófica, sobre el problema del mal y, de este modo, comprender la pertinencia del planteamiento zubiriano. Otro objetivo es ver la insuficiencia de los planteamientos modernos que legitiman el mal al comprenderlo como algo necesario e inevitable en la realidad humana y, una vez hecho esto, desarrollar la realidad del mal, desde Zubiri, con el propósito de profundizar en adelante cómo la condición de realidad del mal no es lo definitivo en la vida del hombre, ya que aun en la más adversa realidad del mal se generan posibilidades posibilitantes para la vida humana.

## 1. EL PROBLEMA DEL MAL EN LA HISTORIA

El mal, como problema ético, moral y metafísico, se ha comprendido de distintos modos, los cuales dependen de ciertos elementos culturales -individuales, sociales e históricos- de un pueblo. Zubiri expone una breve reseña histórica desde la antigüedad hasta la modernidad<sup>24</sup> que es muy propicia para ubicar el problema del mal y, desde luego, su tratamiento filosófico. En este sentido se tiene que en la literatura sapiencial, explícitamente en Egipto, Asiria, Babilonia e Israel, el problema del mal *es el problema del justo desdichado*<sup>25</sup>, es decir, “el problema de la antinomia entre la justicia y la desdicha”<sup>26</sup>. En la India, para Budha y el budismo, el problema del mal es *el problema de la liberación del dolor*, es decir, el mal se presenta como dolor. Por otro lado, primero en Irán y, luego, en el maniqueísmo el problema del mal es *el problema de la separación física del principio cósmico del mal*, es decir, el mal es causado por un principio cósmico que es malo en sí mismo y que se relaciona con la materia, por tanto, habrá que liberarse de aquello que está relacionado con el cuerpo y la materia. En el cristianismo, por su parte, *el problema del mal consiste en una salvación por conversión a Dios*, en este caso el mal se comprende como una aversión a

---

<sup>24</sup> Las frases en cursivas de este párrafo son textuales del texto de Xavier Zubiri (*Cfr. Sobre el sentimiento y la Volición*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, pp. 197-198).

<sup>25</sup> El personaje bíblico de Job representa al inocente sobre el que recaen todo tipo de males y, por tanto, sufrimientos. En este libro hay un modo preciso de enfrentarse al problema del mal que consiste en la interrogante de por qué si un hombre es justo o bueno le caen o suceden males y así también en creer que esos males son enviados por Dios como consecuencia de las faltas de los hombres.

<sup>26</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 197.

Cristo o a Dios mismo. En Grecia, tanto en la época clásica como en la helenística, *el problema del mal consiste en el problema de una reconformación*, es decir, el mal se relaciona directamente con la deformidad y la defectuosidad. Esta concepción griega aportó elementos para que San Agustín definiera el mal como privación desde una perspectiva teológica, filosófica y moral. Por su parte, la filosofía moderna ha enmarcado el mal dentro de una perspectiva teológica, como es el caso de la teodicea de Leibniz, y dentro de una perspectiva moral y antropológica como es el caso de Kant, Schopenhauer, Nietzsche.

En la anterior reseña histórica se mostraron dos perspectivas: una religiosa y otra filosófica. La perspectiva que aquí nos interesa es la filosófica, pero como el origen de la filosofía occidental está ubicado en un punto temporal y geográfico muy preciso del que no podemos prescindir que es la antigua Grecia, se ahondará más sobre el problema del mal a partir del pensamiento filosófico griego siguiendo un esquema<sup>27</sup> que Zubiri utilizó en algunas de sus obras, que consiste en ubicar el acto del filosofar en dos horizontes: el horizonte de la movilidad y el horizonte de la nihilidad.

En el horizonte de la movilidad<sup>28</sup>, los antiguos filósofos griegos constatan que la naturaleza, la totalidad de cuanto existe, está inmersa en un perpetuo cambio, por esta razón ellos se preguntan por aquello que permanece tras los cambios, es decir, se interrogan por el ser de las cosas. En cuanto al cambio, éste es interpretado ya sea como la apariencia sensible que dificulta la intuición del ser inmóvil, es el caso de Parménides; como aquello que está articulado a algo inmutable que son las ideas inmutables, es el caso de Platón; o el cambio como una actualización de potencias sustanciales sostenida por el ser inmutable que inspira la forma a la materia en dicha actualización, es el caso de Aristóteles.

En este brevísimo recorrido se constata que el cambio está adscrito al momento del no-ser de las cosas en la naturaleza, es decir, el no-ser que pende necesariamente del ser que es inmóvil e

---

<sup>27</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*: Revista de Occidente, 115 (1933), pp. 51-80 y 118 (1993), pp. 83-117; y también *Hegel y el problema metafísico*, recogido en NHD, pp. 267-287 (Citado por Antonio González, "Dios y la realidad del mal", en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 176)

<sup>28</sup> Antonio González, "Dios y la realidad del mal", en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 176-178.

inmutable. Para Aristóteles el Ser, Dios, es inmóvil o, mejor dicho, es un motor inmóvil porque es acto puro, perfecto y plenario y -por otro lado- la materia es imperfecta o informe, es pura potencialidad; aun en su necesaria forma, como sustancia, siempre está en permanente cambio o movimiento en que tiende a algo que aún no es, debido a esto, nunca es en absoluto, es decir, “el cambio es fruto de una imperfección ontológica: es no ser, es negatividad”<sup>29</sup>.

Entre los neoplatónicos, en la época helenística, se encuentra Plotino quien sintetiza parte de la filosofía de sus antecesores de la época clásica y, al hacerlo, toca el tema del mal desde esa perspectiva de la negatividad<sup>30</sup>. Este filósofo parte de que “el Uno es lo único que verdaderamente es, el Bien en sí. Este Uno se difunde, alcanzando un punto en que no se puede difundir más. Es el no-ser, que Plotino identifica con la materia y también con el mal”<sup>31</sup>. En este sentido, el mal es un principio material y sustancial en las cosas, éstas son una mezcla del bien (el ser), y el mal (el no-ser). Y si la materia está identificada con el no-ser entonces las cosas son imperfectas y deformes, por tanto, llevan el mal en sí mismas.

La comprensión del mal desde la perspectiva de la negatividad, en este caso desde Plotino, brindó las vasijas conceptuales suficientes para argumentar el problema del mal como privación en la teología cristiana, principalmente para contrarrestar el modo en que el maniqueísmo<sup>32</sup> lo difundió. La teología cristiana al conceptualizar el mal como privación salvaguardó la bondad sustancial de la creación de Dios. Así pues, la comprensión del mal como negatividad del horizonte de la movilidad quedó integrada a la nueva perspectiva teológica y filosófica que parte del fundamento de que las cosas fueron creadas por Dios a partir de la nada: *horizonte de la nihilidad*<sup>33</sup>. La intuición de la creación a partir de la nada es, según Zubiri, “un concepto que cambia el

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>30</sup> Algunos griegos, como Epicuro, no entendieron el mal en términos de negatividad sino como algo positivo, esto es, como dolor y desagrado sensibles causado por la privación de placer. Pero aun así, la mayoría de los griegos no concibieron el mal en término de sensibilidad o desagrado, como algo positivo, sino en términos de *logos*, de negatividad, de no ser. (Cfr. Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 177).

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> El maniqueísmo sostiene que el universo hay dos principios uno bueno y otro malo, que están en constante lucha, es decir, hay un dualismo en que se le resta ser a Dios, o al principio del bien.

<sup>33</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, pp. 178-184.

horizonte mismo del pensamiento, de tal manera que todos los conceptos griegos, y también el concepto mismo de persona, van a ser situados en un nuevo sistema de referencia”<sup>34</sup>.

En la filosofía del horizonte de la nihilidad la pregunta ya no es sobre aquello que permanece tras el movimiento sino que la pregunta “es por qué existe el ser y no más bien la nada. El horizonte de la filosofía moderna, desde Agustín hasta Hegel, es el horizonte de la nihilidad”<sup>35</sup>. En cuanto al tema del mal, se tiene que la pregunta de por qué existe el mal en un mundo creado por Dios, quien es bueno, no está desde el principio en los Padres de la Iglesia. En el caso de Orígenes Dios permite que actúen poderes malignos en el mundo para que prueben al hombre y, además, Dios muestra su paciencia con el pecador para que éste conozca sus pecados y se convierta<sup>36</sup>; y para Clemente de Alejandría el mal es consecuencia del pecado, el cual es responsabilidad del pecador y no de Dios<sup>37</sup>, es decir, el mal es cuestión del hombre y no de Dios que es suma bondad.

La pregunta de por qué existe el mal en un mundo creado por Dios aparece explícitamente con Gregorio de Nisa y con Agustín de Hipona. Gregorio de Nisa<sup>38</sup> relaciona la creación con el mal, probablemente es el primero que lo hace, al exponer que Dios ya preveía, antes de su acto creador, la caída del hombre y además define el mal con categorías griegas, ya que “el mal es negatividad, no ser, que como tal no ha sido querido directamente por Dios”<sup>39</sup>, por tanto, el mal no existe por sí mismo, ya que no es algo creado positivamente por Dios, sino una negatividad alojada en la creación.

Tanto en Agustín de Hipona como en Gregorio de Nisa, no se puede comprender el origen y lo que es el mal si no se recurre a la dimensión teologal o religiosa de la tradición judaica. El génesis, primer libro de la Escritura, contiene un fundamento metafísico del origen del mal en el

---

<sup>34</sup> Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 7.

<sup>35</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 178.

<sup>36</sup> Orígenes, *De princp.*, III, 2, 7 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 178).

<sup>37</sup> Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 17, 82 ss. (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 178).

<sup>38</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 179.

<sup>39</sup> Gregorio de Nisa, *Gran Catequesis*, 83, MPG 45, 37 BC y 7, 1, MPG 45, 29 s. (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 178).



hombre y que es retomado por Agustín de Hipona. A partir del génesis se afirma que las cosas son en sí mismas buenas y también lo es el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, sin embargo, el hombre no permaneció en el uso recto del su libre arbitrio<sup>40</sup>, debido a que comió del *árbol de la ciencia*<sup>41</sup> que le estaba prohibido por Dios y recibió el castigo prometido que era la muerte del cuerpo.

Con esta fundamentación es con la que Agustín de Hipona llega a la afirmación de que en el caso del hombre “las cosas buenas son efecto de la bondad de Dios y las cosas malas son efecto de la deficiencia de la voluntad del hombre o del ángel”<sup>42</sup> y añade que las causas secundarias del mal en el hombre son la ignorancia de las cosas que debía practicar y la concupiscencia de las cosas que debía evitar, estas actitudes llevan al error y al dolor. Pero el alma a pesar de estos apetitos no pierde el deseo a la Felicidad, a la Verdad, esto es, el deseo de Dios. A partir de esto, Agustín de Hipona responde que el mal no es sustancial, “el mal no es otra cosa que privación del bien”<sup>43</sup>. Dios es creador sumamente bueno, por esta razón, toda sustancia al ser creada por Él es un bien, es tanto creada, no un bien absoluto, por lo tanto, las corrupciones, los defectos, las privaciones de bienes naturales no son sustancias, sino alteraciones de las sustancias que los padecen<sup>44</sup>. Entre las tesis del agustinismo que, en la Edad Media, continuaron presentes se encuentra la tesis del mal como negatividad y como deficiencia de la voluntad de la persona en su carácter de ser libre<sup>45</sup>, lo cual le posibilita actuar según lo desee.

En la modernidad “los contenidos positivos de la religión cristiana comienzan a hacerse problemáticos. El *logos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente

---

<sup>40</sup> Es un carácter del hombre de *querer* obrar ya sea orientándose hacia el bien o hacia el mal, es decir, “la autodeterminación, el dominio del propio acto constituyen, como hemos visto, el *liberum arbitrio*” (Cfr. Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972).

<sup>41</sup> Sobre esto se dice que “plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado [...] Dios impuso al hombre este mandamiento: Puedes comer de cualquier árbol del jardín, pero no comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque el día que comieres de él morirás sin remedio (Cfr. Gn 28, 16-17).

<sup>42</sup> Agustín de Hipona, *Enquiridión en Obras apologeticas*, La BAC, Madrid, 1956, p. 136.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>45</sup> Tomas de Aquino, *De malo*, q. 1 ad 12. (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 180).

esencia del hombre”<sup>46</sup>. En la modernidad el hombre se vuelve el centro del universo por su condición pensante, la cual es capaz de hacer representaciones racionales del orden del mundo y de la totalidad, es decir, “todo lo que Grecia ha dicho del universo queda envuelto por el sujeto en tanto que sabido por él”<sup>47</sup>. En cuanto a Dios, los modernos tienen como cometido explicar de modo racional su existencia “con Descartes, el filósofo se encuentra por primera vez no sólo segregado del universo sino también separado de la divinidad”<sup>48</sup>.

El problema del mal en la modernidad se plantea en el principio mismo de la creación y no en la historia<sup>49</sup>, es decir, ya no es un problema para la vida personal y social del hombre. Este es el enfoque de Leibniz quien “se pregunta por la realidad del mal en cuanto originado en la mente divina antes de la creación del mundo”<sup>50</sup>. Para este filósofo el origen del mal físico y moral está en un primario mal metafísico connatural al hombre que consiste en que Dios creó el mejor de los mundos posibles y también creó al hombre de la mejor manera posible, que es como creatura finita o limitada<sup>51</sup>. En el mundo, las sustancias en su respectividad se imponen limitaciones unas a otras, es decir, el mal sigue siendo una negatividad que se imponen unas sustancias a otras, pero es una privación que Dios no ha creado en sí misma, sino sólo porque, como se dijo, éste es el mejor de los mundos posibles<sup>52</sup>.

Posteriormente, Kant hace una crítica a la teodicea de Leibniz que consiste en que “si el mal moral se quiere adscribir a los límites de las naturalezas finitas, habría que dejar de hablar de una culpa humana y de un auténtico mal moral”<sup>53</sup>, por tanto, ante esta falta de consistencia en la comprensión del mal lo que le queda al hombre es mantenerse en el camino de la integridad moral y esperar, desde la razón práctica, una justicia futura por parte de Dios, la cual es indemostrable

---

<sup>46</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978, p. 274 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 180).

<sup>47</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 180.

<sup>48</sup> *Loc. cit.*

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>50</sup> G. W. Leibniz, Teodicea. *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, en sus obras filosóficas, tomo V, Madrid, s/f, 54 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 181)

<sup>51</sup> G. W. Leibniz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios...* *Op. cit.* pp. 21 y 31, (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 181).

<sup>52</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 181.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 182.

por la vía de la teodicea<sup>54</sup>. De este modo, la teodicea se convierte en filosofía de la historia, ya que “el mal será considerado como un ingrediente de la historia humana que va siendo progresivamente superado tanto en el dominio técnico del mundo natural como en el creciente entendimiento moral y político de los hombres entre sí”<sup>55</sup>, todo esto a partir del uso de la razón. Esta perspectiva kantiana del mal como poder histórico fue desarrollada por pensadores posteriores que convirtieron “el conflicto en motor de la historia y explicándolo así como un instrumento necesario para el triunfo definitivo del bien y de la justicia”<sup>56</sup>, entre ellos se encuentra Hegel y, con sus particularidades, el mismo Marx.

Hegel lleva a cabo una síntesis estupenda de la filosofía Europea que posibilita que la filosofía posterior a él tome perspectivas que eran insospechadas. González señala que la identidad magistral de la perspectiva griega de la naturaleza con la perspectiva cristiana del Espíritu, que Hegel realiza, “es justamente el Absoluto, que es, en la misma medida que sustancia, sujeto [... y] tiene una estructura rigurosamente lógica: ‘todo lo real es racional y todo lo racional es real’”<sup>57</sup>. En este sentido:

puede decirse que el mal es en el fondo una apariencia [... la] historia entera del universo consiste últimamente en actualización de lo que, de modo virtual, ya está contenido al principio de los tiempos. Al final de este proceso el mal habrá desaparecido [...] El mal sigue siendo, como en los griegos, pura negatividad. Pero esta negatividad es ahora una exigencia lógica de aquello que constituye la sustancia del mundo. La teodicea es *ontodicea*<sup>58</sup>.

Estas distintas maneras de entender el mal y, por tanto, el problema que presentan al hombre siguen, unas más que otras y con sus propios condicionamientos culturales, estando presentes en la realidad humana contemporánea. Por esta razón, es importante preguntarse qué tanto estas

---

<sup>54</sup> *Loc. cit.*

<sup>55</sup> *Loc. cit.*

<sup>56</sup> E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y de Freud*, Madrid, 1979, pp. 145-151 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 183).

<sup>57</sup> W. G. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Vol. 12, Frankfurt a. M., 1986, p. 28 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 183).

<sup>58</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 184.

explicaciones modernas del mal no hacen sino legitimarlo, tanto teológica como filosóficamente, como un elemento necesario e inevitable, ya que “el mal es un integrante necesario de la constitución actual de la realidad, aunque lo sea de un modo puramente privativo”<sup>59</sup>.

Así pues, se hace necesario superar las insuficiencias de estas explicaciones. Entre quienes lo han intentado, González cita a K. Barth, “que sigue denominando al mal *das Nichtige*, no considera que éste sea no-ser, sino una verdadera realidad que se encuentra en combate con Dios desde principio de la creación y que Barth identifica como el *tehom* del primer capítulo del Génesis y con *Tiamat* babilónico”<sup>60</sup>, sin embargo, como bien lo señala el mismo González, aunque esta explicación evita la justificación del mal, sí se aproxima a los dualismos mitológicos. Una alternativa viable para no caer en la justificación del mal, por un lado, o en un dualismo de fuerzas contrapuestas, por el otro, es repensar las categorías filosóficas fundamentales para el tratamiento de este problema<sup>61</sup>. En este sentido, Zubiri, que es un filósofo con un profundo y fructífero diálogo tanto con la filosofía anterior a él como con la filosofía de sus coetáneos, llevó a cabo un estudio profundo y serio sobre el problema del mal.

## 2. UNA ALTERNATIVA DE ESTUDIO: EL MAL COMO CONDICIÓN DE REALIDAD

Zubiri fue más allá de la filosofía de sus maestros, Husserl y Heidegger, a través de la intuición de que el acto fundamental del hombre es la *aprehensión primordial de realidad*. Después de estudiar el método fenomenológico de Husserl que examina minuciosamente la conciencia, y la ontología de Heidegger que se propone la comprensión de sentido del ser<sup>62</sup>. Zubiri expone, a lo largo de su recorrido filosófico, un pensamiento sistemático que aborda casi todas las cuestiones filosóficas tanto del pasado, y que siguen haciendo eco en el presente, como las propias de su época.

---

<sup>59</sup> *Loc. cit.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

<sup>62</sup> Es necesario enfatizar que no sólo estas dos filosofías contribuyeron a que Zubiri expusiera su propia propuesta filosófica, sino que tenía un sólido conocimiento de la historia de la filosofía, desde la griega hasta la contemporánea, con la cual entabló profundos y fructíferos diálogos.

La fenomenología de Husserl afirma que toda conciencia es *conciencia-de*, es decir, la conciencia no contiene y no puede contener el universo. Por su parte, Heidegger añade que la intencionalidad de la conciencia no es exclusiva de ésta, sino que es un carácter constitutivo de la *existencia* humana, del *ser-ahí* (*Dasein*), el único con existencia en intersección con el mundo<sup>63</sup>. A Zubiri, por su parte, le parecieron insuficientes estas dos filosofías debido a que convertían “la sensibilidad en mero residuo intencional de la conciencia”<sup>64</sup>, esto lo condujo a uno de sus grandes aportes: *la aprehensión primordial de realidad*, como punto de partida del filosofar, expuesto en su libro de *Inteligencia sentiente*, donde afirma la tesis de que el sentir es formalmente intelectual.

Asimismo, Zubiri, a través de lo que denominó noología<sup>65</sup>, expuso al final de su vida su obra culmen de la trilogía<sup>66</sup> compuesta por *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y Razón*. En esta obra el filósofo afirma que “es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro [... son congéneres] por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y saber”<sup>67</sup>. Con esta tesis, Zubiri trasciende el realismo clásico y el idealismo moderno presente a lo largo de la historia pero no sólo eso sino que además lleva a cabo una comprensión específica de la realidad, en tanto cosas reales, la persona humana y Dios.

Partiendo de la cogenereidad entre la inteligencia y la realidad se tiene que la inteligencia sentiente en su acto de inteligir consiste en *dos momentos*, el del inteligir y el del sentir, *de un mismo acto* en el *estar* de las cosas reales actualizadas en la aprehensión. *La aprehensión primordial de la realidad* es el acto primario y fundamental del inteligir, y *el logos* y *la razón* son los modos ulteriores de intelección, que enriquecen a éste. El *logos* consiste en inteligir lo que una

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>64</sup> *Loc. cit.*

<sup>65</sup> Estudio del *nous* (término presente desde Aristóteles). En este sentido Diego Gracia señala que “si a la aprehensión sentiente e intelectual la llamamos, conforme a una larga tradición que se remonta a Grecia, *Noûs*, entonces habremos de distinguir en ella tres momentos, el intelectual o «noético», el de realidad o «noemático» y el momento de actualización o «noérgico»” (*Cfr. Manuel Fraijó, Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid 1994, pp. 491-512).

<sup>66</sup> Juan Bañón es uno de los estudiosos de Zubiri que se refiere a estas obras como *La trilogía*.

<sup>67</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1984, p. 10 (Citado por Juan Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 80).

cosa es en realidad en la actualización campal; y la *razón* consiste en inteligir lo que las cosas son en la realidad, en actualización mundanal, en su simple y pura realidad.

Por tanto, si la filosofía de Zubiri está fundada en el acto primario de intelección de *la aprehensión primordial de realidad* desde el que se comprenden los modos ulteriores de intelección del *logos* y la *razón*, así como el conjunto sistemático de su filosofía de la realidad, entonces el tema del mal habrá que ubicarlo dentro de este marco noológico. A continuación se desarrollará el problema del mal expuesto por Zubiri, pero no se seguirá el orden que este autor sigue en *Sobre el sentimiento y la volición*, sino que se partirá del acto primigenio de *la aprehensión primordial de realidad* para luego abordarlo desde *el logos y la razón*<sup>68</sup>. Es decir, se tratará de releer el problema del mal desde la trilogía sobre la inteligencia humana, pero de ninguna manera se trata de desarrollar el contenido de su trilogía, ya que esto implicaría otra tarea colosal y fructífera, pero distinta a la exposición de la realidad del mal que es lo que aquí nos ocupa.

### 3. LA METAFÍSICA DEL MAL EN XAVIER ZUBIRI

A modo de preámbulo, es necesario aclarar que la perspectiva desde la que se enfoca el problema mal en este texto de Zubiri es “parcial, pero sumamente precisa: es una perspectiva estricta y exclusivamente metafísica. No se trata de averiguar qué cosas son buenas y cuáles malas; mucho menos aún, de determinar cómo ha de evitarse o de superarse el mal; todo eso es asunto de ética. Tratase simplemente de pensar sobre en qué consiste que algo [...] sea bueno o malo”<sup>69</sup>.

La importancia del enfoque metafísico de Zubiri reside primeramente en que *parcial* no significa *limitado* (como algo que es corto o que tiene poco de algo) sino que parcial significa tratar el problema del mal desde un enfoque, en este caso metafísico, que proporciona los elementos para poder tratar -tomando en cuenta dicho enfoque- el mismo problema del mal pero desde otros enfoques como puede ser el ético, el moral, el social, teológico, etc. El enfoque metafísico de Zubiri

---

<sup>68</sup> Este orden lo tomo de Antonio González así como los títulos: *El punto de partida del problema: la aprehensión de realidad*, *El mal en el campo de realidad*, y *La realidad del mal en el mundo*, así como el de *La realidad profunda del mal que aparecerá en adelante* (Cfr. Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, pp. 186, 190, 194 y 198).

<sup>69</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 198.

va a lo más radical del problema, esto es, a la realidad del mal en tanto que realidad del mal y de este modo proporciona un análisis consistente que puede iluminar a otros análisis que no son metafísicos sino éticos, morales, etc.

De acuerdo con Torres Queiruga, el planteamiento de Zubiri se apoya en un doble trasfondo<sup>70</sup>. Primeramente su aporte se apoya en la interpretación del mal propia de la experiencia religiosa cristiana, en este caso se observa que no sólo termina con un tratamiento que contiene cuestiones expresas de la teología cristiana sino que la experiencia cristiana está presente en decisivos aspectos del tratamiento filosófico. El segundo trasfondo es la *teorización escolástica*, en casos específicos como el tratamiento de la voluntad o de la clasificación de los tipos de mal, entre otros conceptos o categorías básicas. Pero esto no significa que Zubiri sea un mero repetidor de sus antecesores escolásticos, como se le interpretó en *Sobre la esencia*, sino que “su intención es la de *re-pensar* el problema *desde* su filosofía y *para* su contexto histórico”<sup>71</sup>. Además de estos dos aspectos, es importante agregar que Zubiri también se apoya en el método fenomenológico, así como en el diálogo con Scheler, desde donde argumenta que la realidad es lo estimado en cuanto estimado del acto de estimación, el cual es acto primario.

### **3.1 El punto de partida del problema: La aprehensión de realidad**

El gran aporte de Zubiri en el tratamiento del tema de la realidad del mal consiste en que lo aborda como condición de realidad respecto a una sustantividad humana, la cual se caracteriza por su inteligencia sentiente, por lo tanto, en Zubiri el bien no se identifica con la realidad ni el mal con la privación de realidad<sup>72</sup>, ni tampoco lo enfoca “desde una teoría sobre la composición ontológica de las realidades del cosmos (ser y no ser) ni desde la estructura del logos creador de Dios”<sup>73</sup>. En cuanto a la realidad, ésta no consiste en las cosas físicas que veo frente a mí, sino que la realidad es una formalidad del sentir humano que es un sentir intelectual. La realidad como formalidad está fundada en el acto de intelección primario y radical de la aprehensión de realidad

---

<sup>70</sup> Andrés Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, *Op. cit.* p. 136.

<sup>71</sup> *Loc. cit.*

<sup>72</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 189.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 187.

en y por sí misma, por esta razón la realidad del mal habrá de intentar tratarse desde este acto primigenio y constitutivo de toda intelección humana, para luego pasar a su tratamiento en la intelección ulterior del logos y de la razón.

Tomado el caso del mal desde esta perspectiva, Zubiri comienza presentando el problema del mal utilizando el concepto de *la línea del bien* que es el ámbito común en el que descubrimos que una cosa es buena o que una cosa es mala<sup>74</sup>. La línea del bien se nos presenta en un acto primario y radical que es el *acto de estimación*<sup>75</sup>, que es anterior a toda preferencia y decisión, que consiste en estimar ciertas cosas en su carácter de bien, el bien nos es presente<sup>76</sup>. De este modo, *el acto de estimación* es el que funda la posibilidad de toda preferencia; ésta última consiste en un *acto de preferencia* en el cual se prefiere un bien a otro. Por lo tanto, la línea del bien consiste en que el hombre prefiere unos bienes en lugar de otras cosas menos buenas o de cosas definitivamente malas<sup>77</sup>.

Pero el acto de preferencia ya no está en el modo primigenio de intelección como *aprehensión* sino en un campo de cosas reales de la intelección como *logos*. Por este motivo, antes de abordar el acto de preferencia se requiere profundizar sobre el acto primario y radical de la estimación, el cual recae sobre un objeto que es lo estimado en cuanto tal y donde no hay aún una distinción, ya que ésta es dada por una intelección ulterior como logos o razón.

El acto de estimación, como se expuso, recae formalmente sobre lo estimado y “por la índole de lo estimado en cuanto tal es justo la manera como se nos presentan el bien y el mal como problema”<sup>78</sup>. Entre las distintas respuestas a qué es lo estimado en cuanto tal, Zubiri distingue una dominante de su época que corresponde a Max Scheler<sup>79</sup> (1874-1928). La tesis de Scheler de que

---

<sup>74</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* p. 201.

<sup>75</sup> Zubiri enfatiza que el acto de estimación no es un acto meramente subjetivo, sino que lo que se estima es estimado objetivamente porque la estimación tiene un término objetivo (la línea del bien) que es lo estimado en cuanto tal, es decir, “en el acto de estimación, lo estimado se nos presenta desde la cosa misma como término de estimación” (*Cfr.* Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, pp. 202-203).

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>79</sup> Zubiri expone detalladamente la tesis de Max Scheler sobre el problema del bien y del mal como un problema de valores (*Cfr.* *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, pp. 204-210). También se pueden consultar directamente las



“lo estimado en cuanto tal es formalmente un valor y por tanto el problema del bien y del mal es formalmente un problema de valores” no satisface a Zubiri para quien “lo estimado en cuanto tal es la realidad, y por consiguiente el problema del bien y del mal es un problema de realidades”<sup>80</sup>.

Previo al tratamiento del problema del bien y del mal como un problema de realidad es necesario ahondar en la pregunta de ¿qué es lo estimado en cuanto tal? Esto con el objetivo de exponer la primordialidad de la realidad<sup>81</sup> en condición de valiosa en el acto de estimación contra la afirmación de Scheler de que los valores son lo primario y radical de lo estimado en cuanto tal. Primeramente lo estimado (como valor) y lo real<sup>82</sup> no son reductibles porque no tienen nada que ver y esto por dos motivos. Primeramente son irreductibles *por su carácter intrínseco* y en segundo lugar *por la índole misma del acto de su aprehensión*<sup>83</sup>.

En cuanto a su *carácter intrínseco* son irreductibles debido a que la nuda realidad puede ser una y tener valores múltiples; un ejemplo puede ser una misma luz permanente que es a la vez bonita, serena y grata<sup>84</sup>. Y en cuanto a la *índole misma de su aprehensión*, lo estimado (como valor) y la realidad son irreductibles porque la realidad es dada en un acto de mera intelección, de aprehensión de realidad, y el valor como *realidad valiosa* es dado en un acto de estimación<sup>85</sup>.

Además, la realidad es independiente del valor, pero éste último no lo es de la realidad por dos razones. En primer lugar, el valor depende de la realidad debido a las notas reales de la cosa, ya que el valor es valor *de* la cosa (el valor es intrínseco a las propiedades reales de la cosa) y no valor *en* la cosa (en ese caso la realidad sería algo extrínseco al valor de la cosa)<sup>86</sup>, en este sentido “la cosa no *tiene* valor sino que *es* valiosa. Y esto es lo esencial. El valor nunca es un sustantivo,

---

obras de Scheler donde aborda el tema de los valores tales como *Esencia y formas de la simpatía, El formalismo en la ética y la ética material de los valores*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>81</sup> La realidad en este caso no significa la estructura íntima de los fenómenos físicos, realidad significa la realidad que me es inmediatamente presente (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 212).

<sup>82</sup> La realidad, lo real, enfatiza Zubiri, como nuda realidad de algo y también como lo que me es inmediatamente presente, como momento de inmediatez y realidad no como estructura física de las cosas.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>85</sup> *Loc. cit.*

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 212-214.

sino un adjetivo: es siempre y sólo valor de algo”<sup>87</sup>. Por esta razón, lo que se tiene formalmente *en un acto de estimación*, lo estimado, no es un valor sino una *realidad valiosa*<sup>88</sup>. En segundo lugar, el valor no es independiente de la realidad por razón del carácter mismo de ésta, que consiste en el acto primario y radical de la aprehensión de las cosas en formalidad de realidad, ya que sin esto las propiedades de las cosas no serían valores y no habría realidad valiosa<sup>89</sup>.

Hasta aquí se ha visto que el *acto de estimación*, que recae *en lo estimado*, es irreductible al *acto de mera intelección*, que recae *en lo aprehendido* en formalidad de realidad, pero como se pudo ver esto no significa que sean independientes, debido a que el acto de estimación envuelve intrínsecamente al acto de mera intelección y éste último, con su término formal de realidad, envuelve extrínsecamente un acto de estimación<sup>90</sup>. Esto sucede porque el acto de aprehensión humana tiene, además de un momento de suscitación en impresión, un momento de modificación tónica y un momento de respuesta<sup>91</sup>. Estos momentos “quedan constitutivamente determinados por el momento de realidad, de tal modo que la modificación tónica se convierte en sentimiento afectante y la respuesta en volición tendente: ‘sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición’”<sup>92</sup>. Finalmente se concluye que “por donde quiera que se tome la cuestión, sea por la índole formal de lo estimado, sea por la índole del acto mismo de estimación, la dualidad radical no es realidad-valor sino nuda realidad y realidad valiosa”<sup>93</sup>.

El valor es valor *de* la realidad, esto es, *realidad valiosa* porque la realidad está primordialmente presente en el acto de estimación. El *estar* presente de las notas reales de las cosas en la intelección es asunto de la nuda intelección, de la aprehensión primordial de realidad, la cual es necesaria, a la vez, para la estimación, es decir, la realidad, como acto primario, es un término formal del acto segundo de la estimación. En este sentido la realidad queda en *condición*<sup>94</sup>, en

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 214-215.

<sup>89</sup> *Ibidem* pp. 215-216.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>91</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, *Op. cit.*, p. 281.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 283 (Citado por Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 188).

<sup>93</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>94</sup> Zubiri especifica que condición no significa un antecedente condicional usado en las oraciones gramaticales, tampoco significa propiedades o notas de la cosa “sino en el sentido que el vocablo tiene cuando digo de alguien

*condición de estimanda* o más precisamente en *condición de valiosa*. El término de *condición*, como se verá en adelante, es fundamental para la comprensión de la conceptualización zubiriana del mal.

La *condición* es *de* la realidad, es decir, la condición pertenece formalmente a la realidad en cuanto estimanda, es decir, “aunque la realidad no es condición [...] queda en mi aprehensión en condición de estimanda, esto es, como condición que la cosa posee de suyo”<sup>95</sup>. De este modo, “la condición envuelve a la realidad, sin afectarla en su realidad; por esto es por lo que es mera condición, [pero la realidad no envuelve a la condición porque] ésta no añade propiedades reales a la realidad”<sup>96</sup>.

En el acto de estimación \_que es distinto al acto de intelección en aprehensión primordial de realidad, ya que este segundo funda al primero\_ la realidad *queda* en condición, en condición de valiosa. La realidad misma *queda de suyo* en la intelección en tanto que realidad, pero queda como término objetivo de la estimación. La cosa queda en la intelección como *condición de su realización* en tanto intelección, es decir, si la cosa está, entonces la intelección queda realizándose, siendo principio de modificación tónica y de respuesta, esto es, como estimanda y así estando en la cosa real en tanto realidad, es como la intelección está siendo lo que es de suyo. Antes que bueno o mala, la realidad queda en condición de estimanda porque está siendo condición de realización en la intelección y este el bien fundamental en todo acto de intelección: el acto de estar en la realidad en tanto realidad. Así pues, “la realidad en su condición de estimanda es lo que formalmente constituye el bien”<sup>97</sup> [...] en el sentido de la línea del bien”, es decir, el término formal del acto de estimación es la realidad en condición de estimanda o de valiosa o simplemente es el bien<sup>98</sup>.

---

que es de buena o de mala condición, o que un manjar está en buenas condiciones” (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 219).

<sup>95</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 189.

<sup>96</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>97</sup> En referencia a la definición de la filosofía aristotélica de que el bien es aquello a que todas las cosas tienden, Zubiri marcha hacia que el bien es formalmente la realidad en su real condición de estimanda (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 222).

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 222.

En la articulación de valor y bien se tiene que el valor es una cualidad del bien en tanto que bien, que está fundado en dicho bien. Así pues “la realidad no es buena porque es valiosa, sino que es valiosa porque es buena”<sup>99</sup>. De este modo la dualidad radical no se encuentra en realidad-valor sino en nuda realidad-realidad valiosa (bien), ya que el bien envuelve formalmente la realidad y esto es la condición de realidad<sup>100</sup>. De esto se comprende que el problema del bien y del mal no es un problema de valores sino de realidades, es decir, lo bueno y lo malo no son cosas, ni cualidades, ni propiedades sino condiciones de lo real, por tanto, aunque no hay cosas buenas ni malas en su nuda realidad, sí hay realidades que son realmente de buena o mala condición.

Lo anterior clarifica que la dualidad entre el bien y el mal no es una dualidad de valores, es decir, como si el bien fuera algo positivo y el mal algo negativo, ni tampoco una dualidad de realidades en su nuda realidad. La realidad es lo que ella es y nada tiene que ver con el bien y con el mal<sup>101</sup>, debido a que “la nuda realidad no es indiferente al bien y al mal, sino que es ajena a esta indiferencia; está allende el bien y el mal”<sup>102</sup>, por lo tanto, “la dualidad de bien y de mal es una dualidad real, pero de lo real en su condición. Bien y el mal son realidad, pero realidad en condición. Recíprocamente, bien y mal son cualidades de la condición, pero en cuanto condición de lo real”<sup>103</sup>, por tanto, cuando Zubiri habla de bien y de mal se refiere la *condición* misma de lo real pero no a la realidad en tanto que buena o mala.

En conclusión, la aprehensión de realidad, en que no cabe error ni divergencia, es anterior a toda estimación en que se constituye la línea común del bien, y también es anterior a todo juicio lógico de la intelección como *logos* y de todo pensar de la intelección como *razón*. Sin embargo, aunque *la aprehensión primordial de realidad*, mera intelección o nuda formalidad de realidad, es ajena al bien y al mal, ésta es el fundamento de la *línea del bien* dada en el *acto de estimación* en que la realidad queda en condición de estimanda, que, a la vez, funda al *acto de preferencia* en que se prefiere entre bienes y males. De este modo, “al hablar de preferencias estamos pasando ya de la línea de la realidad en condición de estimanda a la alternativa entre el bien y el mal en mi campo

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>100</sup> *Loc. cit.*

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>102</sup> *Loc. cit.*

<sup>103</sup> *Loc. cit.*, p. 224.

de realidad [...] En ese campo es donde preferiré unas como buenas y evitaré otras como malas. Así aparece propiamente el tema del mal”<sup>104</sup>.

### 3.2 El mal en el campo de realidad

Zubiri, como se dijo antes, escribió el tratado sobre *El problema del mal* en 1964 y la trilogía –*Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *e inteligencia y razón* (1983)- en los últimos años de su vida, por esta razón, en ésta presenta un pensamiento filosófico en un momento de máxima madurez. Ahora bien, aunque el filósofo donostiarra hace explícita la distinción entre campo (logos) y mundo (razón) en la última etapa de su filosofía, ésta ya se puede dilucidar en obras anteriores<sup>105</sup> como es el caso de los cursos publicados en *Sobre el sentimiento y la volición*. Pero en esta obra “ciertamente, Zubiri no habla aquí de campo, sino de mundo, pero hay indicios suficientes para pensar que lo que en este párrafo se dice [entramos en el estudio del bien y del mal desde la perspectiva del campo de realidad] se puede interpretar así”<sup>106</sup>. Las cosas reales, en el modo ulterior de intelección que es el logos, se inteligen en un campo<sup>107</sup> de realidad en que las cosas son respectivas unas de otras. Así pues, Zubiri presenta tres puntos necesarios de esclarecer para plantear el bien y el mal como realidades: definir qué es *respectividad*, para luego enriquecer qué es *condición*, y finalmente preguntarse por el *alguien respecto del cual hay buena o mala condición de realidad*<sup>108</sup>.

#### A. La respectividad

Decir que el bien y el mal se presentan como realidades o que son una condición de lo real, significa, entre otras cosas, que el bien y el mal lo son para alguien<sup>109</sup>, es decir, el bien y el mal se

---

<sup>104</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 190.

<sup>105</sup> *Loc. cit.*

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>107</sup> “El campo es la respectividad de las cosas reales actualizadas en la inteligencia sentiente (IL, 21 ss), también puede decirse que el campo *es el mundo sentido* (IRE, 272)” (Cfr. Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 191).

<sup>108</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 225.

<sup>109</sup> Zubiri aclara que no se trata de entender el bien y el mal como algo relativo, ya que relatividad es un carácter que afecta a algo en su relación con otro algo, sino que el mal y el bien poseen real objetividad ya que “bien y mal [son]

encuentran enmarcados dentro de una respectividad, ya que “cuando decimos de algo que es bueno o malo, tenemos la intención de afirmar que esta cualidad le pertenece por sí mismo, pero es respectividad a alguien”<sup>110</sup>. Zubiri señala que la comprensión de qué es respectividad y qué es condición son puntos centrales para luego preguntarse por alguien respecto del cual hay buena o mala condición.

La respectividad<sup>111</sup> designa la totalidad de las cosas reales como interdependientes unas de otras en un campo de realidad, por esta razón la respectividad tiene un aspecto operativo que consiste en que las cosas actúan las unas sobre las otras. Pero es imprescindible tener en cuenta que esta conexión operativa se encuentra fundada en un aspecto constitutivo, esto es, más hondo, que consiste en la constitución misma de las cosas por la cual cada una de las cosas en su realidad constitutiva es lo que es formalmente en función de la constitución de las demás<sup>112</sup>. Así pues la respectividad “es un momento constitutivo de la realidad formal de las cosas mismas. Las cosas no están en respectividad, sino que son respectivas [...] Ya no se trata de una totalidad operativa, sino de una totalidad constitutiva”<sup>113</sup> y es precisamente en la respectividad donde se constituye lo que se llama *condición*, ya que la primera (la *respectividad*) es la posibilidad de la segunda (la *condición*)<sup>114</sup>.

## B. La condición

En el campo de realidad es donde las cosas se me presentan en su buena o mala condición y toda condición es un tipo de respectividad ya que esta última es posibilidad de la primera. La condición es un carácter de la realidad en cuanto constituida en sentido, es decir, “condición es la capacidad de la realidad para estar constituida en cosa-sentido”<sup>115</sup> desde el punto de vista del campo

---

respecto de alguien. No se trata de relatividad sino de respectividad” (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 225).

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>111</sup> La respectividad de las cosas reales tanto por sus propiedades reales como por su carácter de realidad constituyen un momento del mundo (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 227).

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>113</sup> *Loc. cit.*

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 267.

de realidad. Es decir, el carácter campal de las cosas-sentido es inteligido en el modo ulterior de intelección del *logos* y no en la aprehensión primordial de realidad. “Pero aquí no nos interesan el bien y el mal en cuanto términos de un *logos* moral sino, de un modo más radical, en cuanto momentos del constructo de cada cosa con la propia vida personal, que es justamente la estructura fundamental que luego nos permite, entre otras cosas, realizar juicios morales”<sup>116</sup>.

Ahora bien, conociendo la conexión entre respectividad y condición es necesario abordar el tipo de realidad constitutiva de la condición. Primeramente debe considerarse que si todas las cosas reales son constitutivamente respectividad entonces queda abierta la posibilidad a distintos tipos de respectividad<sup>117</sup>. Un tipo de respectividad es el caso de la realidad humana que se encuentra constitutivamente en respectividad a todas las demás realidades del mundo y, a la vez, estas realidades del mundo “envuelven en su estructura misma su respectividad al hombre”<sup>118</sup>. El hombre -en su realidad sustantiva conformada por notas, tanto biológicas como psíquicas, constituyentes suyas- y las demás cosas son co-respectivas<sup>119</sup>.

La inteligencia es una de las notas que el hombre posee, pero que tiene una índole especial<sup>120</sup>. La inteligencia, como propiedad psíquica del hombre, se encuentra constituida en forma correspectiva con todas las demás realidades del mundo, pero además, la inteligencia, posee una dimensión que es distinta a lo meramente psíquico que consiste en que “las demás realidades (y la propia inteligencia entre ellas) no sólo actúan sobre la inteligencia, sino que se actualizan en su realidad; una dimensión puramente presentativa. Es, desde luego, un modo de respectividad intrínsecamente constitutiva de la inteligencia como realidad”<sup>121</sup>, sin embargo, en este caso, la respectividad sólo afecta a la inteligencia y no afecta intrínsecamente a las cosas que son inteligidas, es decir, se trata de una respectividad unilateral que va de la inteligencia, como respectiva, a las cosas, pero no como co-respectividad de la inteligencia y las cosas<sup>122</sup>.

---

<sup>116</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 192.

<sup>117</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 228.

<sup>118</sup> *Loc. cit.*

<sup>119</sup> *Loc. cit.*

<sup>120</sup> *Loc. cit.*

<sup>121</sup> *Loc. cit.*

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 228-229.

Zubiri hace una distinción fundamental que consiste en dos modos como la inteligencia nos presenta las cosas que son a la vez dos modos de respectividad: la respectividad de mera actualización y la respectividad del sentido. El primer tipo consiste en que las cosas actualizan, en la inteligencia, lo que ellas son en su nuda realidad, es decir, lo que la inteligencia nos presenta son las cosas, no sólo actualizadas sino meramente actualizadas en lo que ellas son de suyo en sus propiedades reales, éstas son las cosas-realidad<sup>123</sup>. El segundo tipo de cosas reales consiste en que “la respectividad no es mera actualización, sino actualización respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas. Estas son las cosas cuya respectividad es el sentido que tienen para la vida”<sup>124</sup>, es decir, son las cosas-sentido<sup>125</sup>; las cuales sólo pueden ser tales por razón de las propiedades que poseen en su nuda realidad<sup>126</sup>, por tanto, las cosas como de buena o de mala condición se actualizan como cosa-sentido, es decir, la realidad del mal es respectividad de sentido.

Ambos tipos de cosas no son independientes sino que la cosa realidad está fundamentando la cosa sentido, es decir, el orden de la condición, ya que la aprehensión de las cosas-realidad es anterior, en sentido de estructura aprehensiva y no en sentido cronológico, a la aprehensión de las cosas-sentido, por lo que se puede concluir que la aprehensión de la cosa-realidad es un momento primario y fundante de la aprehensión de las cosas-sentido<sup>127</sup> o que “el acto de presentación de las cosas-sentido presupone su presentación como cosas-realidad”<sup>128</sup>, y la fundación de lo primero en lo segundo es lo que se entiende por condición.

Para no caer en un “relativismo” de la alteridad de lo real o en un subjetivismo moderno, es importante señalar que “radicalmente, el hombre es el constituyente del sentido en cuanto tal [...] Pero sin embargo, en su acto constituyente la cosa *queda* en sentido. Lo cual significa que el sentido es constitutivamente sentido de la cosa; es de ella [...] es algo en que la cosa *queda* respecto de la vida”<sup>129</sup>, es decir, la cosa-sentido es de suyo, es en propio en su momento radical de alteridad. La

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>124</sup> *Loc. cit.*

<sup>125</sup> Zubiri pone como ejemplos la mesa, el cuchillo. La primera congénere a la madera y el segundo al hierro.

<sup>126</sup> *Loc. cit.*

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>128</sup> *Loc. cit.*

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 231.



explicación sobre el sentido lleva a comprender que la “condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido. Sin hombre no habría sentido; pero tampoco lo habría sin la condición de la realidad [...] La condición es un tipo especial de respectividad, la respectividad de sentido”<sup>130</sup>.

### C. Condición de realidad respecto de alguien

La condición de realidad y, por tanto, la cosa-sentido sólo puede darse por la “respectividad a una sustantividad que actúe para la sustantividad y en vista de la sustantividad. Es decir, hace falta una respectividad al hombre”<sup>131</sup>, así pues lo primero que se necesita para que haya condición es de la respectividad, ya que ésta es la posibilidad para que haya condición. Y a la vez, la condición es un tipo especial de respectividad y sólo puede haber respectividad si hay una realidad sustantiva<sup>132</sup>, en este caso la realidad humana.

El carácter de sustantividad (constelación unitiva de notas) de las cosas reales por el que son de suyo lo que son, es lo que las constituye de un modo determinado y también es lo que les permite actuar entre sí<sup>133</sup> y es la posibilidad de la condición respecto al hombre. Lo segundo que se necesita para que haya condición es que las sustantividades no sólo actúen por lo que son sino que actúen *para* la sustantividad misma (es el caso de los seres vivos que además de tener cierta independencia del medio, tienen cierto control sobre él)<sup>134</sup>. Hay un tercer punto que se necesita para que haya condición que es que la sustantividad no sólo actúe *para* la sustantividad sino que además actúe *en vista* de la sustantividad en tanto realidad, es decir, que la realidad sustantiva se enfrente a las realidades en tanto que realidades<sup>135</sup>. Esto sólo puede ser posible para la sustantividad humana que tiene inteligencia, por tanto, sólo para la sustantividad humana, en necesaria respectividad con las

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>133</sup> *Loc. cit.*

<sup>134</sup> *Loc. cit.*

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 233.

demás sustantividades, hay sentido<sup>136</sup>, hay cosas-sentido y condición de realidad. La condición es algo real, es condición *de* la realidad.

El hombre ejecuta varios actos de actualización en sentido y correlativamente la realidad queda con varios tipos de condición<sup>137</sup>. Ahora bien, entre los varios *actos de actualización en sentido* hay uno que es el *acto de estimación* y, paralelamente, entre los varios *tipos de condición* hay un tipo que es la *condición de estimanda*<sup>138</sup>. La línea del bien es, precisamente, “la capacidad de lo real para tener *sentido de estimanda*”<sup>139</sup>, y es dentro de esta línea del bien donde se inscribe el problema del bien y del mal. La condición de realidad del mal y del bien sólo es posible en el hombre porque sólo a él los bienes y males le son constitutivamente respectivos, pero eso no quita la capacidad de lo real para quedar constituido en buena o mala condición, esto es, “hay cosas que en su capacidad real de quedar constituidas en estimación son buenas y otras malas”<sup>140</sup>

En este recorrido lo que hemos hecho es ubicar el mal en el campo de realidad, en su respectividad a la vida humana, pero falta ver qué es el mal como momento mundanal en el modo de intelección ulterior de la *razón*, es decir, se trata de marchar hacia la esencia o las estructuras últimas de la realidad del mal: “¿en qué consiste el mal como momento del mundo? ¿Cuál es la realidad profunda del mal, allende el campo de mi aprehensión?”<sup>141</sup>

### 3.3 La realidad del mal en el mundo

La comprensión del mal en la realidad del mundo es, en su realidad profunda, *condición* respecto del bien plenario de la sustantividad humana, es decir, en el modo ulterior de intelección como *razón*, la *condición* ya no se limita al carácter de estimanda de la realidad como lo es en la aprehensión primordial de realidad y tampoco como la aptitud de las cosas-realidad para quedar

---

<sup>136</sup> En el caso de los animales, dice Zubiri, lo que aprehenden son estímulos inmediatos y directos, y estímulos signitivos. En el animal no hay sentido sino cosas que tienen carácter de signo, cosas-signitivas.

<sup>137</sup> *Loc. cit.*

<sup>138</sup> *Loc. cit.*

<sup>139</sup> *Loc. cit.*

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>141</sup> José Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 194.

constituidas en sentido para la vida humana como lo es el *logos* en el campo de realidad. Por lo tanto, en la realidad del mal en el mundo (razón mundanal), la condición mala o buena de las cosas, respecto a la sustantividad humana, consiste “en la estructura unitaria del bien y del mal como condición, y en tanto que condición, es en lo consiste la realidad del bien y del mal. La realidad del mal como maleficio, como malicia, como malignidad y como maldad, en correlación con un beneficio, una bonicia<sup>142</sup>, una benignidad y el espíritu del bien”<sup>143</sup>.

#### A. El mal como *condición* real

Todas las cosas están en respectividad en el mundo y toda condición es un tipo de respectividad pero no toda respectividad es condición, ya que la respectividad es la posibilidad de la condición. La condición buena o mala de las cosas es sólo para alguien, para el hombre; quien es una entidad sustantiva que además de actuar para la sustantividad actúa reduplicativamente para la sustantividad misma por el carácter de su inteligencia sentiente. La propia realidad del hombre tiene para sí mismo un sentido, una condición, por esta razón, el hombre tiene que comportarse de un modo determinado respecto a esa realidad que es él mismo como cosa-sentido.

Es decir, la propia sustantividad humana queda en condición para el hombre y esta condición de la sustantividad respecto del hombre mismo es justamente lo que se llama en sentido estricto *bien*, entendido éste como la plenitud formal e integral de su sustantividad<sup>144</sup>. En este sentido “la condición buena del hombre, su *bonum* inmediato y próximo, es justamente la plenitud de su interna e intrínseca sustantividad”<sup>145</sup> y la condición mala del hombre es, viceversamente, la no plenitud de su interna e intrínseca sustantividad constitutivamente moral. Así pues, téngase en cuenta que no toda condición es necesariamente bien o mal<sup>146</sup>, en cambio, todo bien y mal sí son condición.

---

<sup>142</sup> Aunque Zubiri menciona en algún momento que no se trata de inventar palabras, sí utiliza la palabra *bonicia* como lo opuesto a *malicia*.

<sup>143</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 285.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>146</sup> Zubiri ejemplifica esto diciendo que “un cuchillo no es ni de buena ni de mala condición [...] Como cosa-sentido, como condición. Ahí sí que se puede decir que es indiferente, en cierto modo. La indiferencia es un carácter de algunas cosas-sentido, de algunas condiciones” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p.253).

Así pues, el bien de las cosas es “la conformidad de una cosa-sentido, de una condición, con esa condición de bien, de *bonum* respecto de la sustantividad humana”<sup>147</sup> y el mal de las cosas es “la disconformidad con ese bien de la plenitud de la sustantividad”<sup>148</sup>. En síntesis, la sustantividad humana como condición de sí misma actualiza las cosas como de mala o de buena condición a partir de la conformidad o disconformidad<sup>149</sup> de su condición con lo que es el bien para sí misma.

Y si “la condición es un carácter de la realidad en cuanto constituida en sentido”<sup>150</sup>, entonces “el bien y el mal son caracteres de la realidad misma”<sup>151</sup>, es decir, son “condición que intrínsecamente afecta a las cosas por su respectividad a la sustantividad humana”<sup>152</sup>. Las cosas son buenas, tienen una buena condición, en la medida en que promueven el bien en que consiste la sustantividad humana, es decir, su condición buena contribuye a la *promoción* de la plenitud de la sustantividad humana; y las cosas son malas, tienen una mala condición, en la medida en que “no producen la *promoción* sino que promueven la disconformidad con la condición buena”<sup>153</sup>. En este sentido el mal se puede pensar, señala Zubiri como una privación, ya que envuelve un momento privativo pero el bien no es privación del mal, debido a que “el mal presupone el bien pero el bien no presupone el mal”<sup>154</sup>. Así pues el mal no es una cosa, no es una propiedad de las cosas, no es una causa sino que el mal es un defecto de cosa, un defecto en el sentido, un defecto en su condición, de este modo “como cosa, el mal no es cosa, es defecto. Y como causa no es eficiente sino deficiente”<sup>155</sup>.

---

<sup>147</sup> *Loc. cit.*

<sup>148</sup> *Loc. cit.*

<sup>149</sup> Zubiri aclara que no se trata de una mera adecuación, “sino de una adecuación en el orden de que las cosas tengan sentido respecto del *bonum* que es la sustantividad humana en condición” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 254).

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>151</sup> *Loc. cit.*

<sup>152</sup> *Loc. cit.*

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 256.

## B. Los tipos de mala condición de realidad

Zubiri presenta, atendiendo a la estructura misma de la realidad, cuatro tipos de mala condición o promoción metafísica al mal: el maleficio, la malicia, la malignidad, y la maldad, los cuales guardan una intrínseca unidad. El sentido o la condición de buena o mala es, como se dijo, sólo respecto de una sustantividad la cual puede estar en buena o mala condición de acuerdo a la promoción o no promoción de su plenitud formal e integral.

### i. Maleficio

La sustantividad humana consiste, aunque no se agota en esto, en la integridad de sus propiedades y de todas sus estructuras psicobiológicas y es esto, precisamente, lo que permite que haya sustantividad, sin ello simplemente no podría existir<sup>156</sup>. La sustantividad humana, que se encuentra entre otras sustantividades, es promovida a sus funciones sustantivas en su plenitud e integridad psicobiológica gracias a la interacción con las demás cosas de su hábitat: alimentos, elementos naturales como el sol, el oxígeno etc. o con las suyas propias, como es el caso de las tendencias y las cualidades psíquicas que actúan como propiedades sobre otras<sup>157</sup>.

Las cosas, entre las que se encuentra la sustantividad humana, producen un hacer en orden a ella, “pues bien, lo que promueve la desintegración o la disarmonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico, es justamente un *malefactio*, esto es, un maleficio. Hay cosas o realidades que son maléficas. Otras, que son benéficas. Es decir, hay cosas que por interacción producen naturalmente un bien o un mal”<sup>158</sup>. El maleficio, insiste Zubiri, es una mera condición, porque de suyo las cosas no son ni buenas ni malas sino que son lo que son, por ejemplo, un microbio es lo que es como microbio con una unidad sistémica que no a pocos causa sorpresa<sup>159</sup>. Cuando se habla de maleficio en las cosas, incluyendo al hombre, “no se trata de la realidad misma de las cosas, sino de su condición. Y no de su condición en cuanto pueda alterar la sustantividad, sino en cuanto

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 258-259.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 259.

altera su integridad plenaria”<sup>160</sup>, ya que en el proceso por el que todo ser vivo nace, crece y se reproduce hay una alteración de su sustantividad, pero esto no es un maleficio; el maléfico está cuando un ser vivo, ya sea por causas intrínsecas a él o por causas extrínsecas, pierde la integridad plenaria, esto es, la armonía de su sistema orgánico y psíquico.

Zubiri señala dos tipos de interacción que la sustantividad humana establece con las cosas, una que sería endógena y otra exógena<sup>161</sup>. La primera es aquella que se establece entre las propias cualidades psicobiológicas y la segunda es la interacción con las cosas que no tienen “nada” que ver con la propia sustantividad. Ambas cosas tienen la condición de mover a la sustantividad desde la disconformidad, distorsión o la alteración hasta la desintegración de la sustantividad, en este caso serían maléficas. Así también, hay cosas o realidades que poseen la condición de promover a la sustantividad hacia la plenitud integral y armónica de sus propiedades y estructuras psicobiológicas, en este caso serían benéficas<sup>162</sup>.

Ahora bien, el maleficio<sup>163</sup> puede darse conscientemente como es el caso del dolor por una enfermedad o un golpe etc. o inconscientemente como es el maleficio producido por un agente exógeno en el organismo, como podría ser el tabaco<sup>164</sup>. Pero el dolor y el daño no son lo mismo que el maleficio, es decir, no todo dolor es maleficio, sólo lo será en la medida que priva de la salud, así pues, “lo que hace del dolor o de una desgracia un maleficio es precisamente la presencia privativa de una realidad”<sup>165</sup>.

Pero ninguna privación de realidad es absolutamente *malum*, es decir, “la supresión de la sustantividad no es en principio maleficio pues ahí desaparece justamente aquello respecto a los

---

<sup>160</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 195.

<sup>161</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 258. Zubiri en adelante señala que entre estas cosas también se encuentran “los demás hombres: es por ejemplo, el caso en que yo hago mía la desgracia de otro”, (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 259).

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>163</sup> El animal no tiene maleficios porque para él no hay condición de realidad sino sólo estímulos. Por esta razón el animal sólo tiene daños o nocividad, por lo que el maleficio sólo es respecto al hombre que hace la biología del animal, (*Cfr. Xavier Zubiri, Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. Cit.* p. 259).

<sup>164</sup> *Loc. cit.*

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 260.

cual el maleficio se define”<sup>166</sup>. El maleficio se trata sólo de la privación de la condición benéfica, la cual se manifiesta en la integridad plenaria de las propiedades y estructuras psicorgánicas. Sin embargo, la integridad de la sustantividad humana también pende de otros momentos como son la inteligencia y la voluntad, en este sentido, el maleficio conduce a otro tipo de promoción al mal que es la malicia.

## ii. Malicia

El hombre no es una sustancia, un sustante, sino que es una sustantividad, un supraposte, por razón de la capacidad que posee para apropiarse, por decisión propia, de ciertas propiedades: virtudes, vicios, talentos, ciencia<sup>167</sup>. La realidad moral del hombre se constituye, precisamente, por la aceptación o rechazo de unas posibilidades, las cuales le otorgan determinadas propiedades de su ser persona. Y el hombre decide, “sencillamente, porque las cosas-sentido le ofrecen una serie de posibilidades entre las que tiene que elegir”<sup>168</sup>, ya que el sentido es el fundamento de toda posibilidad, la cual se constituye en orden a lo el hombre quiere ser<sup>169</sup>.

Antes de proseguir, es importante mencionar un punto que Zubiri enfatiza que es que en cuanto a los “caracteres psíquicos hay inteligencias mayores y menores, inteligencias más o menos rápidas, más bastas o más unilaterales”<sup>170</sup> y es, precisamente, por la inteligencia por lo que el hombre queda abierto a su propia realidad, “de modo que ha de determinar desde ésta la figura de lo que quiere ser”<sup>171</sup>. Esto no sólo sucede con la inteligencia sino también con la voluntad ya que “hay personas que tienen innata o adquiridamente [...] una fuerza de voluntad mayor o menor, voluntades más o menos constantes, voluntades más o menos versátiles, caracteres de abulia, de hiperbulia etc.”<sup>172</sup> y también el hombre en el ejercicio de su voluntad va definiendo la figura de lo que quiere ser.

---

<sup>166</sup> Antonio González, *Dios y la realidad del mal*, *Op. cit.* p. 196 (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 196).

<sup>167</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. Cit.*, p. 266.

<sup>168</sup> *Loc. cit.*

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>171</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 196.

<sup>172</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 262.

La sustantividad humana, que no se reduce al momento psicorgánico, tiene otros momentos que son la inteligencia y la voluntad los cuales “tienen ambas un carácter psíquico”<sup>173</sup> que es distinto a su *carácter intencional*<sup>174</sup>. El *carácter intencional* de la inteligencia y la voluntad, señala Zubiri, es una dimensión que excede al carácter psíquico. *La intencionalidad* del carácter intencional, como un momento intrínseco a la inteligencia y a la voluntad en su realidad física, “es un modo de habérselas con las cosas y consigo mismo, que no es una interacción física. No hay ninguna interacción física que produzca por sí misma intencionalidad”<sup>175</sup>. En su ejercicio físico de intencionalidad, la inteligencia y la voluntad se abren a otras cosas que no son ellas mismas, de este modo, la sustantividad no es sólo *estructura psicobiológica* sino que además es *una sustantividad de orden intencional*<sup>176</sup>.

Así pues, “el hombre como realidad físicamente intencional es, desde el punto de vista de su voluntad, una realidad moral”<sup>177</sup>, entendida ésta última como dimensión física del hombre. Y al igual que el carácter psicorgánico, el carácter psíquico de la inteligencia y la voluntad es susceptible de maleficio. La realidad moral del hombre es lo que hace posible el bien moral, es decir, la posibilidad del bien moral del hombre se funda en la anterior realidad moral de él; por tanto, el bien moral consiste en la conformidad de las posibilidades que se eligen con el bien moral de mi realidad y el mal en la disconformidad de las posibilidades elegidas con el bien moral de mi realidad<sup>178</sup>.

La inteligencia, como se ha venido diciendo, es lo que le permite al hombre estar abierto a la realidad y, al estarlo, se apropia de algunas posibilidades, de entre todas las que se le ofrecen, de este modo la volición interviene en lo que el hombre quiere ser en su realidad moral. Dicha volición puede ser buena o mala, la volición es buena cuando quiere un objeto suficientemente conocido como bueno y es mala cuando quiere un objeto suficientemente conocido en su mal. En

---

<sup>173</sup> *Loc. cit.*

<sup>174</sup> *Loc. cit.*

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 663

<sup>176</sup> *Loc. cit.*

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>178</sup> *Loc. cit.*



este sentido, un objeto es bueno cuando está en conformidad con el bien moral<sup>179</sup> y malo cuando está en disconformidad con el bien moral<sup>180</sup>, es decir, la malicia se trata de una condición en la que la realidad humana se coloca, ella misma, por su propio acto volitivo. Pero “la voluntad no quiere el mal por el mal, sino un bien que puede obturar otros bienes. Por eso, ‘la malicia es intrínseca a la voluntad, y constituye un momento positivo de ella; no es un momento formalmente privativo’ (Cf. SSV, 274)”<sup>181</sup>

En este caso, Zubiri se refiere con el término de bien y de mal a la condición en que queda el objeto como promotor o no promotor de la plenitud integral y armónica del bien moral del hombre y no se refiere al objeto como promotor o no promotor de la plenitud de las estructuras psicorgánicas, ya que esto, como se vio, es beneficio o maleficio<sup>182</sup>. El hombre en el ejercicio de su volición, que consiste en querer un objeto malo o bueno, es precisamente lo que es y quiere ser en sí mismo. La malicia es un mal en el que la persona se coloca, en el que queda, ella misma por su propia condición y la esencia de los actos de malicia es la soberbia que consiste en que la voluntad queda instalada por encima del bien moral de sí misma<sup>183</sup>. En este sentido, la persona persevera en este o aquel objeto en que puso la plenitud de su bien contra la verdad de la persona que verdadea y le pide marchar de lo elegido a buscar en otras cosas su realidad verdadera.

La malicia por ser una condición en que el hombre queda, un estado, no es un acto *transitivo*, en que después de dicho acto el hombre quede inalterado sino que es un acto *intransitivo* ya que la mala volición queda formalmente en él, esto es, lo va constituyendo como malicioso<sup>184</sup>. La malicia y la bonicia tienden a convertirse en hábitud, esto es, en un modo en que el hombre está constituido. La hábitud del acto de volición bueno es la virtud y la hábitud del acto de volición malo, la malicia, es el vicio.

---

<sup>179</sup> Recuérdese que cuando Zubiri habla de bien moral hace referencia a éste como término de un acto de voluntad, donde no sólo la voluntad es buena o mala sino también el objeto que quiere es bueno o malo en el sentido de buena o mala condición (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit. p. 265).

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>181</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, Op. cit., p. 201.

<sup>182</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 265.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>184</sup> *Loc. cit.* Malicioso, dice Zubiri, no en el sentido de astuto sino en el sentido de carácter moral o de la realidad moral de la volición (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 265).

La malicia consiste intrínsecamente en que “es una condición interna e intrínseca de la volición mala [...] El acto de voluntad consiste en darme a mí mismo mi propia condición”<sup>185</sup>. La malicia o la bonicia es el acto en que el mal o el bien se apodera de mí realidad moral, es decir, la malicia o la bonicia es la instalación, la instauración del mal o del bien como poder en y por un acto<sup>186</sup> de mi voluntad y por éste la voluntad queda en condición intrínsecamente mala<sup>187</sup>. En la medida en que el hombre, por obra de su voluntad, esté apoderado por el mal estará disconforme con la promoción de su bien moral y estará instaurando el mal como poder. Zubiri señala que el mínimo aspecto de bondad que tiene el acto de malicia es precisamente la satisfacción que busca, se trata de la vivencia de algo que en sí mismo aparece como bueno, aunque en última instancia sea malo, por ejemplo, la venganza aparece en un primer momento como un “bien” para el que se venga pero, en realidad, se está dejando apoderar por el mal como lo hizo aquél que causó el acto maligno.

Ahora bien, aunque la malicia no es lo mismo que un maleficio, no significa que sean independientes sino que son dependientes debido a que “la malicia envuelve en sí una discordia que consiste en que los actos malos que realizo, los llevo a cabo gracias a la fuerza que me da la propia sustantividad, considerada como un bien mío; de este modo el acto de mi volición mala, malicia, consiste en atentar contra ese mismo bien del que recibo fuerza para ser malicioso”<sup>188</sup>. Esto es una condición intrínsecamente antinómica, es decir, es por la fuerza del bien dada en la sustantividad por la que alguien es malicioso<sup>189</sup>.

### iii. Malignidad

Recordemos que cada sustantividad, “no está entre las demás sustantividades sólo en razón de sus *estructuras psicobiológicas*, lo está también por razón de sus *caracteres intencionales*”<sup>190</sup>.

---

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>186</sup> El acto mismo tiene una intrínseca condición de malicia cuando consiste precisamente en que el mal se apodere de mí, cuando consiste en dar al mal carácter de poder sobre mí (*Cfr. Xavier Zubiri, Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 273).

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>189</sup> *Loc. cit.*

<sup>190</sup> *Loc. cit.*

En cuanto al primer caso se trata de una *interacción*, que ya sea que promocióne la plenitud de la unidad psicorgánica de la sustantividad, que sea *un beneficio*, o que promocióne la desintegración de dicha plenitud, que sea *un maleficio*. En el segundo caso se trata de una *relación intencional* posibilitada por los actos intelectivos y volitivos del hombre por los que se apropia de las posibilidades que la realidad le presenta y, de este modo, forja su realidad moral ya sea orientada hacia la *bonicia* o la *malicia*.

En la realidad respectiva de las sustantividades además de la promoción del mal como maleficio y malicia hay una tercera forma de promoción del mal que es la condición del mal como *malignidad*, que “sitúa el maleficio y la malicia en una perspectiva interpersonal”<sup>191</sup>. La malignidad está montada formal y constitutivamente sobre el maleficio y sobre la malicia, no puede pensarse ni darse sin éstas. La malignidad, como tercera forma de promoción al mal, “es producir el maleficio en otro. Pero la forma más grave de malignidad consiste en que yo me proponga hacer que otra voluntad sea ella misma maliciosa: ejecute un acto de mala volición”<sup>192</sup>.

En este segundo caso, señala Zubiri, se es doblemente malicioso debido a que está la malicia del propio acto de voluntad y la malicia incitada en la voluntad del otro<sup>193</sup>, esto es, “no soy solamente malicioso; soy maligno; soy malo, el Malo”<sup>194</sup>. Las posibilidades que un hombre le ofrece a otro hombre no son sólo atracción sino incitación, es decir, “no es sólo la instauración del poder como mal, sino el poder del mal como inspiración”<sup>195</sup>. Además de estas tres formas de promoción al mal, Zubiri agrega una cuarta que es la maldad.

#### iv. La maldad

Hay una forma de promoción al mal que no es personal sino social e histórica, a esta mala condición de realidad Zubiri la denomina maldad. A diferencia del maleficio, la malicia y la

---

<sup>191</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 196.

<sup>192</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* p. 278.

<sup>193</sup> *Loc. cit.*

<sup>194</sup> *Loc. cit.*

<sup>195</sup> *Loc. cit.*

malignidad, la maldad se puede ubicar en un nivel social, pero de ninguna manera es independiente sino que los cuatro tipos son una unidad.

La sustantividad humana además de estar referida a las demás sustantividades por interacción y por intención interindividual o interpersonal<sup>196</sup>; también lo está por la “forma impersonal del *se* -se dice, se hace, se conviene- que es justamente el carácter de lo que llamamos realidad social”<sup>197</sup>. Esta realidad social<sup>198</sup> gravita, esto es, tiene un peso o incidencia en las voluntades de los hombres, tanto para bien como para mal, todo depende de la cualidad de esa realidad social. Y la voluntad de cada uno en referencia a las demás voluntades también conforman la realidad social con su carácter impersonal del *se*<sup>199</sup>.

La realidad social, forma impersonal del *se*, consiste en el sentido social del espíritu individual, “y en tanto cuanto el sentido, desde los tiempos de los griegos, fue llamado espíritu, se puede llamar espíritu objetivado a esa dimensión por la que el hombre se refiere a los demás *en* esa forma impersonal del *se*”<sup>200</sup>. Lo que se objetiva son los pensamientos y las voliciones, más precisamente lo querido en una volición, que como mal “se convierte en un momento del mundo social que en cuanto sistema de principios tópicos tiene también un carácter de poder”<sup>201</sup>. Es decir, lo que se objetiva son cosas que una vez que han sido entendidas y queridas circulan como cosas-sentido, es decir, lo que se objetiva no son los pensamientos y voliciones, en cuanto entendidos y queridos de modo personal, sino en cuanto cuerpo social<sup>202</sup>.

Aquí radica el gran peligro en cuanto a que las cosas-sentido objetivadas como maldad son asumidas por los hombres como parte de su habitud, es decir, como vicios que son comprendidos

---

<sup>196</sup> *Loc. cit.*

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>198</sup> Zubiri señala que esta realidad social es lo que Hegel llamó de manera “bastante infeliz, espíritu objetivo” pero, “no se trata de un espíritu objetivo, sino que es un espíritu objetivado [...] Real y efectivamente no hay ningún espíritu fuera del espíritu de cada hombre [...] es el espíritu objetivado, la dimensión objetivada del espíritu de cada cual”. La realidad social no es la razón universal, ni el alma de los pueblos, sino simplemente el sentido social del espíritu individual (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 279).

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>201</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 196.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 280.

como “virtudes”, debido a que los llevan, aparentemente, a la realización de su plenitud (por ejemplo la acumulación o el ejercicio del poder obtenido socialmente pero usado para fines individuales).

La objetivación en sí misma consiste en que lo que está en el *se* como cosa-sentido, lo que *se* quiere lo que *se* piensa, funciona como algo que está ahí<sup>203</sup>, es decir, no funciona en tanto que entendido y querido, debido a que está sutilmente incrustado en las hábitos individuales y se requiere un ejercicio de intelección propio de la razón para desenmascararlo, el cual es posible debido a que en la realidad personal está verdadeando siempre la bondad como posibilidad a ser posibilitada. Las *cosas-sentido* están ahí como *principios reguladores* o criterios que se aceptan o rechazan<sup>204</sup>, es decir, como “término de apelación de lo que va a ser querido e inteligido por la voluntad y por la intelección”<sup>205</sup>. Debido a su carácter de principio, las cosas que están ahí, cosas-sentido, son espíritu, espíritu objetivado (lo pensado y lo querido) que conforma el sistema de principios tópicos de una sociedad, que es lo que constituye formalmente su mundo<sup>206</sup>.

Ahora bien, lo que se objetiva en la volición, como espíritu objetivado, es lo querido en su condición de bueno o de malo como principio del mundo como bondad o maldad. Ésta es, pues, “la cuarta forma de la promoción del mal: el poder del mal que no solamente se ha *instaurado* con la malicia, que no solamente ha *inspirado* malicia, sino que, además, se constituye y se convierte en principio objetivo<sup>207</sup>. La maldad es el poder del mal como principio tópico del mundo<sup>208</sup>, es la erección del mal en principio, en poder objetivo”<sup>209</sup>. Es decir, el mundo, como sistema de principios

---

<sup>203</sup> Zubiri señala que la forma impersonal del *se* como algo que está ahí, algo objetivado como cosa-sentido tiene un carácter de logos (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 280).

<sup>204</sup> *Loc. cit.*

<sup>205</sup> *Loc. cit.*

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>207</sup> Lo objetivo, dice Zubiri, es “eso que está en el *se* -lo que *se* piensa, lo que *se* quiere-, como cosa-sentido no funciona en tanto que entendido y querido, sino como algo que está ahí (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 280).

<sup>208</sup> Para Zubiri “el mundo de una sociedad o de una época es constitutivamente sistema de principios tópicos. Este sistema de tópicos es lo que formalmente constituye mundo [...] Su referencia al mundo es en la concepción de respectividad real (Cfr. Julio Martín Castillo, *Realidad y trascendencia... Op. cit.*, p. 283).

<sup>209</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 281.

tópicos, está constituido por la bondad y la maldad, por espíritu objetivado de bien y espíritu objetivado de mal<sup>210</sup>.

Sin embargo, el poder del mundo como sistema de principios tópicos no es lo definitivo o lo absoluto en los actos intelectivos y volitivos del hombre, ya que éste se encuentra *en* la realidad social y al estar *en* la realidad social se encuentra continuamente decidiendo, por lo tanto, el poderío del mundo como sistema de principios tópicos “se detiene, precisamente, frente a la libertad de elección de cada cual. Decir que el mundo es así o de esta otra manera, que se piensa, se dice, se siente o se quiere así, no es decir, que cada uno de los individuos que están en el mundo piense y quiera así”<sup>211</sup>, sin embargo, si no hubiera una inmensa mayoría de hombres que asumieran dichos principios, entonces estos no podrían ser tales<sup>212</sup>.

El mundo se transforma continuamente y lo que promueve dicha transformación son los límites que las voluntades de los hombres ponen ante el poder del mundo, ya sea con la conformidad o con la disconformidad con dicho poder<sup>213</sup>. En este sentido, “si [una volición] es repetida por muchos, va adquiriendo volumen y acaba por mundanizarse, esto es, acaba forzosamente por cambiar el mundo mismo; ya son otros los principios”<sup>214</sup>. La voluntad o la libertad de cada hombre se van inscribiendo en el mundo y se va inscribiendo “cernida por el poder del bien y del mal, en conformidad o disconformidad con ese bien y ese mal”<sup>215</sup>. De acuerdo a qué tópicos del mundo el hombre ceda su voluntad, éste puede ser mejor o peor, aquí el meollo del asunto: la humanización del hombre en la historia<sup>216</sup> o su deshumanización e inminente destrucción.

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>212</sup> *Loc. cit.*

<sup>213</sup> *Loc. cit.*

<sup>214</sup> *Loc. cit.*

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>216</sup> Zubiri señala que en curso de la historia la humanidad ha ido sufriendo oscilaciones y aunque la humanidad se va enriqueciendo en el curso de la historia, con ondas hacia arriba, también va teniendo una serie de males con ondas hacia abajo. La humanidad en dicho curso se va modificando y cobra caracteres distintos de lo que llamamos el bien y el mal, la bondad y la maldad como principios del espíritu del mundo (*Cfr. Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 284).

En este recorrido se han esbozado los distintos tipos de mala condición de lo real desde una perspectiva metafísica, y no se ha reflexionado sobre cuáles son los males concretos para la sustantividad humana debido a que eso es una tarea de la ética<sup>217</sup>, sin embargo, estas dos perspectivas, metafísica y ética, que buscan la realidad última del mal son una tarea de la marcha de la intelección como razón. Ahora bien, para completar la reflexión sobre la realidad profunda del mal expuesta por Zubiri, desde el momento mundanal, se proseguirá con una comparación de ésta en relación a las explicaciones clásicas de la realidad mal.

#### 4. LA REALIDAD PROFUNDA DEL MAL

En este último apartado retomaremos las explicaciones clásicas de la realidad profunda del mal, pero ahora llevando a cabo una comparación con la perspectiva metafísica de la realidad profunda del mal desarrollada por Zubiri, la cual muestra en su complejidad y riqueza una superación en relación a sus antecesores.

En primer lugar, tras este recorrido, podemos afirmar que en cuanto a la explicación que concibe al mal como sustantividad es inadmisibile<sup>218</sup>. Esta explicación entiende el mal como si fuera una sustantividad mala, que en términos sustanciales clásicos corresponde a concebir el mal como propiedad intrínseca de unas sustancias o naturalezas que son malas en sí mismas, porque el mal es un carácter que algunas cosas tienen *de suyo*. Es decir el mal aparece como una sustancia que *de suyo* es mala opuesta al bien de unas sustancias que *de suyo* son buenas, es decir, el bien y el mal serían sustantividades y, por tanto, se trataría de un dualismo o de dos sustancias: unas buenas y otras malas. Esto corresponde a las explicaciones del maniqueísmo, el mazdeísmo y la filosofía griega que, sin concebir el mal como sustancia, sí lo concibe como *principio sustancial*<sup>219</sup>.

La explicación anterior es inadmisibile debido a que el mal es una condición de la realidad, una mala condición de lo real, el mal no puede ser un momento de *nuda realidad*, esto es, de pura

---

<sup>217</sup> Antonio González, "Dios y la realidad del mal", *Op. cit.*, p. 197.

<sup>218</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 237.

<sup>219</sup> Para una profundización en esta temática consultar el maniqueísmo, el mazdeísmo y la filosofía griega en *Sobre el sentimiento y la volición* (pp. 238-249).

y simple realidad, porque de serlo, aparecería como una cualidad o propiedad de las cosas en nuda realidad y esto es inadmisibile<sup>220</sup>. En síntesis “el bien y el mal no son momentos de la nuda realidad”<sup>221</sup> sino una condición de lo real que queda constituido en cosa-sentido en su respectividad al hombre y sólo desde esta respectividad puede haber mala condición de realidad<sup>222</sup>.

En segundo lugar, tampoco se puede sostener que el mal consista en deformidad, porque esta conceptualización presupone dos ideas<sup>223</sup>. Una idea es que detrás de dicha explicación está “una metafísica hilemorfista que no es sin más evidente”<sup>224</sup>, la otra idea, que ya está contenida en la idea del hilemorfismo, es que “presupone justamente la idea de que la forma, por sí misma, es buena, de tal manera que su carencia es mala”, pero como el bien y el mal están más allá de la *aprehensión de realidad*, entonces, no se puede sostener que la deformidad sea en sí misma maldad, ya que hay algo previo. Es decir, el hombre griego se explicó el mal como deformidad pero eso no significa que el mal radical y primariamente sea deformidad sino que primaria y radicalmente es condición de realidad respecto a la sustantividad humana.

En tercer lugar, a partir de la explicación del mal como deformidad, donde la perfección o la forma (la realidad), se concibe como idéntica al bien “condujo a Plotino a identificar el mal con el no-ser”<sup>225</sup>, esto es, como negatividad. En Plotino también se identifica la realidad, el Uno, con el bien y el no-ser, la materia con el mal como negatividad pero “si la nuda realidad está más allá del bien y del mal, no se puede pretender que el mal y la falta de realidad<sup>226</sup> se identifiquen”, una vez más aparece la radicalidad de la propuesta de Zubiri del mal como condición de realidad respecto a la sustantividad humana.

---

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>222</sup> Zubiri insiste continuamente que en los animales no hay mal, porque tampoco hay realidad ni condición de realidad. Lo que hay son estímulos, pero ni tan siquiera un estímulo doloroso que haga daño a la sustantividad animal es mal (Cfr. Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 198).

<sup>223</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>224</sup> *Loc. cit.*

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>226</sup> Es más el concepto de falta de realidad es ambiguo, porque la realidad es como es en tanto que realidad y no puede privación de realidad.



Esta explicación no tiene en cuenta el momento radical de la *aprehensión primordial de realidad* que es ajena al mal; en este momento radical no hay negación, ésta se encuentra en el campo de realidad del *logos*, es decir, “la negatividad no está de parte de la realidad, sino solamente del logos en que tal realidad se expresa”<sup>227</sup>. Por esta razón, se trata para Zubiri de una tesis idealista que identifica una idea, que es el Uno, con su carácter ideal “de este modo, el mal no sería sino negación de ese ideal: el mal sería, por ejemplo, la negación de lo que idealmente es el hombre en sí”<sup>228</sup>.

En cuanto a la explicación del mal como privación, que desarrolla Agustín de Hipona, Zubiri habla afirmativamente de esta tesis pero luego la niega explícitamente<sup>229</sup>. Antonio González expone que para entender esta aparente contradicción es necesario:

distinguir entre el mal como privación de bien y el mal como privación de realidad. Lo que Zubiri sostiene es que la condición mala de las cosas respecto de la sustantividad humana tiene o puede tener un carácter de privación. Pero no se trata de la privación como carencia de perfección o como privación de realidad (Cf. SSV, 368), sino como privación de un bien<sup>230</sup>.

Ahora bien, la realidad no es en sí misma mala y tampoco su privación, ésta última sólo es una condición de mal, realidad mala, cuando es privación del bien plenario de la sustantividad humana. Haciendo referencia a los tipos de mala condición, se tiene que en todos hay un momento de privación, pero sólo el maleficio “se puede definir el mal como pura privación, por ejemplo, como privación de salud”<sup>231</sup>. En el caso de la malicia, como de la malignidad y la maldad (estas dos con una instauración positiva de un poder) que están intrínsecamente en la voluntad y como un momento de instauración positiva de un poder en la voluntad, la privación es meramente consecutiva”<sup>232</sup>.

---

<sup>227</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 199.

<sup>228</sup> *Loc. cit.*

<sup>229</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 368.

<sup>230</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 200.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>232</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* pp. 274 y 296.

Consiguientemente, la metafísica del mal de Zubiri no corresponde con la tesis agustiniana, debido a que ésta última concibe la privación de bien como deformidad, es decir, carga consigo la tradición hilemorfista griega y el neoplatonismo, explicado ya anteriormente. Tanto la explicación griega como la plotiniana y agustiniana siguen una “estructura lógica de afirmaciones y negaciones”<sup>233</sup> en que el mal es no-ser, es decir, privación de bien. Y en el caso de Agustín de Hipona todo lo creado es bueno en sí mismo, por lo tanto, el bien es lo único que es y el mal, por su parte, es no-ser, pura negatividad en el ser de las cosas en tanto que creadas (finitas). Es decir, en Agustín de Hipona la realidad que es Dios se concibe como una correspondencia entre las ideas, la forma y el Uno.

Por su parte, Zubiri no concibe el mal como negatividad, sino como condición de realidad es decir, el mal es condición de realidad respecto a una sustantividad y sólo respecto de ella existe la condición de realidad del mal, por lo tanto, el mal no es una privación en sí misma de bien en las cosas. Radicalmente, la realidad es ya en respectividad a la sustantividad humana, ya que en la aprehensión primordial están las cosas en la intelección y la intelección en las cosas, esto es, en una respectividad y en ella dándose ya ellas como condición de su realización en tanto intelección, como bondad en que la intelección se apoya.

Otra diferencia fundamental entre ambos es que la tesis agustiniana se aplica tanto al llamado mal físico como al mal moral y en Zubiri, por su parte, el mal no puede ser tomado en absoluto, sino sólo como condición de realidad, como privación respecto del bien plenario de la sustantividad humana, pero este bien plenario está ya dándose en la realidad en tanto realidad en la intelección como primordial, como bondad.

En cuanto a Leibniz, se tiene que recurre a la definición agustiniana del mal, pero este filósofo entiende el mal metafísico<sup>234</sup> como carencia de realidad y no como privación de bien, es decir, las cosas son limitadas e imperfectas en su misma realidad por no ser como su creador que

---

<sup>233</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>234</sup> Este mal metafísico no es todavía mal físico ni moral, pero ya está de antemano como posibilidad inevitable en la mente divina por la limitación que unas cosas le imponen a otras (*Cfr.* Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 199).

es perfectísimo; estas cosas forman parte de este mundo que es el mejor de los mundos posibles creado por Dios<sup>235</sup>. Ahora bien, si la *nuda realidad* “es una sustantividad que constitutivamente, formalmente, es una sustantividad en respectividad”<sup>236</sup> entonces el mal puede concebirse desde la perspectiva del momento de intrínseca, formal y constitutiva respectividad respecto a otras sustantividades<sup>237</sup>.

Zubiri expone que Leibniz entiende el mal como respectividad, éste aparece “como carácter de la sustantividad en su mero respecto a otras sustantividades”<sup>238</sup>, es decir, el mal sería la limitación por la que toda realidad está limitada con respecto de otras. Para este filósofo racionalista el mundo está lleno de males porque es finito. Éste es el mejor de los mundos posibles creado por Dios y, por tanto, las esencias en este mundo son las mejores esencias posibles creadas por él y, por esta razón, compatibles entre sí y la medida de la limitación en su compatibilidad sería la naturaleza del mal.

En este sentido, hay mal por la limitación, es decir, por la estructura limitada de una cosa, ésta puede ser de buena o mala condición, la limitación como posibilidad, pero no que dicha limitación sea en sí misma un mal<sup>239</sup> “¿se va a decir que es un mal para un perro no tener inteligencia? El perro es lo que es” y punto. El hecho de que el perro no tenga inteligencia no es ningún mal<sup>240</sup>. Pero como la *nuda realidad* es ajena al bien y al mal, esta manera de concebir el mal es insuficiente, además “la limitación<sup>241</sup>, según Zubiri, posibilita que haya cosas de mala condición para el hombre, pero en sí misma no es un mal”<sup>242</sup>.

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>237</sup> *Ibidem*, pp. 237-250.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>239</sup> La *limitación* no se identifica con la *privación*. Ésta última es distinta a *carecer*, la cual sí se asemeja a *limitación*. La *privación* sí presupone que algo se debería tener pero no se tiene. Por ejemplo, nos dice Zubiri, el topo *carece* de visión pero eso no lo priva de nada en su ser topo (esencia metafísica cerrada).

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>241</sup> La *limitación*, para Zubiri, es lo que permite que descubramos la *línea de bien* en que las cosas nos aparecen como buenas o como malas, ahí surge la dialéctica de la condición (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 222).

<sup>242</sup> Antonio González, “Dios y la realidad del mal”, *Op. cit.*, p. 200.

## Conclusiones

El tratamiento de la realidad del mal desde la perspectiva metafísica de Zubiri facilita, como se puede ver, una comprensión integral de la condición de la realidad del mal, debido a que está ubicado en las distintas dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica. Así como por el hecho de que este estudio, aunque Zubiri no lo haga explícito en el curso “El problema del mal”, parte del acto primario radical de *aprehensión primordial de realidad*, en que la realidad queda en el acto de estimación en condición de estimanda o de valiosa. En un segundo momento la realidad del mal es analizada en el campo de realidad que corresponde al modo ulterior de intelección del *logos*, donde el mal es inteligido en un “movimiento promovido por la respectividad campal”<sup>243</sup> en que el mal aparece como condición de realidad respecto a una sustantividad. En el logos la constelación de notas, la sustantividad, no sólo se actualiza como cosa-realidad sino como cosa-sentido y es en esto último donde se ubica la condición de realidad del mal.

Además del acto primario y radical de intelección de *aprehensión primordial de realidad* y del modo ulterior de intelección de *logos*, está “el movimiento intelectual promovido por la respectividad de la realidad como tal, no acotado por el campo, sino con arranque en y desde él” que es la marcha de la *razón* que “busca inteligir, actualizar lo que algo es no *en* realidad, sino en *la* realidad, en la unidad de respectividad, en el mundo, que es abierto no sólo por no saber qué cosas hay o pueden haber en él, sino porque ninguna cosa es *la* realidad en cuanto tal”<sup>244</sup>. El estudio del mal en la marcha de la razón va a la realidad profunda de éste y es aquí donde el mal como mala condición de realidad se piensa como maleficio, malicia, malignidad y maldad.

Estos tipos de mala condición que se apoderan de la voluntad del hombre, no sólo en su dimensión individual y social sino también histórica, es decir, no sólo como malicia y malignidad, sino también como principios tópicos del mundo, esto es, como maldad, llevándolo a la angustia, la deshumanización y hasta la muerte sólo se detienen “ante las fronteras de la libertad de cada cual”<sup>245</sup> capaz de transformar la realidad de condición de mal en una realidad posibilitadora de

---

<sup>243</sup> Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, 1991, Madrid, p. 78.

<sup>244</sup> *Loc. cit.*

<sup>245</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* p. 283.

posibilidades posibilitantes para el género humano en su totalidad. De este modo, la persona a pesar de encontrarse en un mundo que padece la condición de realidad del mal tiene el sorprendente carácter de “libertad como bien supremo del hombre en todas sus dimensiones individuales, sociales e históricas”<sup>246</sup>, por lo que, ahora se hace necesario abordar la realidad humana como esencia constitutivamente libre y su respuesta ante el mal.

---

<sup>246</sup> Jorge M. Dávalos, “La realidad del mal. Aborde filosófico-teológico según Xavier Zubiri”, en Vicente Durán, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (Compiladores), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del hombre Editores, Bogotá, 2004, p. 118.

## CAPÍTULO II

### EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN XAVIER ZUBIRI

Ante el alba, el hombre se encuentra consigo y ante sí, en ese su ir a desbordarse e ir a ocultarse, en esa su indecisa libertad semisoñada. Y ante el alba, la suya, la del día, se despierta yendo a su encuentro. Es su primaria, su primera y trascendental acción [...] Y ojalá que a esta misma hora, que bien pudiera ser la del alba, alguien pueda seguir hablando -aquí y allí o en otra parte cualquiera- acerca del nacimiento de la idea de libertad.

María Zambrano

### Introducción

La libertad de cada cual es la frontera ante la que el poder del mal -maleficio, malicia, malignidad, maldad- se detiene, para llevar a cabo la transformación de la realidad histórica, social e individual del ser humano hacia una condición de realidad buena. Así pues, si la condición de realidad del mal sólo es respecto a la persona humana y sólo en ella puede darse la malicia, la malignidad y la maldad, entonces solamente el ejercicio de la de la libertad de cada cual puede hacer que el mal no siga “haciendo de las suyas”. El hombre, desde la libertad de sus actos, puede darle “entrada” al mal pero también, desde dicha libertad, puede detenerlo y darle “salida”; y esto es posible porque la realidad le está dando esa libertad, en este sentido la realidad es bondad primordial. Aquel hombre que se deja apoderar por el mal reduce el grado de su libertad<sup>247</sup> y, en cambio, aquel que no se deja apoderar por el mal aumenta su capacidad de libertad y, por tanto, es más libre. Ahora bien, el estudio de qué es la libertad, desde la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri, conduce a la comprensión de porqué la libertad es la “muralla” que impide que el mal se apodere del ser humano causando estragos y también permite comprender que, desde esa libertad, el ser humano sea cuasicreador de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal, en lugar de sumarse al mal o ser indiferente ante éste.

---

<sup>247</sup> *Cfr. Infra*, Los grados de libertad p. 123.

Entre las obras de Zubiri en que trata directamente el tema de la libertad se encuentra *Naturaleza, historia, Dios* publicado en 1944; esta obra está compuesta por estudios realizados entre 1932-1944 y el tema de la libertad lo aborda específicamente en el escrito *En torno al problema de Dios* al hablar sobre *religación*<sup>248</sup> y *libertad*. La segunda obra que trata este tema es *Sobre el sentimiento y la volición*<sup>249</sup> publicada en 1994; concretamente en el curso *Acerca de la voluntad* impartido en 1961, donde hace un desarrollo de la libertad inscrita en la voluntad. La tercera obra en que aborda la libertad es la trilogía de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, pero en los volúmenes donde lo hace de modo explícito es en *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*.

La cuarta obra es *El hombre y Dios*, aunque este libro no contiene ningún apartado donde se trate explícitamente sobre la libertad, sí la aborda ineludiblemente a través de las tres partes en que está dividida la obra: *La realidad humana, La realidad divina* y *El hombre, experiencia de Dios*. En este sentido, es interesante el paralelismo entre *Naturaleza, historia, Dios*, una de sus primeras obras, que contiene el escrito *En torno al problema de Dios*, donde trata el tema de *Religación y libertad*, y su última obra en que vuelve a tratar el tema de la *religación*. En el tratado *En torno al problema de Dios* se lee que “el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces un sentido positivo”<sup>250</sup>, mientras que en *El hombre y Dios*, en una etapa de plena madurez, vuelve a retomar el problema de la libertad ligado al concepto de la religación<sup>251</sup>.

Ahora bien, aunque se encontraría una gozosa riqueza en el abordaje exhaustivo de cada obra enumerada desde el enfoque de la libertad nos vemos forzados a optar por aquello que nos conduzca hacia la libertad como modo de estar que lleva a la generación de posibilidades posibilitantes al tener que habérmolas con la realidad del mal. Por esta razón, el escrito que tendrá

---

<sup>248</sup> Cfr. *Infra*, La inteligencia sentiente y la religación, p. 169.

<sup>249</sup> En este conjunto de cursos se estudian los “actos psíquicos de sentimiento y volición o, como prefiere decir Zubiri, el sentimiento afectante y la voluntad tendente los cuales son distintos de los actos intelectuales pero complementarios a ellos” (Cfr. Diego Gracia, en la Presentación de *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 9).

<sup>250</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, *Op. cit.* pp. 387-388.

<sup>251</sup> Cfr. Carlos Alberto Pose Varela, “El problema de la libertad en X. Zubiri”, *Op. cit.*, p. 212.

un énfasis especial será *Acerca de la voluntad*, que es el tratado principal en que Zubiri tiene como uno de sus objetivos hacer un estudio sobre la libertad del acto, de modo sistemático y unitivo; y, desde luego, por la estrecha relación que Zubiri establece entre la voluntad, donde inscribe la capacidad de ser libres, y la condición de realidad del mal. Por supuesto que esto no nos impide adentrarnos, aunque sea sólo en los puntos más neurálgicos, en las demás obras, especialmente en su obra culmen de la trilogía de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, e Inteligencia y razón*, que es una obra fundamental para comprender el conjunto de su pensamiento.

## 1. LA LIBERTAD EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE

La libertad “puede entenderse en muchos sentidos”<sup>252</sup>: uno de ellos es el uso de la libertad en la vida cuando hablamos de un acto libre o no libre; la libertad también puede significar que “el hombre puede o no usar de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas”<sup>253</sup>, pero lo más radical es que “la existencia misma es libertad [... el hombre] es un ente cuyo ser es la libertad”<sup>254</sup>, por lo tanto, “existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada”<sup>255</sup>.

Esta liberación de las cosas, como condición radical de la vida, no puede ser más que a partir de la inteligencia sentiente, es decir, a partir de la aprehensión de las cosas como realidad y no como mero estímulo. La distancia que el hombre tiene respecto de las cosas, a partir de la impresión de realidad, es lo que le permite estar liberado de las cosas y volver a ellas de distintas maneras, la más radical es transformándolas. Así pues, “gracias al pensar, posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella,

---

<sup>252</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, p. 387.

<sup>253</sup> *Loc. cit.*

<sup>254</sup> *Loc. cit.*

<sup>255</sup> *Loc. cit.*



tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza, psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*<sup>256</sup>.

En esta condición ontológica hay una especificidad de lo aprendido en impresión de realidad, por lo que se puede afirmar en concordancia con Isabel Trío que “la impresión de realidad apunta a una libertad noética. Mejor, el hombre tiene libertad noética porque su conocimiento primario y radical es la impresión de realidad [...] Lo que se nos presenta en la impresión de realidad tiene un carácter inespecífico: un carácter que no puede reducir a ninguna cualidad ni a su conjunto. En este carácter todas las cosas coinciden”<sup>257</sup>. A partir de esto nos vemos en la necesidad de tratar la libertad como libertad noética desde la perspectiva del análisis noológico de la obra *Inteligencia y realidad*, para después también presentar algunos puntos importantes de la libertad en *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*<sup>258</sup>.

### **1.1 El punto de partida del problema. La aprehensión primordial de realidad**

Zubiri no usa el concepto “libertad” en *Inteligencia y realidad*, primer volumen de la trilogía, pero recuérdese que “hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. El hombre es libre *en* la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”<sup>259</sup>. La libertad en *Inteligencia sentiente* se funda en el hecho de que el hombre es constitutivamente *libre en la realidad* por aprehender los estímulos como realidad. Esto afecta no sólo al modo primario de intelección que es *la aprehensión primordial* de realidad sino también al *logos* y a la *razón*, ya que estos dos modos ulteriores de intelección son en unidad con el modo primario.

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 387, (Citado por Isabel Trío, *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Santo Domingo, 1988, p. 32).

<sup>257</sup> Isabel Trío, *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Santo Domingo, 1988, p. 26.

<sup>258</sup> El análisis de la libertad en *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos*, e *Inteligencia y razón* se realizará teniendo como referencia el trabajo de Carlos Alberto Pose Varela, “El problema de la libertad en X. Zubiri”. Asimismo, las citas textuales o directas de Zubiri que remiten a su trilogía, contenidas en estos tres apartados: *El punto de partida del problema. La aprehensión primordial de realidad*, *La libertad en el campo de realidad* y *la libertad en el mundo*, son tomadas de este mismo trabajo, es decir, de “El problema de la libertad en X. Zubiri” de Pose Varela.

<sup>259</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 330.

Primeramente, la obra en que Zubiri reflexiona sobre las insuficiencias<sup>260</sup> del tratamiento del tema de la libertad, a lo largo de la historia de la filosofía, es en el curso *Acerca de la voluntad*, el cual es necesario leerlo a la luz de su obra culmen de la trilogía. Este curso recalca continuamente que el problema de la libertad debe ser situado *en la realidad de uno mismo*, de donde no puede ser arrancado so pena de eludir el problema. También se enfatiza que la libertad consiste más que en ser *libertad de* y *libertad para* en ser *libertad en la realidad*, es decir, se trata de una “libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre”<sup>261</sup>.

Un elemento que ha faltado en el análisis de la libertad, escribe Zubiri, es presentar la unidad del acto libre. De este modo, el filósofo donostiarra lleva a cabo la magnífica tarea de presentar el análisis del acto libre, de la libertad del acto, desde su unidad, debido a que las propuestas, tanto clásicas como modernas, le parecen insuficientes, precisamente, por carecer de unidad en el análisis de dicho acto. Para conseguir esta unidad, el filósofo español inscribe la libertad como acto libre en la voluntad y como ésta no es algo ajeno a la intelección sentiente entonces se vuelve una prioridad que, para comprender la libertad inscrita en la voluntad, se parta de la libertad en el momento primario y radical de la *aprehensión primordial de realidad* para luego pasar a la libertad en los modos ulteriores de intelección del *logos* y de la *razón*.

La *aprehensión primordial de realidad* -lo aprehendido *en y por sí mismo*- es el modo primario y radical del inteligir. Esta *aprehensión de lo real* es formalmente *directa, inmediata, y unitaria*. Así, “la intelección es formalmente *aprehensión directa* de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una *aprehensión inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una *aprehensión unitaria*. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo”<sup>262</sup>. Por ejemplo, al aprehender un paisaje, se aprehende *unitariamente* -en y por sí mismo- y *no como variedad de notas*. La *aprehensión primordial de realidad* es el momento primario y radical de la intelección en que “no

---

<sup>260</sup> Cfr. *infra*, Apéndice en p. 216.

<sup>261</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. Cit., p. 92.

<sup>262</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Op. Cit., pp. 64-65, 257.

se parcela nada sino que se  *fija*  perceptivamente una sola nota aunque sea dentro de un sistema”<sup>263</sup>. Así pues, la aprehensión primordial de realidad “abarca, repito, desde la aprehensión de una sola nota hasta la aprehensión de un sistema tan enormemente complejo como un paisaje”<sup>264</sup>.

El acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad, señala el filósofo vasco, es fijación<sup>265</sup>. La fijación es  *atención* , esto es,  *intelección atenta*  como modo primario del acto de intelección con dos momentos: el momento de  *centración*  y el momento de  *precisión*  en que lo que no está aprehendido como centro queda al margen de la aprehensión, es simple  *marginación* . El aprehensor se fija en una o varias notas o, incluso, en el sistema entero unitariamente considerado. Al aprehender “algo  *atentivamente*  quedamos  *retenidos*  por lo real en su realidad propia”<sup>266</sup>. De este modo, la  *retinencia*  es un momento modal de la aprehensión de realidad como línea de la actualidad de lo real. “Este retenimiento en que quedamos por parte de lo real admite grados diferentes [...] La intelección atenta puede fijarnos en lo real de un modo más o menos  *indiferente* : se entiende la realidad solamente en y por sí misma, pero como de paso. Otras veces la atención se  *detiene*  más o menos en la cosa”<sup>267</sup> y además hay un modo muy importante que es la  *absorción*  en que “quedamos en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa”<sup>268</sup>.

La aprehensión de las cosas como realidad está en el aprehensor como sentir intelectual, el cual es un proceso unitario, una unidad, de tres momentos: la  *suscitación* , la  *modificación tónica*  y la  *respuesta* . La estructura de la suscitación es la que determina al sentir de la aprehensión sensible como impresión de realidad en el animal de realidades: “La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva”<sup>269</sup> Así, la estructura de la suscitación o la impresión consta de la unidad de tres momentos que son:  *afección* ,  *momento de alteridad*  y  *fuerza de imposición* .

---

<sup>263</sup>  *Ibidem* , p. 259.

<sup>264</sup>  *Loc. cit.*

<sup>265</sup>  *Ibidem* , p. 260.

<sup>266</sup>  *Ibidem* , p. 262.

<sup>267</sup>  *Loc. cit.*

<sup>268</sup>  *Ibidem* , p. 63.

<sup>269</sup>  *Ibidem* , p. 31.

Ahora bien, el momento de *suscitación*, -donde está dado propiamente la aprehensión de realidad- se encuentra en unidad con los otros dos momentos que son *modificación tónica* (sentimiento afectante) y la *respuesta* (voluntad tendente), es decir, “así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta* queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición”<sup>270</sup>. De este modo, el acto de libertad inscrito en la voluntad tendente está en unidad con el sentir intelectual o el inteligir sentiente.

De esta forma, en el animal de realidades la *suscitación* se da como *afección*, *momento de alteridad o algo otro y fuerza de imposición* en que lo aprehendido queda en impresión como *en propio* o siendo *de suyo*, es decir, “al sentir impresivamente una cosa real como real estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad”<sup>271</sup> como *mera actualidad* que es la esencia formal del acto de aprehensión. Asimismo, “la realidad sentible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir”<sup>272</sup> en que las cosas reales están en la intelección con su fuerza de imposición como momento de impresión de realidad y en que la intelección está en las cosas y lo está desde el *de suyo* de las cosas.

Esta fuerza de imposición no es sólo la fuerza con que se nos impone esta cosa real, sino que es también la fuerza con que en *ella se* nos impone transcendentemente la pura y simple realidad. En última instancia, inteligir [...] es así constitutiva y formalmente estar también aprehendiendo la pura y simple realidad, esto es lo que las cosas son 'de suyo' en cuanto tales. Por tanto esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la transcendentalidad de la aprehensión de realidad. Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos con la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es *en la realidad*<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 140

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>273</sup> *Ibidem*, pp. 251-252.

Por esto, el acto de intelección es un acto de aprehensión, según el cual la cosa inteligida *está* presente sentientemente en la inteligencia. El *estar* presente “es un momento de la cosa misma; es ella la que *está*. La esencia formal de la intelección es esta mera actualidad”<sup>274</sup>. La actualidad, dice Zubiri, es *carácter de actual* (no de acto), es un momento físico de lo real (no en el sentido de una nota física suya). *La actualidad* tiene como carácter más visible el *estar presente de algo en algo*. Así, la actualidad es un *momento intrínseco de la cosa real*, es una *presencia, un estar presente*, determinada por la cosa real *desde sí misma* por ser real, por su carácter de realidad. Asimismo, toda actualidad se da en coactualidad, ya que la inteligencia *está* también en su acto de intelección como realidad; la inteligencia nos instala en la trascendentalidad desde su propia apertura a la realidad en cuanto realidad, a realizarse en ella suelta de la cosa que siente. Este es su modo de instauración en lo real, el cual es libre, suelto o absoluto. Así se tiene que lo real no “es” sino que “*está*”.

Además, la impresión de realidad, agrega Zubiri, es trascendentalmente<sup>275</sup> abierta, la cosa real tiene así dos funciones que son: ser *algo real* y la función de ser *pura y simple realidad*, es decir, se trata de la articulación de *cosa real y realidad*. La impresión de realidad es impresión trascendental<sup>276</sup>. “Por un lado, las notas reales tienen por razón de su contenido gran especificidad. En cambio, la formalidad de realidad es formalmente no sólo inespecífica, sino que constitutivamente trascendental. Pues bien, su contenido de las notas en cuanto aprehendido como algo *de suyo* ya no es mero contenido sino que es *tal* realidad. Es lo que llamo *talidad*”<sup>277</sup>. De esta manera, “*talidad* es una determinación trascendental: es la función talificante. Por otro lado, el contenido mismo es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea *realidad* en toda su concreción”<sup>278</sup>. Es decir, “el contenido es la determinación de la realidad misma: Es la función

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>275</sup> La trascendentalidad es el momento estructural. Lo trascendental constituye el término formal de la inteligencia, esto es, la realidad presente en impresión. La realidad en impresión es trascendental. *Trans* hace referencia a un carácter de la formalidad de alteridad y no del contenido mismo, es un carácter interno a lo aprehendido que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del en propio, del de suyo, que rebasa el contenido pero dentro de la formalidad misma de alteridad y este *rebasar* intra-aprehensivo es junto la *trascendentalidad*. La formalidad misma de realidad es trascendental en sí misma (*Cfr. Xavier Zubiri, Inteligencia sentiente, Op. cit.*, p. 115).

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>278</sup> *Loc. cit.*

trascendental”<sup>279</sup>. Así pues, función talificante y función trascendental son dos *momentos* constitutivos de la unidad de la impresión de realidad.

Ahora bien, “toda intelección sentiente en la que se aprehende algo en y por sí mismo es siempre y constitutivamente verdad real”<sup>280</sup>. En cuanto a ésta, “se trata de la verdad de la intelección sentiente en cuanto tal, es decir, de la índole primaria y radical de la actualización sentiente de lo real. No se trata, pues, de cualquier intelección”<sup>281</sup>. En la verdad real, verdad elemental o verdad simple no hay margen a error debido a que ésta consiste en la *mera* aprehensión de la realidad *en* la inteligencia y en formalidad inmediata, directa y unitaria: “verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente”<sup>282</sup>. Consecuentemente, al estar retenidos por el poder de lo real e instalados en la realidad estamos también instalados en la verdad real y, por consiguiente, no es algo que se tenga que alcanzar libremente sino que estamos ya, por la inespecificidad de la aprehensión primaria, en la verdad real: “no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad”<sup>283</sup>.

La verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la propia realidad. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*<sup>284</sup>.

Concluamos este apartado señalando que aunque en el modo primario y radical de la intelección no es utilizado el término libertad, sin embargo, éste se encuentra referido con términos como *indeterminación*, *hiperformalización*, *despegamiento*, *suspensión de la estimulidad*, *apertura*, *distanciamiento*, *independencia*, *autonomización*,<sup>285</sup> etc. El hombre es libre *en* la

---

<sup>279</sup> *Loc. Cit.*

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>282</sup> *Loc. cit.*

<sup>283</sup> *Ibidem*, pp. 241 y 242.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>285</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. Cit.*, p. 228.

realidad, es decir, “el hombre es el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento 'de' las cosas, sino distanciamiento 'en' ellas. 'Distanciamiento' es un modo de estar en las cosas”<sup>286</sup>.

## 1.2 La libertad en el campo de realidad

La intelección de lo aprehendido *como real* -lo real actualizado en y por sí mismo en su realidad- es el modo radical y primario de actualización de lo inteligido en la inteligencia sentiente. En esta aprehensión primordial de realidad hay cierta insuficiencia que afecta a las notas de su contenido, sin embargo, “la intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos ulteriores”<sup>287</sup>. En virtud de la insuficiencia de las notas de su contenido “en los modos ulteriores de intelección el contenido se hace inmensamente más rico”<sup>288</sup> y uno de estos modos ulteriores es la intelección como *logos* que consiste en la intelección de las cosas en el *campo de realidad*. El logos entiende lo que una cosa es *en* realidad, es decir, “el logos nos dice algo acerca de una cosa real, y lo que nos dice es lo que está cosa es en realidad”<sup>289</sup>.

Toda cosa es 'de suyo' real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad*<sup>290</sup>. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de apertura de cada cosa real en tanto que real. Cada cosa real tiene, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento

---

<sup>286</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Op. Cit.*, p. 70.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 266

<sup>289</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 55.

<sup>290</sup> El campo es un momento de actualidad, de formalidad, de lo real como real en la intelección sentiente. “Toda cosa real está en cuanto real abierta a otras cosas reales: es el *hacia* como apertura trascendental. En su virtud, toda cosa real está entre otras cosas reales. Este *hacia* del *entre* es lo que formalmente constituye el campo de realidad [...] El campo no es ni un concepto ni una relación. Es un momento físico de lo real en su actualidad” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos, Op. cit.*, pp.42 y p. 73.

de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos”<sup>291</sup>

De este modo, “el momento campal que en la aprehensión primordial está actualizado compactamente con el momento individual, se autonomiza ahora por así decirlo frente al momento individual. El campo ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino que es *ámbito de realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales”<sup>292</sup>. En la autonomización del momento campal frente al individual está tomando configuraciones de libertad intelectual por la cual se inteligen *unas cosas entre otras cosas y unas cosas en función de otras*<sup>293</sup>. De este modo, una cosa que se impone como real, de suyo, impone a la intelección una distancia, esa constitución de lo real como ámbito en que tiene que configurarse un modo propio de la persona para cargar con lo real. Ese modo propio son las “ideas” que la persona da a la realidad, es la entrega de la persona en los perceptos, fictos, conceptos, marchas que da de sí a la realidad.

Ahora bien, aunque el acto mismo intelectual es constitutivamente libre, sin embargo, donde Zubiri aborda explícitamente el concepto de libertad es en *la estructura formal del logos*. Esta estructura está conformada en su unidad intrínseca de tres momentos: el momento de dualidad, el de dinamicidad y el de medialidad<sup>294</sup>. El hecho de la libertad se inscribe más en el segundo momento de la estructura formal del logos, por lo tanto, “vamos a asomarnos principalmente al logos en cuanto estructura dinámica para centrarnos luego en algún punto específico de su esqueleto básico que nos haga entender la función concreta de la libertad dentro de este dinamismo”<sup>295</sup>.

El *momento de dualidad* es la actualización de lo real *desde otra cosa* o, mejor dicho, para inteligir una cosa en el campo de realidad se parte de varias cosas y, por esta razón, se trata de una actualización plural. El modo ulterior de actualización es una reactualización de lo real en la

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>293</sup> *Ibidem*, pp. 33-43.

<sup>294</sup> La realidad campal es el medio primario de actualización la intelección del logos como declarativo (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, *Op. cit.*, p. 77).

<sup>295</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. Cit.*, p. 233.



intelección, por lo tanto, “a lo que se opone la aprehensión dual<sup>296</sup> es al modo primordial de la aprehensión primordial de realidad, la cual está constituida como mera actualización de la realidad”<sup>297</sup>. La impresión de realidad, además del momento de afección y del momento de alteridad, tiene el momento de fuerza de imposición de lo real. Esta fuerza de imposición de lo real consiste en que lo real aprehendido nos retiene en lo real y esta retención es un *estar* tensivamente en la cosa en cuanto real (el *intentum*) al movernos hacia lo que algo es *en* realidad.

Estamos retenidos por lo real según los modos de realidad y uno de ellos es el *hacia* -un modo de presentarse lo real mismo-. En este sentido, el *movimiento intelectual* está dándose en la realidad misma que nos retiene y nos remite hacia las cosas reales *entre* las cuales está aquello que queremos inteligir. “Este movimiento va desde lo que queremos inteligir hacia algo otro aprehendido anteriormente en lo real mismo, un segundo algo desde el que moviéndonos queremos inteligir algo”<sup>298</sup>. Aquí hay un distanciamiento, una *distancia*, entre la cosa que inteligimos y desde lo que la vamos a inteligir; y el movimiento intelectual distancial es movimiento orientado.

La orientación no consiste tan sólo en que están ya fijados el 'desde' y el 'hacia' del movimiento, sino en que aun dentro de esta misma fijación quepan trayectorias distintas de intelección. [...]. Con el mismo 'desde' y con el mismo 'hacia' puede haber y hay orientaciones distintas para ir de una cosa a otra. Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es resultado de una opción intelectual. De ahí el carácter optativo de la intelección concreta en movimiento<sup>299</sup>.

En este sentido “puedo, en efecto, elegir un poco arbitrariamente aquello en que voy a apoyarme para inteligir desde ello la cosa; puedo ir hacia distintas cosas más o menos arbitrariamente alejadas”<sup>300</sup> y de este modo el movimiento intelectual en distancia del *desde* y el *hacia* es apertura ya que no está determinado a ser en el aprehensor de un mismo modo, es decir “el movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente

---

<sup>296</sup> En la *aprehensión dual* se aprehende una cosa a partir de la “mirada” en otra aprehendida anteriormente, ya que lo aprehendido en lugar de estarlo directamente lo está en función de algo aprehendido anteriormente.

<sup>297</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>298</sup> *Loc. cit.*

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>300</sup> *Loc. cit.*

determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*. En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre<sup>301</sup>. Así, la intelección del logos es una modulación de la aprehensión primaria en un *campo de libertad* debido a la apertura y pluralidad del *hacia* desde el que se entiende *una cosa*, “esto es, dicho así escuetamente, el fundamento de la libertad en la intelección del logos en cuanto estructura dinámica”<sup>302</sup>.

El logos, para saber lo que algo real es en realidad, realiza dos fases en la intelección y en estas dos fases o movimientos es donde radica el margen de libertad. A) el movimiento de *retracción*<sup>303</sup> -que es “intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad”<sup>304</sup>- y el movimiento de *reversión*. La primera fase como *movimiento de impelencia o retracción* es aquel que consiste en ir de la cosa real que se entiende al campo de la realidad ya entendido: “para entender lo que una cosa entre otras es en realidad, lo primero que ha de hacerse es 'pararse a considerar' la cosa. Y pararse a considerar es ante todo una especie de suspensión intelectual, es un tomar distancia de la cosa pero en ella misma y desde ella misma”<sup>305</sup>. B) La segunda fase es el *movimiento de reversión* que consiste en que “en esta distanciaci3n la cosa real nos retiene siempre tensos en ella, y por consiguiente revertidos a ella en un *intentum* por la tensi3n misma de la distancia [...] Por tanto es un referirnos desde el campo a la cosa: es intenci3n intelectual. El *intentum* se ha tornado en intenci3n”<sup>306</sup>.

En la retracci3n entendimos 'la' realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en 'la' realidad, es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad. Pero esto, seg3n hemos dicho no es abandonarlas. Lo que hacemos es entender lo que sean en realidad tan s3lo como libre punto terminal de lo que es 'la' realidad, es entender que 'la' realidad es esta cosa. Entendida as3 lo que la cosa es en realidad, el punto firme de esta nueva intelecci3n es 'la' realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de 'la' realidad. En la retracci3n por tanto llevamos a cabo una liberaci3n del 'en realidad' apoy3ndonos en 'la' realidad.

---

<sup>301</sup> *Loc. cit.*

<sup>302</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. Cit.*, p. 234.

<sup>303</sup> La retracci3n s3lo afecta al contenido de realidad y no a *la* realidad misma.

<sup>304</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos, Op. Cit.*, p. 84.

<sup>305</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 80.

Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente. La cosa como mero término libre ya no 'es' lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que 'sería' en realidad. El 'sería' es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción<sup>307</sup>.

En este orden se tiene que la *simple aprehensión*<sup>308</sup> “es un acto de retracción impuesto por lo real mismo primordialmente aprehendido; es la dimensión campal lo que nos impone aquel acto”<sup>309</sup>. En el momento de tomar distancia, es decir, en el *sería* de lo que la cosa real es en realidad está la intelección de las *simples aprehensiones* -la irrealidad- mediante las cuales se lleva a cabo la intelección de lo que la cosa es *en* realidad en la *realización* del *sería* de las *simples aprehensiones*. De este modo “ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda reactualizada una cosa real. Y esto es la simple aprehensión: intelección de un real principio de inteligibilidad”<sup>310</sup>.

Así pues, las cosas son en el momento de retracción *principio de inteligibilidad* -algo en condición de *mero término de aprehensión campal*- y el principio de inteligibilidad en el *sería* de las *simples aprehensiones* es el ámbito de lo *irreal*, de la *irrealidad*<sup>311</sup>. Por lo tanto, “irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad, la cosa no sería 'irreal' sino 'arreal'. Ser irreal es pues una manera de tener que ver con lo real”<sup>312</sup> en la intelección a distancia, esto es, en el momento de retracción del *sería* de lo que una cosa real es en realidad. Por tanto, “desrealizar no es suspender 'la' realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada 'la' realidad [...] la irrealidad es el modo desrealizado de estar en 'la' realidad”<sup>313</sup>. Por ende, “la' realidad desrealizada de toda cosa real individual, queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección. Es el segundo

---

<sup>307</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>308</sup> Zubiri expone tres tipos de simple aprehensión que son: *el percepto, el ficto y el concepto*. Estas son libres, esto es, contienen un carácter de libre creación.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>311</sup> “La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de 'la' realidad física y de realización libre de su contenido: es 'sería'. El sería es un modo *irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de 'la' realidad en modo de libre contenido” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos, Op. cit.*, p. 95).

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 93.

momento de lo irreal: el momento de *actualización* de 'la' realidad en las simples aprehensiones”<sup>314</sup>. La realización es, por tanto, el momento de actualización de algo como contenido del campo de realidad, es decir, se trata de que “yo considere libremente que la física realidad campal 'es así', esto es, tenga este contenido determinado”<sup>315</sup>.

Consiguientemente, “la liberación y, por tanto, la desrealización sólo es posible en una actualización diferencial, y en su virtud sólo es posible en función de unas cosas determinadas dentro de la actualización campal; sólo es posible referida una cosa a las demás. Y esta referencia tiene siempre una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto”<sup>316</sup>. En cuanto a esta orla de libertad se tiene que:

está perfilada por la aprehensión primordial de realidad desde la que hemos partido en la aprehensión dual: concebimos siempre 'que' sea en realidad una cosa aprehendida 'desde' otra u otras anteriormente aprehendidas. Es la primera cosa real la que nos orienta 'hacia' la concepción de lo que 'sería'. Porque a pesar de ser libre, ninguna concepción es un acto de libertad fuera en el vacío. Es una libertad que nos dan las cosas aprehendidas en aprehensión primordial de realidad para concebir las demás. Y, por tanto, es una libertad ya perfilada tanto en el punto de partida como en el término hacia el que se apunta”<sup>317</sup>.

La inteligencia en su campo de libertad lleva a cabo la retracción -el sería de la simple aprehensión- en un movimiento de reversión para inteligir lo que la cosa es en realidad. En este sentido “el *intantum* es entonces algo distinto de la simple aprehensión. Ya no es creación; es una afirmación”<sup>318</sup> y no se trata tanto de que “yo afirmo”, sino más bien lo contrario: 'se afirma lo real' en mi intelección”<sup>319</sup>. Por otra parte, el principio determinante<sup>320</sup> de la intelección mediada, del

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>315</sup> *Loc. cit.*

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>320</sup> “Esta determinación lo es de la realización de la simple aprehensión en una cosa ya aprehendida como real. Y esa intelección es formalmente juicio y sólo juicio” (*Cfr. Xavier Zubiri, Inteligencia y logos, Op. cit.*, p. 221).

logos, es la *evidencia* que es “una línea exigencial necesaria, pero trazada dentro de un ámbito de libertad”<sup>321</sup>. Consecuentemente “todo juicio es necesariamente evidente o inevidente”<sup>322</sup>.

La evidencia es una línea trazada en un espacio de libertad. En efecto, el movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra cosa está libremente elegida: para entender lo que es un hombre en realidad puedo partir de un animal, de una agrupación, de una forma, etc. Además es creación el campo de simples aprehensiones, cuya realización en la cosa se va a afirmar con evidencia. Finalmente, es libre la trayectoria que en orientaciones distintas puede conducir a la intelección. De ahí que la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual. La evidencia sólo es posible en liberación. Es algo propio de nuestra intelección sentiente. Evidencia es la exigencia de la impresión de realidad en distanciamiento. Es la fuerza impositiva de la impresión de realidad. En su virtud, la evidencia lograda partiendo de otras cosas, según otros perceptos, fictos o conceptos, y siguiendo otros caminos es una evidencia calificada por una orla de libertad<sup>323</sup>.

En virtud de que lo real está actualizado de modos distintos también hay distintos modos de verdad<sup>324</sup>. Anteriormente vimos que en la aprehensión primordial de realidad hay una verdad real, pues ahora en la intelección del logos veremos que lo que hay es una verdad dual que se actualiza en la intelección mediada -la afirmación- por estar en un medio o campo de realidad. La verdad dual acontece en la actualidad coincidencial entre lo actualizado en la intelección y lo que la cosa es en realidad, independientemente de si hay o no hay error. “La coincidencia es el carácter de una intelección que 'llega' a coincidir precisamente porque 'colma' la distancia entre los dos términos coincidentes: entre la intelección afirmativa, y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad”<sup>325</sup>. En este sentido la formalidad del sería de la simple aprehensión es *dirección*<sup>326</sup> “hacia lo que la cosa afirmativamente inteligida es en realidad”<sup>327</sup>.

---

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>322</sup> *Loc. cit.*

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>326</sup> “El 'sería' es la dirección; y lo que la cosa 'es' en realidad se nos presenta como exigencia” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos, Op. cit.*, p. 274).

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 273.

De este modo “la direccionalidad de la afirmación es polivalente, y, por tanto, su coincidencia lo es también”<sup>328</sup>, debido a que “yo puedo elegir libremente la simple aprehensión, y la dirección en que voy a enfrentarme con la cosa real. Esta opción mía es lo que hace que entre las muchas direcciones que me abre la cosa desde la que aprehendo la cosa, sólo una de ellas cobre el carácter de ser dirección emprendida. La dirección se convierte entonces por opción mía en *vía*<sup>329</sup>: vía de afirmación”<sup>330</sup> y “para que haya afirmación tiene que haber 'paridad' entre la dirección de la simple aprehensión y las exigencias de lo real. Sólo habiendo paridad hay coincidencia y por tanto rectitud [...] Rectitud no es pues sinónimo de verdad ni remotamente, sino que es esencialmente pura y simple paridad”<sup>331</sup>.

En conclusión, la intelección en distancia es constitutivamente libre en virtud del movimiento de retracción y reversión; y, por su parte, la verdad dual no es unidireccional sino que consiste en una polivalencia direccional en que la exigencia de la coincidencia y rectitud de lo real es fundamental para que la libertad en la intelección del logos sea completamente realizada o concretada en toda su riqueza. En este sentido, es fundamental tomar conciencia de la intelección del logos en lo referente al problema del mal, ya que puede haber una intelección del logos en lo referente al problema del mal, es decir, puede haber una intelección en distancia que conlleve a ser indiferente, justificarlo o sumarse a él; por ejemplo, hay ideas o simples aprehensiones que pueden justificar una mala condición, un caso puede ser el uso de ideas como ‘tolerancia’, ‘respeto’, paz, etc. con la intención de no ser demasiado críticos, de adaptarse a lo que hay; y de esto modo justificar una conducta ‘servil’ y ‘acomodaticia’. El hecho de profundizar en la intelección del logos nos hace estar ya en el modo ulterior de actualización de la razón donde podemos ubicarnos en una intelección a profundidad de lo que es el mal, para así ubicarnos en un modo de estar en la

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>329</sup> De acuerdo a la vía tomada puede haber tres *valencias* o cualidades de la verdad: *paridad*, *sentido* (*con sentido*, *de sin sentido* y *de contrasentido*) y *verdad-vía* (la vía de la verdad y la vía del error). En cuanto a la paridad Zubiri pone el ejemplo de “si se me pregunta qué 'numero' de alas tiene en realidad este canario, y se me contesta 'amarillo', esta respuesta no es una coincidencia afirmativa sino todo lo contrario, porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad (número de alas), y la respuesta enuncia lo real en la línea de la cualidad. No hay coincidencia ni, por tanto, rectitud. Las dos direcciones son 'dispare': es el *disparate*. Decir que el número de alas de este canario es amarillo, no es que no sea verdad, sino que es algo más radical: es la incongruencia o disparidad entre dos líneas de intelección” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, *Op. Cit.*, pp. 284-285).

<sup>330</sup> *Ibidem*, pp. 283-284.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 285.

realidad que busca promocionar una condición de realidad buena yendo en contra de la condición de realidad mala. Por último, el mismo problema de la libertad inteligido en el logos puede ser de tal manera inteligido que ubique al hombre ya sea más o menos libremente en el campo de realidad y en el mundo, por esta razón es necesario marchar hacia la intelección de la libertad en profundidad que conlleve una conceptualización que haga valer más la libertad en el hombre.

### 1.3 La libertad en el mundo

*La intelección de la razón* es un modo ulterior de actualización de lo real manifiestamente libre. La razón es lo que ha permitido que el hombre, a lo largo de la historia, se haya ido capacitando cada vez más en las distintas dimensiones de la vida. La filosofía y las demás ciencias, en el correr de los tiempos, han inteligido la realidad en el modo ulterior de intelección de la razón por medio de una *búsqueda* incesante e inacabable de realidad en *profundidad*. Si en el *modo primario y radical* de intelección hay una aprehensión solamente de la realidad *en y por sí misma* (en coactualidad, es decir, la realidad de la cosa, y la realidad de la propia intelección y realidad personal), en que el momento individual y el momento campal están actualizados compactamente; y en el *modo del logos* hay una intelección de lo que una cosa es entre otras cosas en *realidad campal*, en el campo de realidad; ahora, en el *modo de la razón* se entiende lo que una cosa es *en la realidad mundanal*, en el mundo<sup>332</sup>.

La intelección de la razón es una intelección mundanal que se actualiza en un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. La razón consiste en ser *marcha*<sup>333</sup> hacia lo aún no conocido pero que se quiere conocer. La razón es una intelección allende la aprehensión primaria y la realidad campal pero en la aprehensión misma y en el campo mismo de realidad, por eso “la razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*”<sup>334</sup> y es intelección

---

<sup>332</sup> “Mundo no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería cosmos), ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón, Op. Cit.*, p. 19). Mundo es “la unidad respectiva de lo real pura y simplemente como real” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos, Op. Cit.*, p. 396).

<sup>333</sup> “El inteligir por su propia índole estructural tiene necesariamente que marchar, mejor dicho está ya marchando por la estructura misma de la impresión de realidad dada en aprehensión primordial y en logos” (Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón, Op. Cit.*, p. 14).

<sup>334</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón, Op. Cit.*, p. 43.

*mensurante*<sup>335</sup> porque entiende la realidad por sí misma como momento del mundo, esto es, como realidad-fundamento desde lo que se actualiza “así”, desde lo real campalmente actualizado en el logos. La razón tiene un carácter de auténtica *creación y construcción* de contenidos de realidad en la realidad del mundo y esto es lo que hace que la razón sea constitutivamente una intelección de extraordinaria libertad.

La razón marcha en libertad desde lo dado como *sistema de referencia* hacia lo que está más allá del campo de realidad a través de un *método* que permite la construcción de esbozos que habrá que verificar en experiencia de realidad. Esto es posible porque “la impresión de realidad está transcendentalmente abierta no solamente a cada cosa real, y no solamente a otras cosas reales sentidas en la misma impresión, sino que está transcendentalmente abierta a cualquier otra realidad sea o no sentida”<sup>336</sup>. Asimismo, en la razón “hay una marcha racional que será desmesuradamente libre en cuanto a la dirección a tomar, es también por virtud de una exigencia de lo real dada en el propio acto de entender, y ello en al menos dos sentidos: como principio que activa la marcha libre y como guía de acceso a la realidad”<sup>337</sup>.

En síntesis, este recorrido -iniciado con el modo primario de intelección, continuado con el logos y finalizado con la razón- permitió comprender que el acto de intelección en sus tres modos es un acto constitutivamente libre al ser una aprehensión hiperformalizada, ya que “mientras que el animal aprehende las cosas como estímulo, el hombre lo hace como realidad [...] La inteligencia permite al hombre sentir intelectivamente las cosas en tanto que realidad y no en tanto que mero estímulo. Gracias a que la inteligencia es sentiente aprehendemos las cosas como reales, como ‘de suyo’. Esto significa que la realidad de la cosa nos fuerza a entender lo que ella es”<sup>338</sup>.

Las cosas nos hacen libres en el sentido de que nos fuerzan y exigen a que las entendamos no sólo en cuanto a lo que son en *realidad* -intelección en el campo de realidad- sino más radicalmente lo que son *en la realidad* -la marcha hacia el fundamento-. De este modo, la marcha

---

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>337</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. Cit.*, p. 248.

<sup>338</sup> Vicente Tarín, *Op. Cit.*, p. 188.



hacia la intelección del mal puede ser una vía para oponernos a él. La respuesta de rechazo al mal y la opción por el bien está inscrita en la voluntad pero en una voluntad libre que es sí misma, por sí misma y para sí misma, es decir, hay un apoderamiento y dominio de sí misma que significa el culmen de la voluntad libre.

Una vez que hemos ubicado la libertad desde la aprehensión primordial de realidad, desde la realidad campal y desde la realidad mundanal continuaremos con la exposición y reflexión sobre la libertad pero ahora desde la respuesta, esto es, desde la volición tendente. Esta reflexión, al tratar de ir a la profundidad de la realidad de la libertad, es decir, al tratar de inteligir lo que la libertad es en *la realidad*, se encuentra enmarcada en el modo ulterior *de intelección como razón*. Por lo tanto, no estamos en un estudio ajeno a lo expuesto anteriormente sino que, por el contrario, nos encontramos analizando la libertad en la realidad mundanal.

Esta noción de *libertad*, en Zubiri, sólo se entiende a partir de la voluntad, que está en unidad constitutiva con la suscitación y la modificación tónica. Esto significa que la libertad está inscrita en la capacidad intelectual y volente del hombre por la cual va configurando su realidad personal, esto es, la libertad es “el carácter formal de la voluntad”<sup>339</sup>. Dicho de otra manera, a los *actos volitivos* les atribuimos una *cualidad suprema* que es ser *actos libres* o *actos de libertad* y, precisamente, el acto por el cual el hombre puede afirmar, negar o matizar dichos actos libres es la libertad<sup>340</sup>. La libertad en Zubiri parte de tomarla como mero *acto con dos vertientes*: el acto libre como *acto al que se llega* y el acto libre como *acto que se ejecuta* y la volición se encuentra inexorablemente en este mero acto. Por lo tanto, debido al lugar que ocupa la voluntad dentro del acto libre se vuelve una necesidad abordarla minuciosamente.

## 2. LA LIBERTAD EN LA VOLICIÓN TENDENTE

Zubiri señala que la voluntad es un tema abordado continuamente, ya sea desde una perspectiva científica que desarrolla estudios en el orden experimental y empírico o desde la

---

<sup>339</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 115.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 85.

perspectiva de la psicología profunda que distingue dos planos, por un lado, el racional o intelectual y, por el otro, el de los estados afectivos. Entonces la voluntad, ante la diversidad de estudios, aparece indiscernidamente en una mezcla de emociones, pasiones, sentimientos etc., y cuando la psicología profunda toca explícitamente el acto de la voluntad lo hace desde la ética. Por esta situación, este filósofo ve la necesidad y emergencia de tratar el tema de la voluntad desde una perspectiva metafísica que sirva de base para otros abordajes desde perspectivas no filosóficas, es decir, “que nos preguntemos por el hecho de la voluntad, de cómo es en sí mismo el fenómeno de la voluntad [...] La voluntad como momento estructural de la realidad humana”<sup>341</sup>.

## 2.1 La volición tendente

### A. Ubicación de la volición en el proceso del sentir

Como es bien sabido, Zubiri define “la intelección como aprehensión de lo real”<sup>342</sup>. La aprehensión primordial de realidad, en que no hay cabida al error sino que es una intelección como verdad real, es el momento primario y radical de toda intelección humana y en unidad intrínseca con este momento primigenio se da inexorablemente los momentos ulteriores de intelección del logos y la razón. El momento del inteligir, nos dice Diego Gracia, se entiende como la formalidad de realidad definida por la aprehensión humana y “también en sentido estricto, como el modo concreto que posee en el hombre el primero de los tres momentos esenciales de todo acto de aprehensión: el de suscitación frente a los de modificación tónica [afectos<sup>343</sup>] y respuesta”<sup>344</sup>. Así pues, *la aprehensión humana* además del momento de *suscitación o del inteligir* en que nos son dadas las afecciones de *impresión de realidad*<sup>345</sup>, y del momento de *modificación tónica o de afectos* en que nos es dado lo que se llama el *sentimiento* como un modo de versión a la realidad,

---

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>342</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, *Op. cit.*, p. 281.

<sup>343</sup> Distinto de afecciones que son propias de toda impresión, esto es, junto al momento de intelección o afección hay un momento afectivo o de modificación tónica (*Cfr.* Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* p. 11.)

<sup>344</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 10 (Presentación de Diego Gracia quien cita *Inteligencia y Realidad*, p. 281)

<sup>345</sup> Si la realidad no hace sino ser y el hombre es una realidad humana, entonces el animal de realidades tiene un modo específico de ser que es ser querido (*Cfr.* Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.* p. 72).

tiene un tercer momento que es el de *respuesta*, ésta “es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinante, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*”<sup>346</sup>.

El filósofo vasco hace una precisión en cuanto al sentimiento y la volición<sup>347</sup>. En cuanto al sentimiento señala que *es afecto sentiente de lo real*, y en cuanto a la volición, señala que, *es tendencia determinante en lo real*. Y añade que “así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y volición”<sup>348</sup>. A partir de esto, nos queda claro el lugar fundamental que ocupa la aprehensión humana de realidad en la filosofía de Zubiri, debido a que es el proceso sentiente de una acción formada por tres actos: *la intelección, el sentimiento y la volición*. Así se entiende que sin la intelección no habría sentimiento ni volición que son momentos constitutivos de la intelección. Con este magnífico aporte Zubiri supera a la intelección como inteligencia concipiente para pasar a la intelección como inteligencia sentiente, es decir, comprende el proceso de intelección como inteleccionismo y no como intelectualismo<sup>349</sup>.

## B. El triple concepto de la volición

Zubiri expone, a lo largo de distintas obras, que el hombre, a diferencia de los animales que tienen una formalidad de estímulo, tiene dos dimensiones que lo constituyen como tal, que son una independencia respecto del medio y un cierto control sobre él. Éstas dos dimensiones fundan la *inteligencia* que lanzan al hombre a *enfrentarse* con la realidad de las cosas y de sí mismo en tanto que realidades; y así también a la *voluntad* por la que el hombre tiene inexorablemente que *habérselas* con la realidad de las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Es decir, “mientras

---

<sup>346</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, *Op. cit.*, p. 283.

<sup>347</sup> El fundamento del sentimiento y la volición es la “aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición” (*Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, *Op. cit.*, p. 283).

<sup>348</sup> *Loc. cit.*

<sup>349</sup> Antonio Pintor-Ramos, “Intelectualismo e inteleccionismo”, en Javier Muguerza, Jesús Conill, Antonio Ferraz, *et al.*, *Del sentido a la Realidad*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 109-128.

la inteligencia en cierto modo no hace sino abrir el panorama dentro del cual va a existir el hombre, la voluntad toca el punto más radical. Porque en él es donde la voluntad dice “yo quiero”, soy yo quien quiere”<sup>350</sup>. La inteligencia está constitutivamente determinada para enfrentarse y habérselas con la realidad de las cosas, entre esas cosas se encuentra la realidad del hombre mismo y la realidad del caos que lo interpela, esto es, la realidad del mal.

La voluntad, en su unidad con la intelección, toca el punto más radical que consiste en que “soy yo quien quiere”. Ahora bien, es importante agregar que Zubiri no está completamente de acuerdo con las definiciones clásicas de voluntad, entendida como *apetito*<sup>351</sup>, como *determinación*<sup>352</sup> y como *actividad*<sup>353</sup>, no porque sean falsas sino porque son insuficientes, por este motivo las incorpora en un triple concepto que incorpora las tres ideas: la voluntad como apetito, como determinación y como actividad. Hay que resaltar este punto ya que puede darse el juicio precipitado que afirme que lo que Zubiri hace es repetir las concepciones escolásticas<sup>354</sup>, que

---

<sup>350</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 22.

<sup>351</sup> Esta idea del acto de voluntad, nos explica Zubiri, viene desde los griegos, especialmente con Aristóteles y Platón, y continúa con los escolásticos. En la voluntad como apetito o tendencia se distinguen dos clases de apetitos que son los apetitos sensitivos, donde el objeto que se apetece está presente en virtud de la estructura sensible, y los apetitos racionales, en que su término nos está presente por la función racional. A partir de esto se entiende que la voluntad es *apetito racional* que se opone a lo irracional del apetito o del deseo. Ahora bien, la insuficiencia de esta idea consiste en que cuando el hombre consigue aquello que apetece continúa teniendo volición, es decir, sigue habiendo volición sin que haya un apetito específico por algo concreto (*Cfr. Sobre el sentimiento y la voluntad, Op. cit.*, pp. 25-29).

<sup>352</sup> La voluntad como pura determinación, señala Zubiri, es opuesta a la voluntad como apetito corresponde a Duns Escoto y es tomada, con sus respectivos matices, por la filosofía moderna (idealismo trascendental). En esta idea de voluntad “lo voluntario significa lo determinable frente a lo que no sería voluntario y está ya determinado por las razones que sean”. Ante un problema se toma una resolución, es decir, la voluntad es una decisión, pero esto, según nuestro autor, es insuficiente debido a que hay volición sin decisión, aun cuando un individuo resuelve una cosa sin haberla querido, “sin volición, mantiene sin embargo lo que ha resuelto, y ese mantener, que es un estricto acto de volición, no es resultado forzosamente de una decisión” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.* pp. 29-31).

<sup>353</sup> Zubiri explica que esta idea de voluntad se opone a lo espontáneo, a lo involuntario, por lo que sería la esencia misma de la actividad mental, esto es, actividad. Ésta consiste en ser un fenómeno intencional, ya que el hombre se dirige a algo con intención, donde interviene formalmente el tiempo como perspectiva de la futurición. Esta idea es insuficiente debido a que la espontaneidad es también actividad ya que “la actividad es algo más tranquilo, muy quiescente y muy reposado. Es estar *en un acto en cierto modo activo*” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, pp. 31-34).

<sup>354</sup> En ocasiones, las escuelas de filosofía, ubicándose en una especie estar “a la altura de los tiempos”, imprimen un dejo de desprecio hacia el pensamiento filosófico y teológico denominado *escolástico*, creyéndose *modernos, post-modernos, contemporáneos* o como quiera llamársele a esa actitud. Sin embargo, esta postura olvida que no se puede prescindir del origen de la filosofía, so pena de repetir lo mismo, entre otros errores en los que se puede caer, y el hecho de estudiar y retomar el pensamiento filosófico del pasado no significa necesariamente que se sea retrógrado. Debido a que el diálogo con la filosofía anterior no quita que la primera actitud frente al conocimiento es la de

a la vez se apoyan en la filosofía griega, más exactamente en Aristóteles, pero lo que hace es ir más allá de ellas, es decir, hay una superación de las insuficiencias de las perspectivas que no comprenden la volición como un acto unitario, ya que es precisamente esta falta de unidad del acto volitivo lo que Zubiri critica.

Así pues, el “triple concepto de la voluntad como *apetito*, de la voluntad como *determinación* y la de la voluntad como *actividad*, este triple concepto es absolutamente necesario, sin esto no habría volición”<sup>355</sup>. Zubiri señala, en *Sobre el hombre*, que el idioma español tiene un solo vocablo, *querer*, para significar tres conceptos de voluntad que han estado presentes a lo largo de la historia de la filosofía: la voluntad como apetito, la voluntad como determinación, y la voluntad como amor<sup>356</sup>. También añade en otra parte que “este verbo tiene dos dimensiones: querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad”<sup>357</sup>. Además, si se compara esto con lo anterior se puede ver que en *Sobre el hombre*, la voluntad *como actividad* es sustituida por la voluntad *como amor*:

En primer lugar, la voluntad como apetito superior. La voluntad humana no es nunca una voluntad pura, sino que es esencialmente apetente [...] El primer sentido de la voluntad es este de apetito racional. Hay un segundo momento de la voluntad, que es la voluntad como determinación: entre las tendencias sobre las cuales queda flotando el hombre, en virtud de su preferencia determina una. Y, en tercer lugar, la volición como complacencia y fruición<sup>358</sup> con que el hombre se abre a aquello que elige: es la voluntad como amor. La unidad de estos tres aspectos es lo que constituye la grandeza y la finitud de la voluntad humana<sup>359</sup>.

---

permitir la marcha constante de la razón hacia modos más sofisticados o ricos de comprensión de la realidad, pero no desde una actitud de superioridad sino desde una actitud de saberse un conocimiento siempre inacabado.

<sup>355</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 34.

<sup>356</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 142.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>358</sup> Aunque pareciera que la fruición es propia de la volición téngase presente que “la fruición, más que una nota esencial de la voluntad o del sentimiento, debe ser entendida como el *estado* en que queda el viviente humano por la unidad de sus acciones y hábitos. Estado frutivo al que el sentimiento aporta el *disfrute* y la volición la *deponencia*” (Cfr. Oscar Barroso Fernández, “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, p. 147).

<sup>359</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 142.

Hasta ahora no se ha dicho en qué consiste el acto volitivo en cuanto acto, debido a que era necesario exponer que en la unidad del querer lo que se quiere son determinadas posibilidades, es apropiarse una posibilidad en la triple forma del apetecer, decidir, y complacerse<sup>360</sup>.

## 2.2. El término y la esencia de la volición tendente

El hombre no tiene una respuesta signada ante las cosas, sino que es una sustantividad abierta que se hace cargo de las situaciones, “el hombre entonces tiene que ejecutar una acción que es específicamente intelectual, que es hacerse cargo de la situación, esto es, enfrentarse con las cosas en tanto que realidad, tomarlas como realidades; con las cosas, con las tendencias que le llevan a ellas, y consigo mismo, que es el que tiende”<sup>361</sup>. El modo en que el hombre se hace cargo de la realidad y de su realidad propia incide de modo fundamental en el curso y la constitución de las dimensiones de ser humano: individual, social e histórica; así también en la constitución de los principios tópicos del mundo<sup>362</sup>; y también de su realidad moral frente a la condición de realidad del mal. Este punto es de vital importancia para analizar y reflexionar sobre el hecho de que el hombre puede habérselas con la realidad del mal desde un apoyo a quienes lo padecen, es decir, luchando contra el mal, pero también puede ignorar esa realidad o -en el caso más perverso- contribuir con el mal.

Reiteradamente Zubiri afirma que “el hombre queda antepuesto y sobrepuesto a sí mismo, queda por encima de sí mismo”<sup>363</sup>, de sus actos, suspenso ante ellos, debido a que es un ser hiperformalizado, ya que sus tendencias vitales no lo llevan a una respuesta predeterminada como es el caso de los animales, sino que puede determinar sus acciones y no puede no hacerlo. Esto lleva al hombre a hacerse cargo de la dirección de sus actos y no ser simplemente conducido por sus tendencias. El hombre no sólo suspende el carácter de sus estímulos (ya que se hace cargo de las cosas y de sí como realidad), sino que además ha suspendido la realidad misma en tanto que ésta es determinante de sus actos<sup>364</sup> y no puede no hacerlo ante el mal que es una condición de la

---

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>361</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>362</sup> *Cfr. Supra*, La realidad del mal en el mundo, pp. 41.

<sup>363</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 36.

realidad, algo *de suyo*, con lo que inevitablemente puede, por medio de su respuesta, humanizarse o deshumanizarse.

Los modos en que el hombre enfrenta la realidad del mal, ya sea luchando contra ella, aliándose o evadiéndola, son modos en que precisamente el hombre lleva esa realidad, contrario a ser llevado por esa realidad, ya que el hombre es un “*prae-farens*, un preferente en el sentido etimológico del vocablo [...] en el sentido de conducir él por delante su propio acto”<sup>365</sup>. El acto de volición, aclara Zubiri, se encuentra precisamente de manera turbia en dicho acto de preferencia, es decir, los actos de volición no se nos presentan como algo dado de modo inmediato o consciente en el acto de preferir, sin embargo, se encuentran como un punto radical porque la volición dice “yo quiero”, “yo soy el que quiero”.

#### A. El término formal del acto de volición

La volición siempre recae sobre una realidad, sobre la condición que aquí y ahora “tiene esa realidad como principio de posibilidades; es decir, el objeto propio y formal de una volición es la posibilidad real [...] 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 le ofrece”<sup>366</sup>. En continuidad con esto, Alberto del Campo identifica la posibilidad real con el bien, en este sentido señala que “realidad en cuanto posibilidad de la realización de mi vida es y se llama Bien –esto es, la razón formal del Bien es ser posibilidad– entonces cuando busco la plena realización de mi vida, lo que en verdad busco no es otra cosa que mi Bien plenario”<sup>367</sup>. Este autor hace explícito lo que Zubiri explica sobre que al querer una cosa, no queremos sólo la cosa sino que también queremos el bien plenario de nuestra propia realidad.

Así pues, “en el momento que elijo una posibilidad entre otras, todas continúan siendo posibilidades, pero hay solo una que va a ser efectivamente posibilitante mía. Esa condición de ser

---

<sup>365</sup> *Loc. cit.*

<sup>366</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p.

<sup>367</sup> Alberto del Campo, “La libertad y la voluntad en X. Zubiri”, en *Papeles de Son Armadans*, número 66, pp. 83-83, (Citado por Isabel Trío, *Op. cit.* p. 46).

posibilitante está determinada por mi volición [...] El acto posibilitante de la posibilidad, en tanto que posibilidad, es justamente lo que llamo poder”<sup>368</sup>. Asimismo, la volición como acto es una determinación intencional ya que “elijo intencionalmente unas posibilidades a diferencia de otras. Y lo que elijo es ese acto de volición es precisamente aquella posibilidad que *hic et nunc* considero que tiene que ser, que va a ser o que puede ser la mejor para mí [...] Con ello, la volición misma queda en condición de buena y de mala”<sup>369</sup>.

La relación que se establece entre la voluntad y la realidad del mal consiste precisamente en que la voluntad, con su objeto formal como posibilidad real, se determina ya sea por aquello que es bueno o aquello que es malo y, de hecho, el no determinarse por aquello que es bueno, puede ser en ciertos casos, determinarse ya por lo que es malo, es algo así como una especie de omisión. De este modo, el hombre no puede no elegir y de acuerdo por lo que se determine queda en buena o mala condición. Pero más precisamente, la volición sólo queda en mala condición cuando la posibilidad real por la que se determina la deja en una condición de malicia, de malignidad, es decir, la persona se vuelve maliciosa o maligna y de este modo contribuye a la instalación de la maldad como principios tópicos del mundo<sup>370</sup>. Pero al contrario puede ser que la posibilidad real por la que se determina mi voluntad me deje en una condición, en un estado de bonicia, de benignidad, y así contribuya a los principios tópicos de bondad en el mundo.

Ahora bien, la condición de buena o mala volición sólo es posible por mi querer, por el que yo mismo pongo mi propia condición, es decir, por el ejercicio de la cualidad suprema de mi voluntad que consiste en el ejercicio de actos libres o actos de libertad. La voluntad, frente a la realidad del mal siempre elige, ya que incluso no elegir es elegir no elegir, esto es -como acabo de explicar- ya un dejarse apoderar por el poder de la realidad del mal. El hombre se encuentra en un mundo constituido en principios tópicos de maldad y de bondad, esto es un hecho innegable, pero al mismo tiempo el hombre, por el carácter constitutivo de su inteligencia sentiente, es libre, es decir, es capaz de colocarse -por la intelección sentiente que le confiere libertad y un tener que determinarse en la realidad- de un modo singular frente a la realidad del mal.

---

<sup>368</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p.36-46.

<sup>369</sup> *Loc. cit.*

<sup>370</sup> *Cfr. Supra*, Los tipos de mala condición de realidad, p. 44.



Recordemos que el término formal del acto de volición es la realidad como posibilidad de la realidad plenaria del hombre, pero no toda realidad funciona como posibilidad de vida del hombre, aunque eso sí toda posibilidad está montada sobre una realidad, donde esta última se da en forma de sentido para el hombre. Por esta razón, el hombre, desde su ser libre, puede ir contra la realidad del mal, impidiendo que la malicia como poder se apodere de su voluntad, de su persona; renunciando a la posibilidad de volverse maligno al atentar contra la integración plenaria de los demás hombres o renunciando a la posibilidad de volver malignos a otros; así como desentrañando y oponiéndose a los principios tópicos de la maldad en el mundo.

De esta forma, el hombre puede elegir aquellas posibilidades de realización humana que promueven que su voluntad quede en un estado de bonicia, por lo que queda siendo benigno con otros y actuando desde los principios tópicos de bondad en el mundo. En este punto, es importante considerar que las posibilidades de realización humana no se deben identificar siempre, necesariamente, con la lucha por desterrar el maleficio del mundo, es decir, las posibilidades de vida no se deben confundir con búsqueda indiscernida de beneficios, debido a que puede suceder que la lucha contra algunos maleficios sea en realidad un dejarse apoderar por la malicia, la malignidad y la maldad. A modo de ejemplo podemos decir que si hubiese una lucha para desterrar cualquier dolor físico de la persona, el buscar permanecer siempre en un estado de completo bienestar físico, en vez de ser la búsqueda de un beneficio sería estar en la lógica del mal porque el dolor de una u otra manera la padecerá todo ser humano, forma parte del proceso de toda sustantividad humana.

El hombre se dirige a un bien que “es pura simplemente la realidad en tanto que posibilidad”<sup>371</sup>, en este sentido, matiza Zubiri, el hombre no quiere el bien en general sino que el hombre quiere el bien plenario de su propia realidad que es algo determinado y concreto, no un mero concepto. En el análisis del fenómeno volitivo -nos señala este filósofo- se pueden distinguir fines y medios, pero “cualesquiera que sean el elenco de medios que a esos fines pueden conducir,

---

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 38

el conjunto de todo ese orbe, fines y medios, constituye lo que unitariamente es una posibilidad de vida humana”<sup>372</sup>.

La volición incluye como elemento esencial lo deseable, y lo bueno es tal porque tiene una dimensión de deseable pero el carácter de bien no coincide con el carácter de deseable, debido a que “cuando el hombre está efectivamente queriendo esto que llamamos la posibilidad, el bien, el *bonum*, realmente no quiere una cosa, sino que en el fondo está queriendo dos<sup>373</sup>: está queriendo el filete [Zubiri usa el ejemplo de un hombre que está comiendo en un restaurante, entonces pasa un amigo y le pregunta “¿qué hace usted?” A lo que responde: “Pues ya ve usted, estoy comiendo un filete”, pasa otro amigo y le hace la misma pregunta a la que el comensal contesta “Pues ya ve usted, estoy haciendo por la vida”. Y es precisamente en este hacer por la vida en que se encuentra, además de querer el filete, el querer a sí mismo] pero está queriendo también a sí mismo [...], es decir, está queriendo el bien plenario de su propia realidad”<sup>374</sup>. En este sentido el hombre se determina por cosas precisas “para realizarse a sí mismo en la figura plenaria de su vida”<sup>375</sup>. Cuando el hombre quiere el mal del otro -es malicioso y hasta maligno- en realidad quiere dos cosas quiere por una parte el instaurar un maleficio, pero a la vez, con una voluntad deformada, quiere lo real que hay en el maleficio, quiere esa realidad y todo lo que ella da. Aquí hay una complacencia ya que está queriendo también a sí mismo pero con una volición deformada, de ahí la dificultad de desterrar la condición de la realidad del mal en la propia realidad personal.

Por el otro lado, cuando la persona busca, desde su bonicia y benignidad, ayudar a otros también quiere dos cosas. Por una parte quiere promover una realidad posibilitadora para aquellos que padecen el mal o para su propia realidad que padece el mal, pero también se está queriendo a sí misma, esto es, está queriendo el bien plenario de su propia realidad a través de la realización plenaria de los otros, ya que todo hombre se encuentra en una respectividad siendo cuerpo social.

---

<sup>372</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>373</sup> Más adelante Zubiri remata diciendo que “en esta implicación esencial y estricta entre una cosa determinada que el hombre quiere y aquello en que quiere -a saber, la plenitud de su bien-, en esa implicación está la unidad de lo deseable y de lo conveniente, y esa unidad es formalmente la posibilidad. El *bonum* es siempre primariamente el bien plenario en que el hombre consiste” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 40).

<sup>374</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 39.

<sup>375</sup> *Loc. cit.*

La persona con una actitud de indiferencia también quiere dos cosas: quiere aquello por lo que es indiferente, que dependerá de cada caso, y también se está queriendo a sí misma.

#### B. La esencia formal del acto de volición

La esencia formal del acto de volición es querer, es decir, su esencia consiste en aceptar entre las varias realidades una realidad, en tanto que realidad, como bien suyo, esto es, como posibilidad de realización del bien plenario del hombre. Él “antepuesto a su situación y por encima de sí mismo y de las cosas que crean la situación, desciende precisamente a una de ellas, depone en ella su propio y plenario bien, y ese acto de deponer su propio bien en la realidad por la realidad es justamente lo que llamamos amor [...] En este sentido, el primer momento formal del acto de volición es *el amor*”<sup>376</sup>. El segundo momento formal del acto de volición es que el hombre, además del momento anterior, depone su bien entero “en una dimensión posesiva, justamente para poseerlo, y ser él lo que tiene que ser en la posesión de aquella realidad. En este sentido la volición no solamente es *amar*, sino que precisamente *determinarse a*”<sup>377</sup>. Zubiri expresa estos dos momentos, el amor y el determinarse a, en un solo verbo que es *querer*.

Este “*querer es a un tiempo amar -se quiere una persona- y a un tiempo querer esto en lugar de lo otro*”<sup>378</sup>, por lo tanto, la volición “no es ni apetito, ni determinación, ni actividad; es querer”<sup>379</sup>. En otro lugar, Zubiri añade que “querer es dejar que se apodere de mí la realidad en su condición [...] poder] es el dominio que una cosa tiene sobre mí por razón de su condición posibilitante”<sup>380</sup>. En cuanto a la realidad del mal, *querer* es dejar que la condición de la realidad del mal se apodere de mí y, de este modo, el poder del mal se convierte en condición posibilitante de maleficios, por parte de una realidad moral con una volición deformada. Esto es un hecho enmarcado dentro de mi propia realidad personal, es decir, está dentro del ámbito de mi libertad.

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>377</sup> *Loc. cit.*

<sup>378</sup> *Loc. cit.*

<sup>379</sup> El querer, añade Zubiri, no desaparece cuando el hombre posee lo amado sino que en cierto modo queda potenciado, es decir, el querer es más actual que otros actos, es un acto activo (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 42).

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 70.

La realidad del mal, para quien se deja apoderar por ella, le aparece como posibilitante, cuando en realidad es imposibilitante, ya que clausura la realización plenaria del ser humano, ya que hay una pérdida de libertad al no ser sí mismo para sí mismo. En cambio, el *querer* una posibilidad real, desde un estado de bonicia y benignidad, promociona la instauración de una realidad posibilitante y de realización plenaria tanto para el que quiere como para otros. Por supuesto, que puede haber errores al creer que se está queriendo una posibilidad real buena, cuanto en realidad se está queriendo una posibilidad real de mala condición de realidad. Por esta razón, se hace necesario el discernimiento donde se juega la libertad desde la ética. Un discernimiento que apunta a lo mejor en una situación concreta y, en que, lo mejor no se identifica con lo menos malo sino con lo realmente bueno.

### C. La fruición como acto formal y radical de la volición

Así pues, “el acto en que formalmente consiste la volición es no solamente un acto de amor y acto de decisión, sino que es un acto activo, el acto de ser querido. Pues bien, la unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que expresa un solo vocablo y solo concepto: la fruición. La esencia formal de la volición es la fruición”<sup>381</sup>. El concepto de fruición tiene un lugar importante en la filosofía de Zubiri ya que no sólo la presenta como la esencia formal de la volición sino también la aborda dentro del sentimiento afectante. En *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza* <sup>382</sup> expresa que la fruición es una vivencia que el hombre actual ha perdido al huir de sí mismo y refugiarse en un régimen de aturdimiento, por lo que necesita ser una realidad fuente para ser sí mismo:

El estado humano, repito, no es la quiescencia estímúlica de la satisfacción (esto es lo animal), sino la quiescencia real de la fruición. Lo que sucede es que no hay fruición sin satisfacción. El estado humano es fruición satisfaciente [...] La unidad biológica de la aprehensión sentiente, de la afección tónica, de la de la afección tendente y de la quiescencia satisfaciente, es la esencia misma de la animalidad<sup>383</sup>.

---

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>382</sup> Éste es un texto escrito por Zubiri en 1961 y está publicado como apéndice en *Sobre el sentimiento y la volición*.

<sup>383</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.* p. 40.

Es decir, la fruición no es un carácter periférico en la antropología de Zubiri sino un elemento en unidad con la suscitación, la modificación tónica y la respuesta del animal de realidades. Por esta razón, el hombre como realidad libre o como hombre libre, es realidad fuente, por lo tanto, aquel hombre que pierda su capacidad frutiva se encuentra con un margen o capacidad de libertad menor debido a que la fruición forma parte de ser sí mismo en plenitud.

La fruición tiene que ver con la realidad moral, aclarando que “lo moral no es que esté por encima y fuera de lo natural, sino que está exigido por lo natural [...] no se estratifica ni se superponen el aspecto moral y el aspecto psicofísico, sino que realmente el aspecto psicofísico desgaja el moral, y el moral revierte y configura el aspecto psicofísico”<sup>384</sup>. En relación a esto Jordi Corominas señala que “la moral es para Zubiri apropiación de posibilidades (SH 407). El hombre es una realidad moral por el hecho de que su vida es una apropiación de posibilidades, sea cual sea el factor más determinante en esta apropiación de posibilidades (la intervención de los demás, el inconsciente, la presión social, la cultura, el adiestramiento)”<sup>385</sup>. Desde esta definición de la realidad moral, agrega Corominas, no hay diferencia entre realidad humana y la moral, ya que “el más inmoral de los hombres está sometido precisamente al yugo de la moral”<sup>386</sup>, por lo que, “sólo el animal es amoral”<sup>387</sup>. La fruición va a lo real en tanto que real pero lo real en tanto que real es la realidad en mí, ésta no consiste en estar contento o satisfecho sino que es “la forma más elemental y más trivial de la volición, de modo que en lo más trivial de los actos de volición hay precisamente lo que se ha llamado la felicidad”<sup>388</sup>.

Debido a que “vivir consiste en poseerse, en ser plenariamente sí mismo con las cosas, consigo mismo y con los demás hombres, quiere decirse que la fruición es la forma suprema de la vida; es el acto radical y formal de la voluntad”<sup>389</sup>. El hombre depone su fruición en aquello que tiene para él una condición de deseable, es decir, se trata de la voluntad tendente, la fruición es constitutivamente fruición tendente y “entre los bienes posibles adquiere el carácter de bien actual

---

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>385</sup> Jordi Corominas, *Ética primera*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 131.

<sup>386</sup> *Loc. cit.*

<sup>387</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 366, (Citado por Jordi Corominas, *Op. cit.* p. 131).

<sup>388</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 45.

aquél que la voluntad decide. Ahí es donde está el acto de voluntad. El acto de volición [...] consiste en decidir. Y aquí aparece la voluntad como determinación: consiste en decidir, en una o en otra forma, entre los bienes posibles, aquél que *hic et nunc* va a ser el bien real”<sup>390</sup>.

En todo acto volitivo, por más simple que sea, hay fruición y ésta es la esencia formal de la volición, debido a que se da cuando el hombre se determina por una posibilidad real, es decir, cuando depone su voluntad, su persona, en cierta posibilidad real. Ahora bien, el culmen de la fruición se da cuando el hombre depone su voluntad en una posibilidad real que lo deja en un estado de bonicia para así ser benigno y contribuir a la bondad en el mundo. En este caso el hombre está consiguiendo ser sí mismo para sí mismo, es decir, se encuentra actuando con una voluntad libre.

Por su parte, el hombre con una volición maliciosa y maligna que depone su voluntad en una realidad de mala condición también tiene una fruición, una especie de complacencia, pero por el hecho que su voluntad está apoderada por la realidad del mal también dicha fruición tiene un carácter de falsa fruición; porque la realidad personal está verdadeando algo que no es fruición (el bien plenario de la realidad personal), sino que la complacencia en realidad lleva a frustrar la verdadera fruición de la persona, convirtiéndola en función de la complacencia, ya que no puede ser feliz si no es en esa limitación de su complacencia. En este caso el acto de volición se encuentra apoderado por la condición de realidad del mal, no se es sí mismo para ser sí mismo, debido, precisamente, a que el poder de la mala realidad se ha apoderado de la voluntad, por lo tanto, la voluntad, pudiendo ser libre, ha perdido su libertad o parte de su libertad.

Esto no significa que haya de tratarse el tema del mal como patología, reduciéndolo a la psicología-psicoanálisis-psiquiatría. No se trata de esto, y contra todo riesgo de reducir la interpretación del mal en Zubiri a patologías en la conducta es fundamental tener siempre presente su análisis filosófico-metafísico, sobre el mal, en su conjunto. Recordemos que Zubiri habla de la dimensión social del mal, en que el *se* impersonal, objetivado en principios tópicos del mundo, configura la maldad y, como el mismo filósofo vasco señala, se requiere de un ejercicio de la razón para desentrañar dichos principios tópicos de la maldad, ya que se puede estar apoderado por la

---

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 41.

realidad del mal sin darse cuenta y hasta creyendo que se hace algo bueno. El juicio en Jerusalén de Adolf Eichmann ayuda a comprender cómo actúa la impersonalidad del mal:

Confrontada con el individuo Adolf Eichmann, en el curso de su proceso en Jerusalén, Hannah Arendt se rinde a la evidencia: a pesar de todo los esfuerzos desplegados por la acusación para diabolizar a este hombre, él parece como un ser profundamente mediocre, ordinario, común, cuando el mal del que es responsable es uno de los más grandes de la historia de la humanidad. “El fastidio, con Eichmann, es precisamente que había muchos que se le parecían y que no eran ni perversos ni sádicos; que eran, y son todavía, terriblemente normales”.<sup>391</sup>

Y además, nos dice Zubiri, cada época tiene sus propios males. Todorov lo intuye con gran claridad en su análisis del mal en el totalitarismo nazi, en que personas concretas, que colaboraban en un sistema de exterminio, aniquilaron, en cinco años, a millones de personas:

Los crímenes totalitarios son crímenes de una especie nueva, y es necesario reconocer su especificidad, aunque ello nos obligue a revisar nuestras ideas sobre la “naturaleza humana”. No tienen nada de extra o infrahumano, y, sin embargo, son una novedad histórica. La causa de estos crímenes no está en los individuos ni en las naciones, sino en el régimen político en vigor. Una vez instalado el sistema totalitario, la inmensa mayoría de la población –usted, yo– se arriesga a convertirse en cómplice de sus crímenes; aquella condición es causa suficiente. Tal es una de las lecciones de estos sucesos trágicos: el deslizamiento hacia lo que nosotros juzgamos como el mal es fácil. “Yo lamento profundamente –escribe Germaine Tillion– llamar la atención de los responsables sobre la trágica facilidad con que la “buena gente” puede convertirse en verdugos sin siquiera darse cuenta”<sup>392</sup>.

El hombre que está en una indiferencia ante la realidad del mal, en su indiferencia se está determinando por una posibilidad real contenida en esa indiferencia y, también, puede darse ahí una fruición volente, ya sea de alivio o complacencia, por estar al margen de la situación, etc. pero también puede darse que su indiferencia sea por el miedo, por la impotencia, etc. entonces, ha depuesto su voluntad en su propia realidad de miedo que es de suyo; o también su volición pudo

---

<sup>391</sup> Tzvetan Todorov, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>392</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

haber quedado puesta en su realidad personal propia de impotencia, quedando en una especie de estado volitivo de parálisis. En este sentido, difícilmente hay fruición volente, por tanto, la libertad del acto se ha restringido.

Por otro lado, “el hombre con su fruición<sup>393</sup> volente, de una manera intrínseca y finita, en esa volición también crea: es creador [...] Creador, sencillamente, de la capacidad; creador de poder. Es la voluntad de poder [...] el acto de voluntad modifica la capacidad misma de querer: el hombre tiene voluntad, capacidad de crear su fuerza de querer”<sup>394</sup>. En este sentido si el hombre en su volición es creador de la capacidad, creador de poder que modifica la capacidad de querer, entonces es posible, que a través de modificación de su capacidad de querer, transforme su actuación y de este modo la realidad misma. Aquél que es indiferente ante la realidad del mal, es decir, que hasta se deja llevar de manera superficial y mediocre por ésta o aquél que de modo adverso contribuye siendo malicioso y maligno puede -por razón de su voluntad de poder- modificar su querer y ser creador de posibilidades posibilitantes para la realización plenaria de sí mismo y de otros hombres. Esto tiene que ver directamente con la conversión que lleva al hombre a ubicarse de un modo radicalmente distinto en el mundo.

El hombre es un ser constitutivamente dinámico y este dinamismo emerge de su voluntad como capacidad de crear, como fuerza de poder. Por esta razón, existe la posibilidad de que su voluntad se modifique al momento en que se expone a distintas situaciones que afectan su realidad personal. El hombre puede querer y no puede no querer, además tiene que querer al estar inmerso en las distintas situaciones. Esto es una parte constitutiva de su ser humano que lo hace optar y actuar. El hombre quiere poder, quiere poder ayudar a otros, lucha contra la realidad del mal o, por el contrario, puede aliarse a la realidad del mal a través de su participación activa o, en ciertos casos, a través de la indiferencia ante esa realidad.

---

<sup>393</sup> En cuanto a la actividad, se tiene que no es algo ajeno a la fruición sino que es la forma en que se expande dicho acto de fruición y “la asunción de la temporalidad como duración en la fruición, da a la fruición un carácter de inquietud”. Hay inquietud en orden a la cualidad (calificar la realidad como mejor o peor), en orden al tiempo (en que se sabe si se está tarde o presente etc.) y también hay una inquietud en orden al logro (dificultad menor o mayor de lograr aquello que se quiere). En este sentido el despliegue en el tiempo de la voluntad es la actividad voluntaria, ésta “es pura y simplemente la expansión dinámica y temporal del acto activo en que consiste la fruición” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, pp.47-48).

<sup>394</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 48.



En virtud de esto, el hombre, desde su ser malicioso o maligno, ejecuta actos de malignidad que, a la vez, se configuran en maldad o, viceversa, la maldad, presente en su modo impersonal del *se*, se apodera de las voluntades haciéndolas maliciosas y malignas. Corominas señala que “en esta misma línea se inscribe el último de los artículos que escribió Ellacuría antes de que lo asesinaran que tiene por título *El mal común y los derechos humanos*. Ahí expresa que “el mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social”<sup>395</sup>. Pero a pesar de esta situación, el mal, al ser una condición de realidad, no puede ser lo definitivo en la historia del hombre, ya que también pueden incorporarse, en virtud de su libertad cuasi-creadora hábitos que contribuyan a la bondad en la unidad social.

### 2.3 La estructura de la volición tendente

La voluntad<sup>396</sup> es acto de *querer* y “el modo de querer debe llamarse libertad”<sup>397</sup>: *libertad de algo*, *libertad para* elegir ciertas posibilidades reales, y *libertad en* la realidad como momento fundamental de ser primariamente una realidad libre. Así pues, la libertad<sup>398</sup> “no es algo que flote en el vacío, sino que es pura y simplemente el último rasgo modal que va configurando el último aspecto de la intimidad personal, en la que el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad”<sup>399</sup>.

Ahora bien, el querer tiene tres dimensiones o componentes que constituyen la unidad intrínseca de la estructura formal de la volición humana. Un componente es *la tendencia* por la cual

---

<sup>395</sup> Jordi Corominas, *Ética Primera, Op. cit.*, p. 174.

<sup>396</sup> *Cfr. Supra* en las pp. 82-84 donde hemos establecido que para Zubiri la voluntad no es sólo apetito, ni es sólo determinación, ni tampoco sólo actividad, sino que “la voluntad, encuentra su estructura formal en la índole misma del acto que por lado es un acto apetente, por otro un acto determinante, y en cierto modo un acto también activo” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 51).

<sup>397</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre, Op. cit.*, p. 149.

<sup>398</sup> Aunque más adelante se aborda la función de las tendencias en el ejercicio de la volición, no está por demás adelantar que “las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por su inconclusión, por lo que nos coloca *velis nolis*, inexorablemente en situación de libertad [... La libertad] no deja fuera las tendencias, sino que estas forman parte intrínseca del propio acto de libertad. Y esta es la finitud y la tragedia de la libertad humana” (*Cfr. Xavier Zubiri, Sobre el hombre, Op. cit.*, p. 145).

<sup>399</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 53.

el hombre apetece aquello que quiere. Otro componente es el acto determinante, *la determinación* de aquello que se quiere, que se presenta en forma de preferencia. Y finalmente, un componente más es el acto activo, *la actividad*<sup>400</sup> o el componente de fruición como complacencia y satisfacción. En este sentido, la apertura a aquellos que les han sido privadas sus posibilidades de realización involucra ineludiblemente la voluntad de la realidad personal en sus tres dimensiones. Una tendencia a querer abrirse al otro que padece la realidad del mal, una determinación en la preferencia concreta por aquél o aquéllos que sufren, y una actividad que es el acto sin el cual la voluntad no puede estar realizada del todo, y además la actividad es lo que realiza al hombre, lo que le constituye en ser humano. De igual manera, la actitud de indiferencia y contribución a la realidad del mal involucra la voluntad con sus tres dimensiones.

#### A. La unidad tendencial de la volición y su proceso

En cuanto a la unidad tendencial, Zubiri describe dos momentos distintos pero estructuralmente unitarios que constituyen la estructura intrínseca de la *voluntad tendente*, entendida no como facultad sino como capacidad de querer. Uno es el de la *voluntariedad* que queda enfrente de otro momento, que es el de *tendencialidad*. El momento de la *voluntariedad* es la determinación y el amor, es decir, es la voluntad determinante y la voluntad amante, es la dimensión determinante (acto activo). “La presencia intrínseca de las tendencias<sup>401</sup>, en el seno de la voluntariedad, modula intrínseca y cualitativamente la capacidad misma de voluntariedad. Las tendencias que conforman, también deforman<sup>402</sup> la voluntad<sup>403</sup> que es capacidad de querer. El momento de la *tendencialidad*<sup>404</sup> tiene una estructura perfectamente unitaria que es tendencia o

---

<sup>400</sup> *Loc. cit.*

<sup>401</sup> En cuanto a esto, Zubiri enfatiza que: “Las tendencias pertenecen formal e intrínsecamente al acto de volición en cuanto tal” por esta razón dichas tendencias no son lo que lleva al acto volitivo, ni un motivo ante el que el hombre ceda, tampoco algo en que el hombre se apoye en su volición (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, p. 46).

<sup>402</sup> Por ejemplo, en cuanto a una personalidad psicopática, señala Zubiri, no es que carezca de voluntad sino que un psicópata tiene una voluntad intrínsecamente deformada y torcida (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 63).

<sup>403</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 63.

<sup>404</sup> En este modo de comprender la voluntad, Zubiri elimina de raíz la distinción entre apetito sensitivo y apetito intelectual que la filosofía clásica y la filosofía escolástica habían sostenido.

tendencialidad del amor<sup>405</sup>. La voluntad tendente, señala Zubiri, es diferente en cada individuo. La capacidad de querer, en cada individuo, es lo que constituye la estructura concreta de la voluntad<sup>406</sup>.

Antes de proseguir, me parece importante ahondar en que Zubiri deja muy claro en reiteradas ocasiones que el modo en que él concibe al hombre es como un sistema conformado por cuerpo, sensibilidad, voluntad e inteligencia. Ninguna de estas notas es más o menos importante, es decir, no hay jerarquía en las notas. Y en referencia a la voluntad tendente nos dice que:

La unidad tendencial de la vida mental en el hombre abarca incluso las estructuras perfectamente somáticas [...] Las llamadas dimensiones de la vida del espíritu no prolongan las inferiores, sino que la totalidad de la actividad de las llamadas [dimensiones] inferiores está sosteniendo, desgajando y perfilando la actividad de todas las superiores. Todas las dimensiones vegetativas entran en cada una de las funciones sensitivas, y todas las funciones vegetativas y sensitivas entran en cada una de las funciones llamadas superiores. Es lo que llamo la *subtensión dinámica* [...] No confundamos, pues, estas tres vidas [vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual o superior] y creamos que son tres vidas distintas. Es una misma vida y, recíprocamente, una vida vivida que se despliega, de modo que en cada uno de sus estadios hay siempre la posibilidad –y además la realidad– de que refluya a su estadio anterior. De esta suerte, el hombre, en su estructura tendencial, constituye una unidad, real y radical, que de los movimientos más elementales del plasma germinal culmina en el ejercicio de acciones voluntarias [...] Esta unidad es una unidad concreta en cada hombre, bajo la forma concreta de capacidad de querer<sup>407</sup>

Y es, recordemos, dentro de esta *unidad tendencial* del hombre o *capacidad de querer*, donde el filósofo vasco inscribe el acto de volición, el cual aparece articulado con ocho puntos<sup>408</sup> o etapas. Estas etapas son un proceso en que cada dimensión o momento distinto conforma, con todos los demás, una unidad intrínseca, que van desde la movilización del hombre en sus tendencias hasta la fruición. El primer momento es el de *patía*, el cual consiste en que cada hombre tiene una capacidad distinta para movilizarse a querer, esto es, una *estructura pática* singular. Hay hombres

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, pp. 53 y 54.

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>407</sup> *Ibidem*, pp. 55-59.

<sup>408</sup> *Ibidem*, pp. 61-63.

*apáticos* que no se mueven a una situación de querer, pero en contraposición está el hombre *hiperpático* que se moviliza con gran pasión e irreflexivamente a querer.

Hay un segundo momento, además del de *patía*, que es el de *alerta* en “que el hombre se percata inmediatamente de si es bueno o malo aquello que las tendencias proponen”<sup>409</sup>. Esta etapa consiste sobre qué debe querer el hombre, es decir, deposita su preferencia en unas cosas o en otras, para ello “pasa su mirada y recorre con su vista el panorama de aquello en lo que tiene que querer”<sup>410</sup>. El momento de alerta también marca diferencias profundas entre los hombres: por un lado está el hombre vigilante y cauto, por el otro, el hombre que todo lo hace rápida y someramente.

Un tercer momento es el de *preferencia* que consiste en que “el hombre va a depositar su preferencia en unas cosas o en otras”, en este sentido hay quienes son llevados fácilmente a querer por una tendencia pesimista y otros por una optimista. También hay el hipocondríaco que prefiere las cosas con una sorda melancolía, ya que da lo mismo querer o no querer. Un cuarto momento “es la dimensión de *espectancia*, la espectación de lo accesible o de lo inaccesible. Aquí también hay grandes diferencias”<sup>411</sup>, está por un lado el hombre sosegado que concibe el horizonte de sus espectancias tranquilamente y el que es víctima de una ansiedad.

Un quinto momento es el de la *urgencia*, en este caso, hay hombres que sienten la importancia antes que la urgencia y otros que sienten la urgencia antes que la importancia, los primeros alargan sus voliciones mientras que los segundos eligen prontamente y “están dispuestos a resolver de un puñetazo las situaciones más difíciles de la vida”<sup>412</sup>. Pero una vez que es “ya elegida, querida la cosa interiormente, hay que ponerse a ello: es el momento de *arrojo*, ponerse a ello. También aquí hay grandes diferencias. Hay individuos que tienen una estructura explosiva, otros individuos que son eternamente indecisos: Han elegido, han preferido; pero hacerlo, esto ya se alarga”<sup>413</sup>. Además, una vez que se está en el momento de *arrojo*, esto es, que la persona se ha puesto a hacer “hay un momento de *firmeza*, porque generalmente las acciones humanas no son

---

<sup>409</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 147.

<sup>410</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 61.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>413</sup> *Loc. cit.*

instantáneas, duran algo”<sup>414</sup> y el hecho de no mantener firmeza en lo comenzado es, nos dice Zubiri, volubilidad.

Finalmente el hombre depone su *fruición* que es un carácter de la realidad personal que tiene que ver con lo que el hombre es más profunda y libremente sí mismo. La fruición se da cuando el hombre ejecuta el acto de voluntad y consiste en un “momento de complacencia o satisfacción, que es muy distinto según las personas, desde quienes disfrutan hondamente con pequeños detalles de la vida, hasta quienes se sienten insatisfechos, aunque se hallen en los grados supremos de la vida espiritual”<sup>415</sup>

#### B. Dos estados del *quedar* de la volición: actual y habitual

Ahora bien, una singularidad del hombre a diferencia de otros seres vivos es que sus acciones lo van configurando. El hombre por razón de su apertura, esto es, de su inteligencia sentiente tiene una apertura de su propia realidad a hacerse posible en toda situación y tiene necesariamente que optar, y son precisamente las respuestas las que hacen que “el hombre que ejecuta un acto volitivo, una volición, se encuentra de una o de otra manera, en forma distinta a como se encontraba antes de ejecutarla”<sup>416</sup>. Esto es de suma importancia ya que de acuerdo a la cualidad de las voliciones el hombre será de uno o de otro modo, esto es, su personalidad se va conformando o deformando a partir de los actos volitivos ejecutados. Esto, como también los momentos del acto de volición vistos arriba, no es ajeno a la realidad del mal ya que precisamente la cualidad de los actos volitivos van conformando la volición, es decir, si el poder del mal se apodera de la volición de un hombre, éste queda de un modo distinto a como estaba antes, esto es, se va conformando como malicioso y maligno; y, por el contrario, si ejecuta actos con una voluntad boniciosa o benigna también queda después de esto de un modo que le permite constituirse y actuar desde la bondad.

---

<sup>414</sup> *Loc. cit.*

<sup>415</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 148

<sup>416</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 64.

La situación en que *queda* el sujeto volente una vez que ha querido afecta tanto a su *voluntariedad* como a su *tendencialidad* y “ese *quedar* es lo que constituye un estado”<sup>417</sup>, por lo tanto, si el hombre ejecuta actos maliciosos y malignos queda en un estado<sup>418</sup> de malicia o malignidad y, por tanto, en la maldad; y, recíprocamente, cuando el hombre ejecuta actos con bonicia o benignidad *queda* en un modo distinto a como estaba antes de ejecutarlos.

En cuanto a su *voluntariedad*, el hombre quiere o ha querido algo, independientemente de que se realice. En este sentido, la *volición* se puede dar de dos modos, esto es, el hombre puede quedar en dos estados: uno es aquél en que, por razón de la *voluntariedad*, el hombre quiere algo actualmente, es decir, se trata de una *volición actual, estado de actualidad*; y un segundo modo es la *volición habitual, estado de habitualidad*, es decir, “es una *volición* en acto en el sentido que estoy queriendo, pero no lo estoy queriendo actualmente”<sup>419</sup>. Pero no hay que olvidar que estos son dos modos de ser de una misma *volición*. Zubiri añade que las *voliciones* habituales no son una sutileza sino que por el contrario llevan a que el hombre realice muchas acciones que encauzan su vida y la de los demás de un modo concreto. Hasta aquí hemos descrito el estado en que queda el hombre en virtud de su *voluntariedad*.

Sin embargo, el hombre no sólo queda en un estado de actualidad y de habitualidad por razón de la *voluntariedad* sino que también queda en un estado por razón de la *tendencialidad*, esto es, por una *tendencia* que lo lleva a querer algo, distinto de la *voluntariedad*, donde se da una determinación “se quiere esto”. El sujeto, ya no queda en un estado de habitualidad, queda en un estado de sentimiento. El “sentimiento son pura y simplemente las *afecciones* en que el hombre queda afectado por sus *tendencias*”<sup>420</sup> y la esencia del sentimiento, nos dice Zubiri, es ser *afección*,

---

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>418</sup> Zubiri aclara, con la intención de no caer en una comprensión de *estado* como lo comprende la psicología, que “los *estados* son los modos en que queda el hombre afectado por la *tendencialidad* de su *volición* [...] Todos los sentimientos humanos, aun los más elementales y los más superficiales, envuelven un momento de realidad en cuanto tal. Estar triste no es simplemente tener una determinada tonalidad vital, o una tonalidad psicológica. El que está triste se siente él “realmente” triste, por causa de una realidad conocida o desconocida que, en cuanto tal, es precisamente causa de su tristeza [...] Aquello por lo que el hombre queda afectado en lo que llamamos sentimientos, es por la dimensión *tendencial*, la cual dimensión *tendencial* va disparada a su objeto” (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 67).

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 66.

ser estado afectivo, afección tendencial. En cuanto a lo anterior, es de gran relevancia tener presente que *lo que determina al sentimiento*, su determinante, no es la volición con que yo he querido algo, sino que *es la cosa real en tanto que real*, esto es, lo que he querido<sup>421</sup>.

Así pues, se puede ver que no es fácil definir los límites entre un sentimiento y una volición actual o habitual pero sí es posible comprender que más que escisiones, lo que se da en el hombre es la *unidad entre la volición habitual y los sentimientos*<sup>422</sup>, incluso considerando sus diferencias que no son sólo conceptuales sino que están entreveradas en la vida real y efectiva. Y también, hay *unidad intrínseca entre el sentimiento y la volición actual*, la cual “es indiscutiblemente una de las claves y de los resortes más delicados para la dirección de los espíritus”<sup>423</sup>.

En síntesis, la esencia del acto de volición es el acto de la capacidad de querer. Querer es “un acto en que el hombre depone, él, fruitivamente, su acción preferente -depone su volición- en la cosa realmente querida. Y depone en ella, precisamente para realizarse en la situación en que quiere”<sup>424</sup>, por esta razón, “en todo acto de voluntad el hombre se realiza”<sup>425</sup>. Es fundamental tener en cuenta esta afirmación ya que de acuerdo a lo que el hombre quiera y en lo que decida deponer su voluntad y, por tanto sus acciones, lo estará realizando como ser humano. En este sentido, ser indiferente, contribuir en la realidad del mal o luchar contra el mal contribuye necesariamente en la realización del hombre y, por tanto, de la humanidad misma en que se abren o se cierran posibilidades posibilitantes.

### C. El modo *de lo simplemente sido* y el modo *de lo querido*

El animal de realidades, por el acto de preferencia, va hacia las cosas, se hace cargo de las cosas, se encuentra volcado “desde la situación en que se encuentra incurso, sobre la situación

---

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>422</sup> La volición como acto de la capacidad de querer en sus dos momentos de tendencialidad y voluntariedad queda en un estado y “como estado, el hombre queda en una especial mixtura de volición habitual y de sentimiento. Puede desaparecer la volición habitual y quedar el sentimiento” (*Cfr. Xavier Zubiri, Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 68).

<sup>423</sup> *Loc. cit.*

<sup>424</sup> *Loc. cit.*

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 70.

misma. El hombre se haya colocado, como decimos vulgarmente, *sobre sí*<sup>426</sup>. El animal de realidades colocado *sobre sí*<sup>427</sup> tiene dos dimensiones: una es la *supraestante* y otra es la dimensión *deponente*. La dimensión *supraestante* consiste en que el hombre es un ente capaz de determinar, de una u otra forma, las propiedades que va a tener, por esta razón no es un *sub-stante*, esto es, un ente que subyace permanente, sino un que es un *supra-stante*, es decir, un ente capaz de determinar por sí mismo las propiedades que va tener<sup>428</sup>:

La sustantividad puede estar por encima de, por así decirlo, la sustancialidad. Los sujetos que determinan por decisión algunas, no todas, de las propiedades que van a tener, no están ‘por-bajo-de’ esas propiedades, sino justamente al revés ‘por-encima-de’ ellas. No *hypo-kéimenon*, substantes, sino *hyper-kéimenon*, super-stantes, por así decirlo. En el hombre estos dos momentos de substancia y de superstancia se articulan de modo preciso en su sustantividad<sup>429</sup>.

En este lugar cabe completar que para Isabel Trío la capacidad que tiene la realidad humana de llevar a cabo *la determinación del acto* -en virtud de su función de hiperformalización, esto es, de su intelección sentiente- la voluntad tendente se determina por posibilidades reales a través del querer, el cual está fundado en las tendencias inconclusivas, esto es, nos dice esta autora, una *libertad de arbitrio*, en que se da un dominio del acto, un acto que es mío:

La sustantividad humana tiene un nuevo tipo de independencia respecto de las cosas. No sólo tiene actividad propia, como la tiene el animal, sino que esta actividad es por lo menos en principio, una actividad que no queda determinada tan sólo por el contenido de las cosas sino por lo que hombre quiere hacer ‘*realmente*’ de ellas y de sí mismo. Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos libertad<sup>430</sup>.

---

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>427</sup> El hombre tiene distintas capacidades de estar *sobre sí*, algunos nunca están *sobre sí* ya que en cada situación van a la deriva, otros que están más o menos *sobre sí*, otros que hasta en la irritación están *sobre sí* (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, pp. 73-74).

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>429</sup> Xavier Zubiri, “Hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, 2ª Época, Año I, Núm. I, Abril 1963, p. 22, (Citado por Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 40)

<sup>430</sup> Xavier Zubiri, *Hombre, realidad personal*, *Op. cit.*, pp. 20-21, (Citado por Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 47).



Como podemos ver, Zubiri no concibe el acto de volición como aquel que pertenece absolutamente al sujeto sino que la realidad de las cosas forma parte fundamental de la capacidad de querer, es decir, en virtud de que las cosas son de suyo, en propio, esto es, por su radical alteridad, contribuyen y conforman los actos volitivos. Al respecto nos dice que “la voluntad está no solamente en el que está sobre sí, sino también en aquello sobre lo cual se está. No se trata de dos voluntades, o de dos tendencias sino de dos modos distintos”<sup>431</sup> de ser de una misma realidad. En este sentido, la voluntad no sólo está en cada persona sino que la voluntad también puede estar sobre la condición de la realidad del mal o por el contrario no estarlo. La realidad, en su condición, forma parte de la inteligencia sentiente, debido a que las cosas están en la intelección y la intelección está en las cosas y, por esta razón, la volición, en su unidad con la suscitación, también está en las cosas, tanto así que puede estar en la realidad del mal o no estarlo y así luchar contra la condición de realidad del mal.

Uno de estos modos consiste en “la forma primaria y radical del estar *sobre sí* [no se expresa por el Yo<sup>432</sup>, ni por el mí] se expresa en una forma medial, que es el *me*<sup>433</sup> [no es reflexividad la cual se mueve en el orden de la objetualidad, sino en el orden de la medialidad]. Me siento bien o me siento mal; me alegro o me entristezco; me fastidia o me alegra”<sup>434</sup>. Esta forma primaria y radical del estar *sobre sí*, expresada en el *me*, está presente de modo fundamental en el modo en que la persona se las ve ante la realidad del mal, ya que precisamente se puede dar el *me* duele, el *me* compadezco, el *me* sacudo interiormente. Y esto es lo que puede contribuir a que una persona salga de sí misma y vaya al encuentro o apoyo hacia los otros. Sin la forma medial del *me* frente a la realidad del mal es muy difícil que la persona se movilice. Pero también, puede darse el *me* resisto a sentir y entonces huyo de la condición de realidad del mal que otros padecen; o puede darse el *me* complazco ante la realidad del mal padecida en otros, que sería estar en una especie de condición sádica y en lugar de oponerse al mal hay una incorporación a esta realidad. Aquí cabe

---

<sup>431</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 71.

<sup>432</sup> El Yo: Acto de afirmación, “me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda realidad” en tanto que realidad absoluta, como absoluto. “El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, *Op. cit.*, p. 9).

<sup>433</sup> El ejemplo que Zubiri da es que “no es lo mismo decir “he comprado una casa” que decir “me he comprado una casa”: esto último es una forma medial. El *me* es la forma primaria y radical, elemental y sutil de estar *sobre sí*” (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 72).

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 72.

preguntarse ¿cómo *me* siento ante la condición de realidad del mal padecida en otros y que tiene causas, muchas veces, por mi propia acción?

El estar *sobre sí* no es reflexividad, recalca Zubiri, ésta sólo es posible cuando el hombre hace de sí mismo objeto de su reflexión y, además, la reflexividad como entrada en sí mismo supone que primeramente se debió salir, por esta razón la primera dimensión del estar *sobre sí* no es la capacidad de volver sobre sí sino la capacidad de salir de sí. Esta capacidad de salir de sí lleva al hombre a pasar de un modo de ser a otro modo de ser. Aquí radica la posibilidad de la transformación volitiva del hombre que puede pasar de un modo, que puede ser el ensimismamiento a un modo que puede ser el de alteridad o reconocimiento de la presencia de los otros, más allá de la presencia “absoluta” de sí mismo:

La primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí [...] La salida -el salir de sí- consiste en que el hombre es una realidad tal que en aquello que efectivamente es, no puede menos de salir de su “mero” estar, para colocarse o estar justamente “sobre sí”. El hombre es -física y metafísicamente- una realidad “*disyunta*”. Una disyunción que lo aboca necesariamente a una superación, a lanzarse a otro modo de ser [...] No consiste el estar sobre sí, el estar disyunto, en la capacidad de barrenar aquella dimensión del hombre sobre la cual se está; todo lo contrario, consiste modestamente, sencillamente en volverse a unir a ella. En este sentido el hombre es una realidad “conyunta”. Disyunta y conyunta, el hombre ejecuta esto que no es un proceso, pero sí una condición metafísica, esta especie de oscilación, de lo que es como realidad que no hace sino ser actualmente, de lo que es como realidad efectivamente querida y aceptada. Son dos modos de ser: el ser meramente sido, la realidad meramente sida, y la realidad en tanto que querida<sup>435</sup>.

En síntesis, se tiene que el hombre “tiene dos modos de ser: El modo de lo simplemente sido, y el modo de lo querido, de lo formalmente querido”<sup>436</sup>, es decir, de la realidad en tanto que querida<sup>437</sup>. En este sentido “realizar una volición, realizarme en una volición, es hacer precisamente

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, pp. 73-74.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>437</sup> En cuanto a esto *puede ocurrir que la realidad del hombre meramente sida sea un magnífico cauce para la realidad querida*. Por ejemplo, nos dice Zubiri, el caso del ayuno en un inapetente y también, se puede pensar, que la realidad sida de una persona que nace y crece en un contexto en que el apoyo a otros son actos que forman parte de la vida

que mi realidad sea formalmente mi realidad querida<sup>438</sup>. Aquí se encuentra ubicado de manera radical la no alineación o no conformidad de la realidad personal con la realidad social dominada por la realidad del mal. La persona, desde su ser sido, va hacia una realidad querida, que consiste en la construcción de una humanidad donde se den las condiciones suficientes para la realización individual, social e histórica de las personas, o también puede, desde su ser sido, ir hacia una realidad querida que contribuya a instaurar la condición de realidad del mal. Donde se tiene que la radical disyunción en el hombre es el problema de la *dominalidad*<sup>439</sup>, esto es, el dominar o no dominar su propia realidad, esto nos remite necesariamente a la libertad humana.

## 2.4 Las hábitos de la realidad humana

La voluntad no es ajena a la realización del hombre sino que es precisamente a través de los actos volitivos que el hombre se realiza. Todo hombre “quiere porque no tiene más remedio que querer<sup>440</sup>, quiere una cosa y al quererla se va realizando en virtud de aquella cosa, es decir, todo hombre, a través del ejercicio y de la cualidad de sus actos volitivos, se va configurando como un modo concreto de realidad. De aquí es que el hombre se puede realizar como una realidad personal dominada o no dominada por la condición de la realidad del mal.

Los actos volitivos están inscriptos en el hecho de que todo hombre se encuentra en una constitutiva versión a los demás<sup>441</sup> y en esta versión es en que se va configurando un determinado modo de ser humano tanto individual como colectivo<sup>442</sup>. Los hombres estamos vertidos a los demás y son los demás los que de una u otra forma se han entreverado en mi vida. Este entreverado muestra que la intervención de los demás no es algo superficial sino que tiene repercusiones en el modo de ser humano de cada cual. La intervención de los otros va a configurar mi propia realidad

---

cotidiana es un cauce magnífico para que la realidad querida de apertura como apoyo a los que padecen el mal social se realice (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 78. Lo que está en cursivas es texto literal de la obra de Zubiri).

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>441</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, pp. 33-39.

<sup>442</sup> Los otros se convierten en momentos de mi propia acción, ya que entran en mi suscitación, mi modificación tónica y mi respuesta. Así, los otros no sólo determinan parte de mi acción sino que determinan la *habitud*.

humana en tanto que humana y esta configuración es mediante la *habitud*. La *habitud* es un modo de habérselas con las cosas, con los demás y conmigo mismo.

La *habitud* radical es la que tiene que ver con habérselas con las cosas como realidad, otras *habitudes* son aquellas que son hábitos cotidianos, y hay otras *habitudes* que no son estructurales ni hábitos sino que configuran la realidad humana. Esta última *habitud* es “una especie de incrustación o de conformación que la naturaleza del hombre va adquiriendo precisamente por la repetición de actos de voluntad”<sup>443</sup>. A partir de la cualidad de estas *habitudes*, se tiene que las *habitudes* buenas constituyen lo que se llama virtud y las *habitudes* malas constituyen lo que llamamos el vicio. En la medida en que el hombre realiza su volición real y efectivamente es *dueño de sí*<sup>444</sup>, por lo tanto, no basta sólo el querer algo sino que es necesaria la ejecución real de la volición o, en otros términos, se trata de poner y hacer uso de los medios para ello. El hombre es *dueño de sí* al ejecutar actos voluntarios, pero sobre todo cuando estos actos voluntarios son repetidos, entonces se habla de *habitud*.

La virtud y el vicio “son tendencias que se han incorporado a actos de volición, y que han hecho de estos actos de volición una especie de segunda naturaleza suya”<sup>445</sup>. En este punto se toca directamente lo que tiene que ver con la malicia y la malignidad, por un lado, y la bonicia y la benignidad, por el otro, ya que, de acuerdo a cómo la volición quede, ya sea apoderada o no apoderada por la condición de realidad del mal, puede conformarse en una *habitud* como vicio o en una *habitud* como virtud. Es decir, “toda malicia y toda bonicia son incoativamente una disposición: tienden, precisamente, a convertirse en *habitud*, en un modo de estar constituido”<sup>446</sup>. La mala volición es incoativamente una *habitud* y la buena volición es incoativamente también una *habitud*, por lo tanto, la *habitud* del acto de volición bueno, la *habitud* de la bonicia, es la virtud y la *habitud* del acto de volición malo, la *habitud* de la malicia, es el vicio<sup>447</sup>.

---

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>444</sup> De este modo “el ser dueño de sí es justamente la situación intrínseca en que transcurre la unidad de la disyunción y la conjunción” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 76).

<sup>445</sup> *Loc. cit.*

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 276.

En este sentido, nos dice Isabel Trío, nos encontramos con la *libertad moral*. Trío deduce esta conceptualización a partir de lo que Zubiri entiende por realidad moral: “La realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitucionalmente moral en el sentido explicado. Lo moral es a su modo algo también ‘físico’”<sup>448</sup>. En este sentido la libertad moral es la libertad como virtud, como hábito en el hombre:

Hasta ahora habíamos venido considerando la libertad como el modo de ser de un acto de la voluntad. Como el modo de ser dominio. Considerémosla ahora en un plano constitutivo (usamos aquí “constitutivo” en su sentido amplio, corriente; no en el sentido con que Zubiri lo aplica a unas notas en especial). En un plano constitutivo la libertad es una nota adquirida –o no– por apropiación. Se trata, pues, de una propiedad variable. Según el uso que hagamos de nuestra libertad de arbitrio, es decir, según sean nuestras decisiones concretas, las que es preciso que tomemos en tantas situaciones, iremos aumentando o disminuyendo nuestra libertad. La línea de acrecentamiento lleva a la autoposesión [...] Es el señorío sobre nosotros mismos. Si el ejercicio de nuestra voluntad de arbitrio es de signo opuesto, por no ejecutar nuestros actos concretos con ese “modo de ser del dominio” de que antes hablábamos, entonces nuestra libertad va en disminución, incluso puede quedar anulada. Esta libertad como nota apropiada es justo la libertad moral [...] Esta libertad como nota apropiada es un hábito; un hábito bueno. Es la libertad como virtud. Es indispensable para la plena realización de nuestra vida<sup>449</sup>.

Asimismo, cuando un hombre ha incorporado a su realidad personal virtudes relacionadas con la apertura en alteridad contribuye naturalmente a la construcción de posibilidades de vida. Pero, viceversa, cuando un hombre ha incorporado en su realidad personal vicios relacionados con ver únicamente su propio beneficio, el de acaparar, el de beneficiarse del poder etc. contribuye a clausurar las posibilidades posibilitantes para los demás. El hombre que se haya con una habitud mala es muy difícil, aunque no imposible, que logre un cambio radical de su condición volitiva porque, como dice Zubiri, estos vicios se le han incrustado como una segunda naturaleza, sin

---

<sup>448</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, p. 161, (citado por Isabel Trío, *Op. cit.* p. 51).

<sup>449</sup> Isabel Trío, *Op. cit.*, pp. 57-58.

embargo, por ser el hombre una esencia metafísica abierta existe la posibilidad de la conversión, ya que el hombre es una esencia nunca concluida, a no ser por su muerte física.

Además, la voluntad crea un ámbito propio que no consiste solamente de cosas en qué querer, sino de potenciar su propia capacidad de querer, es decir, se trata de una *voluntad de poder*. En cuanto a ésta “el hombre no solo quiere, tiene que querer, puede querer, sino que además quiere poder. Aquí, el dominio de sí mismo es *esfuerzo* [ya no *habitud*]”<sup>450</sup>. En la capacidad que tiene el hombre de potenciar su propia capacidad de querer, en querer poder, radica la fuerza interior para llevar a cabo la lucha por la instauración de posibilidades posibilitantes en una realidad en que de pronto pareciera que el mal domina sobre cualquier posibilidad de realización humana y también, por qué negarlo, la capacidad de instaurar, directa o indirectamente, una realidad que clausure las posibilidades de otros hombres y de sí mismo. En síntesis “la dominación de sí mismo en la triple dimensión del esfuerzo, de la *habitud* y de la incorporación aceptada de la realidad que quiere a la realidad que se es, es justamente la realización de la realidad querida como realidad *sida*”<sup>451</sup>.

En el esfuerzo, que no consiste en vencer dificultades<sup>452</sup> sino en la intensidad con que se quiere, “hay un momento de conservación y un momento de progresión; pero una progresión tal, que no consiste en salirse de ninguno de esos puntos, sino justamente al revés, en revertir esencialmente al anterior”. Es decir, la vida del hombre se va haciendo, hay un cambio o progresión, pero siempre está la conservación de lo que fue o ha sido (la biografía de la que no se puede prescindir), en otras palabras, como lo dice Zubiri en otras obras, *se es el mismo pero no lo mismo*.

Así se tiene que “desde el punto de vista de las tendencias, innegablemente el esfuerzo consiste no simplemente en anular aquello sobre lo que se quiere dominar, sino en encauzarlo [...]

---

<sup>450</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 78.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>452</sup> El esfuerzo afecta tanto al momento de la voluntariedad como al momento de la tendencialidad. Se trata del “esfuerzo como intensificación del puro momento de voluntariedad, cosa que no tiene nada que ver con vencer dificultades, [lo que ocurre en la mayoría de los casos es que] la dificultad pone a prueba la intensidad de la voluntad, pero que no es aquello que mide la intensidad de la volición” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 79).

por la línea de sofocar ciertas tendencias y subrayar otras”<sup>453</sup> y por la línea de orientar la propia volición. Por esta razón “es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales, efectivamente la realidad tenga sentido para ella”<sup>454</sup>, es decir, se trata de ir más allá de la voluntad de poder a la voluntad de verdad real, de la verdad real de la realidad personal, para que se abra la realidad personal a su último fundamento, que consiste en su propia manera de ser libre absoluta en su relatividad, un modo finito de experiencia divina, esto es, un modo finito de ser amor; ya que de lo contrario el hombre se encuentra perdido entre las cosas, sin posibilidades de realización, y sin un horizonte de futuro para ser sí mismo. Aquí también es importante señalar que la situación que, social e históricamente, se ha construido coloca a las personas en una especie de vulnerabilidad para dejarse atrapar por la malicia y consecuentemente por la malignidad y esto sucede, precisamente, porque la situación social e histórica de maldad dificulta el encauce y la orientación de la propia volición. Lo trágico es que la maldad no es algo que pueda ver al levantar la mirada sino que, en muchas ocasiones, se requiere de la marcha de la razón para lograr inteligirla.

Después del estudio sobre la volición, hecho hasta aquí, es necesario agregar que este estudio no es algo fortuito sino que, como se señaló al inicio, es algo imprescindible debido a que la libertad en Zubiri no está colgada de las nubes sino que, por el contrario, es una cualidad de la voluntad, es decir, la libertad se encuentra inscrita en los actos volitivos, y sin el estudio de estos difícilmente se comprendería en toda su amplitud. Pues bien, una vez hecho este tratamiento se puede abordar directamente lo que Zubiri entiende sobre la libertad desde la obra *Sobre el sentimiento y la volición*, debido a que es el tratamiento que más ayuda a llevar a cabo la tarea de este trabajo sobre las posibilidades posibilitantes posibilitadas ante la espesura de la condición de la realidad del mal que padece el ser humano.

### 3. LA LIBERTAD DE ACTO COMO CARÁCTER MODAL DE LA VOLICIÓN

#### 3.1 El modo propio del acto libre

---

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>454</sup> *Loc. cit.*

El hombre se encuentra *sobrepuesto* y antepuesto a sí mismo para hacerse cargo de la realidad y esta sobreposición significa *dos modos de ser yo*; y, así también, correlativamente, un *acto libre*<sup>455</sup> tiene, propiamente, entitativamente *ese doble modo de ser*, que son el *ser sido* y el *ser querido* como determinación misma de la voluntad e independientemente del éxito que esta determinación tenga. Esta estructura, en virtud del acto libre, tiene un punto de partida, ser sido, *que es yo*, y un punto de llegada, ser querido, *que soy yo mismo*.

#### A. El acontecer del dominio sobre sí mismo

Ahora bien, dicha estructura considerada ya no desde estos dos puntos sino como identidad activa (no meramente formal), esto es, como *un modo de ser que tiene el dominio sobre sí mismo, que es dueño de sí mismo*, el modo de ser propio del dominio, eso es justo *la libertad*: la libertad en el acto o la unidad de dominación<sup>456</sup>. Lo *sido* es aquello que, desde antes de que el hombre se dé cuenta, ha conformado su biografía y constituido su personalidad con toda la posibilidad e imposibilidad de actuar que esto implica, el *sido* es lo que el hombre es. La capacidad de actuar libremente desde luego que es definida, de un modo concreto, por lo *sido*, sin embargo, es en lo *querido* dónde se corona el acto libre: sido y querido como estructura.

En concordancia con lo anterior, se puede decir que lo que todos, en una u otra forma, hemos llamado libertad es a la unidad intrínseca de la conyunción<sup>457</sup> y disyunción<sup>458</sup>, es decir, la libertad “es el acontecer de la realidad en esa forma [de realidad] conyunta y [realidad] disyunta

---

<sup>455</sup> Este acto libre, nos dice Zubiri, tiene realidad efectiva como lo tiene esta taza de café, pero también tiene el carácter por el cual yo he querido tomarme este café, pero la libertad de un acto no consiste en que yo quiera tomarme esa taza de café, sino que la libertad de un acto consiste en mi propia decisión, independiente de sobre qué recaiga (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 94)

<sup>456</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

<sup>457</sup> Se refiere a que el hombre como realidad conyunta es una realidad abierta, una esencia abierta, condición que lo instala inevitablemente en una realidad *disyunta*. Una palabra cercana a *conyunta* es *coyuntura* definida como “articulación o trabazón movible de un hueso con otro” u “oportunidad para algo” (consultado en: [www.rae.es/](http://www.rae.es/)).

<sup>458</sup> Se refiere a que el hombre como realidad disyunta está impelido a decidir, a tomar decisiones para ser sí mismo, ser dominio de sí mismo para sí mismo, por ser ya una realidad conyunta. Una palabra cercana a *disyunta* es *disyuntiva* que significa la “alternativa entre dos cosas, por una de las cuales hay que optar” (consultado en: [www.rae.es/](http://www.rae.es/)).



que constituye precisamente el dominio”<sup>459</sup>. Una unidad donde la disyunción es fundamento de la conyunción como posibilidad posibilitada. En este sentido la conyunción es algo que la persona tiene que realizar, que sucede como libre realización, sin anular la disyunción fundamental: ser el “de suyo” más en la intelección que cualquier contenido sentido-inteligido. Zubiri explica detalladamente en la siguiente cita a que se refiere con realidad conyunta y realidad disyunta al señalar que:

La conyunción y disyunción que hay en el ser humano es justamente la conyunción y disyunción que existe en *ser* [ser sido-ser yo] y, sin embargo, *tener que ser* [ser querido-ser yo mismo] para sí mismo. Tener que ser en sí mismo para sí mismo, donde interviene dos veces el *sí mismo*, o el *sí*, unas veces como una naturaleza dotada de ciertas potencias; otras veces como algo que con esas potencias tiene efectivamente que realizarse. Y en esa reversión de la naturaleza 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 mismo. La libertad de y la libertad para es, justamente, *libertad de sí mismo para sí mismo*, para sumergirse más y realmente en sí mismo.<sup>460</sup>

La unidad de la disyunción y la conyunción es un momento en que el hombre es dueño de sí y es precisamente la situación de ser dueño de sí lo que identificamos como libertad. Esta conyunción y disyunción, existente entre “ser”, y sin embargo “tener que ser” para sí mismo, es una condición del hombre que lo hace *ser el mismo sin ser lo mismo* ya que no le basta con ser, sino que es impelido en la realidad a tener que ser *en sí mismo* para *sí mismo*. La libertad, entendida desde esta estructura, es algo fundamental de la realidad humana, ya que es la condición que hace que el hombre esté siempre en un constante movimiento, esto es, nunca clausurado en una figura final definitiva, sino, por el contrario, siendo cuasi-creador de su realidad individual, social e histórica. El hombre para ser en sí mismo para sí mismo se determina por aquellas posibilidades reales que lo llevan a configurarse en realización plenaria de su ser humano.

---

<sup>459</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 95.

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 102.

En este sentido, al hallarse en la realidad, el hombre, inevitablemente, tiene que habérselas con la condición de la realidad del mal y es aquí donde, desde su realidad conyunta y disyunta, tiene que decidirse por aquello que configure una realidad personal favorecida por la bonicia y por la benignidad, para así constituir principios tópicos de bondad. Pero, por el contrario, también desde su realidad de ser sido y ser querido puede contribuir para que el poder de la condición de realidad del mal impere en su dimensión personal, social e histórica y, de este modo, contribuir en la deshumanización y hasta posible destrucción de la especie humana. Por ejemplo, una persona desde su ser *sido*, dominado por la realidad del mal, puede por su ser *querido*, conseguir la conversión. De aquí la importancia de cómo se va constituyendo, a lo largo de la vida, el ser sido, desde la libertad, hacia el ser querido.

En cuanto a la diferencia entre un acto libre y un acto necesario, Zubiri señala que entre *el contenido* de un acto libre y uno necesario no hay, evidentemente, diferencia<sup>461</sup>, pero *el modo entitativo de ser* del acto es por razón de su *posición dentro de la realidad* y no por razón de su contenido. “El acto libre, pues, es en este sentido el acontecer de la libertad, el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco”<sup>462</sup>. En este sentido, si se entiende la libertad como el acontecer del dominio de la acción voluntaria entonces tanto quienes actúan desde una volición maliciosa o maligna como quienes lo hacen desde una volición boniciosa o benigna están en el ámbito de los actos libres, sin embargo, lo segundo no es en el sentido estricto de la palabra libertad debido a que los actos volitivos de mala voluntad no conllevan a ser sí mismo para sí mismo en la realización plenaria de la persona moral, sino, por el contrario, hay una apoderamiento de la voluntad por la condición de la realidad del mal.

Así pues, si el acto libre consiste en el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria, entonces el acto libre no consiste, como comúnmente se piensa, en que yo quiera hacer

---

<sup>461</sup> Una persona puede caer por razón de la gravitación, o bien libremente por un acto de suicidio, o por un accidente, o porque se le hundi6 la casa debajo de los pies. El acto es el mismo, la ley de gravitaci6n funciona igual, pero en un caso el acto es libre y en los otros no lo es (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volici6n*, *Op. cit.*, p. 96).

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 97.

una acción, sino que el acto libre consiste en mi propia *decisión*<sup>463</sup>, es decir, se trata del acto de *decidirme a querer*. El acto libre tiene entitativamente una *realidad física* que consiste *en ser lo que se es* y también tiene una dimensión de *realidad querida* que consiste *en tener que ser* porque hay libertad. La *realidad física* es un acto del cual el hombre es dueño, “ya que, sobrepuesto a sí mismo, ha depuesto su fruición volente”<sup>464</sup> para ser su realidad querida.

Además de que la libertad consiste en mi propia decisión, ésta, aclara Zubiri, es un carácter modal del acto, de unos actos, que se expresa en un adverbio con la característica terminación en *mente*: se actúa libremente, es decir, la libertad no es una potencia que haya de actualizarse o ejecutarse en actos y que se exprese con un sustantivo. De este modo, no es verdad que haya actos de libertad sino sólo hay actos libres o la libertad de un acto<sup>465</sup>. La libertad, como carácter modal del acto, es algo real e intrínseco del acto por razón de su posición dentro de la realidad y no es una mera denominación extrínseca del acto<sup>466</sup>. En este contexto podemos ubicar la libertad en el acto mismo de intelección<sup>467</sup> y, desde luego, en el acto volitivo.

De este modo se comprende que la libertad no es algo que tengamos en alguna parte de nuestra persona, sino que ésta sólo acontece en el acto libre, el cual consiste en el dominio de sí mismo para adquirir una decisión voluntaria, que es *mía*. Es decir, puede haber personas que estén privadas de las posibilidades de realización, por ejemplo, el caso histórico de los campos de concentración y ser libres. De hecho, Todorov en su libro *Frente al Límite*<sup>468</sup>, expone cómo de manera sorprendente muchas personas, en condiciones adversas y de sometimiento, reaccionaron dando apoyo a sus compañeros. En estos actos de apoyo que rebasan, muchas veces, la comprensión humana, hay una concatenación de actos libres.

---

<sup>463</sup> Zubiri ejemplifica esto diciendo que “cuando yo hablo de la libertad de beberme este vaso de agua, si me fijo en el vaso de agua, la libertad ya ha pasado. Se trata de mi propia decisión antes de beber el agua, de esto es de lo que se trata, del acto de decidirme a querer. Y de este acto digo que tiene entitativamente una realidad física que, por un lado, consiste en ser lo que es, evidentemente; pero de otro lado, en la medida en que hay libertad, decimos que este acto tiene una dimensión de realidad querida” (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 94.)

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>466</sup> *Loc. cit.*

<sup>467</sup> Cfr. *Supra*, La libertad en la inteligencia sentiente, p. 63.

<sup>468</sup> Tzvetan Todorov, *Op. Cit.*, pp. 249-257.

## B. El acto libre en las tendencias

El hombre es un ser inconcluso, hiperformalizado, que está impulsado a realizarse como hombre libre y sólo lo será en la medida en que produzca actos libres. A través de la ejecución de actos es como el hombre descubre aquellos actos, que producidos libremente, lo constituyen o realizan plenamente. La filosofía clásica, recuerda Zubiri, entendió que las tendencias inferiores permiten la libertad, pero en realidad no se trata exactamente de esto sino que además la libertad es exigítivamente postulada por ellas, es decir, “el hombre es llevado a la situación de libertad por las propias tendencias inferiores. No es una simple permisión”<sup>469</sup>. El carácter inconcluso de las tendencias es lo que lleva al hombre a estar en situación de voluntad y de libertad, éstas le exigen una intervención, la cual consiste en que el hombre al estar abierto a distintas posibilidades se ve impelido a aceptar las que considera suyas y como momentos de posibilidad de su propia realidad por una aceptación suya<sup>470</sup>.

En este sentido se puede ver que mientras algunas doctrinas moralistas se han afanado por demonizar las tendencias porque son consideradas la causa del hundimiento del hombre, Zubiri muestra que son ellas las que exigen, las que llevan al hombre a un estado de libertad, ya que al ser inconclusas exigen la intervención del hombre, para que se apropie de las posibilidades que las situaciones le ofrecen, es decir, por la inconclusión de las tendencias se lleva a cabo la posibilidad de la realidad personal por decisión propia. Así, la libertad, ubicada en la inconclusión de las tendencias por la que el hombre se ve impelido a intervenir a través de la unidad de la realidad sída y de realidad querida, es “primaria y radicalmente libertad para sí mismo. La libertad para ser sí mismo”<sup>471</sup>, esto es, el hombre es libre para sí mismo.

---

<sup>469</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 98.

<sup>470</sup> *Ibidem*, pp. 98-99

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 102.

### C. Los caracteres del acto libre: *indeterminación, autodeterminación y éxtasis*

Todo acto libre está formalmente determinado por ciertos caracteres que son: la *indeterminación*, la *autodeterminación* y el *éxtasis*<sup>472</sup>. El carácter de un acto, cuyo modo de ser es la libertad, es *ser dominante de sí mismo*. Este acto es ejecutado por una potencia física, la voluntad, la cual se encuentra “indeterminada respecto de lo que va a hacer. He ahí el primer momento, el primer carácter de la potencia respecto de su acto: *la indeterminación*”. Se trata de una indeterminación esencialmente activa y no de un equilibrio de tendencias, en que “el hombre puede obrar o no obrar, obrar en una forma o en otra”<sup>473</sup>. Esto sucede cuando el hombre se encuentra en la condición de la realidad del mal puede obrar o no obrar, obrar en una forma o en otra, he aquí la tragedia de la libertad.

El segundo carácter de la voluntad es la *autodeterminación*, que consiste en que la voluntad indeterminada autodetermina su propia indeterminación. La libertad no es determinarse desde sí mismo, sino que es determinarse por sí mismo<sup>474</sup>. El hombre en su libre indeterminación no puede no autodeterminarse por aquello que quiere y que contribuye a su bien plenario. La indeterminación volitiva es libremente autodeterminada por el hombre mismo, por sí mismo<sup>475</sup>. La autodeterminación de la voluntad está adscrita a una razón suficiente que se explica de la siguiente manera: “Toda realidad que es, tiene su razón suficiente en otra. Es decir, hay alguna otra donde se encuentra todo lo suficiente para explicar la existencia y la índole de aquella otra realidad”<sup>476</sup>. En este sentido, las cosas concretas son razón suficiente para la volición, ya que “todo acto de volición tiene razón suficiente que explica totalmente cuanto hay en la volición. Lo que pasa es que no es razón necesitante, y por consiguiente podría haber otras razones suficientes”<sup>477</sup>. Así pues, “la libertad, como libertad de un acto [consiste en] que, por mi acto de voluntad, yo dé a algo -y ahí está la

---

<sup>472</sup> *Ibidem*, pp. 103-113.

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>474</sup> Zubiri expone que la diferencia formal entre espontaneidad y libertad radica en que “la espontaneidad es determinarse *desde* sí mismo. Esto le acontece a la aguja magnética, por lo menos en la concepción antigua, y a todos los seres vivos que no son hombres, y al hombre mismo en la medida en que no es libre. La libertad es cosa distinta: no es determinarse *desde* sí mismo; es determinarse *por* sí mismo” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 106).

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 108.

libertad- el rango de causa”<sup>478</sup>, esto es, de realidad efectiva como posibilidad de autodeterminación de la indeterminación volitiva.

Y al querer una cosa concreta, acto de autodeterminación, quiero más que dicha cosa, ya que quiero mi propio bien, la plenitud de mi bien. La plenitud de mi bien se encuentra relativamente indeterminada para aquello concreto en que se va a realizar. Con este aporte, Zubiri reafirma que la realidad que se impone, es decir, las cosas por las que se opta o las cosas que se eligen tienen un poder sobre la voluntad, la realidad se apodera de mi voluntad. Las cosas son la razón suficiente, no necesaria, de los actos de volición. Las cosas dan qué ser a través de la intelección y la volición. En conclusión “la autodeterminación es esencial y constitutivamente fruición, la fruición es esencial y constitutivamente libre, en tanto que fruición”<sup>479</sup>

El tercer carácter consiste en que toda realidad es constitutivamente *extática*; el ser humano, por la realidad que siente como realidad, es constituido en éxtasis de sí mismo, constituyéndose extáticamente, saliendo de sí y apropiando su salida como modo de estar siendo. Esto se explica a partir de que si “una realidad cualquiera es causa de otra, significa que en una u otra forma está disparada, por lo menos en alguna medida, fuera de sí misma para producir otra. Y ese estar fuera, es lo que en griego significa éxtasis”<sup>480</sup>. En cuanto a la realidad humana se tiene que en virtud de que el hombre está sobrepuesto a sí mismo está, a la vez, abierto a sí mismo. El éxtasis en el hombre, como posibilidad de sí mismo, es estar fuera de sí o en apertura hacia sí mismo es lo que constituye el carácter causal de la volición en las cosas reales por las que se autodetermina. Es decir, el hombre está abierto hacia sí mismo sino no lo estuviera no podría estar abierto hacia las demás realidades entre ellas él mismo. El hecho de que esté abierto hacia sí mismo, para resolver las situaciones, es lo que lo constituye como animal de realidades en un constante seguir siendo como posibilidad de ser sí mismo. El hombre palpa de una manera cruda y cruel su real indigencia al querer ser como posibilidad de sí mismo, pero al palparlo reconoce que necesita de las demás cosas y que su libertad radica en el modo como las quiere<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> *Loc. cit.*

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>480</sup> *Loc. cit.*

<sup>481</sup> *Loc. cit.*

La realidad humana al tener un carácter extático contrae una responsabilidad en cuanto al modo de habérselas con la realidad del mal, ya que, si los hombres se dejan apoderar por la realidad del mal, por la maldad, volviéndose maliciosos y malignos, entonces esta condición de realidad del mal, en realidad personal, está teniendo un poder sobre las demás realidades, *está disparada de alguna manera fuera de sí misma para producir otra*. Así también lo estaría, aunque con menor poder y de manera pasiva, una persona que es indiferente a dicha realidad del mal. Por otro lado, si el hombre se orienta por una volición boniciosa, es decir, no se deja apoderar por la realidad del poder del mal sino que se instala en la bondad, entonces, al estar en respectividad, contribuirá a posibilitar posibilidades que superen la realidad del mal.

La realidad es causante, así también el hombre en su relación con el mundo instituye realidad, esto es, ejerce una *causalidad* en cuanto a que puede ser y tiene que ser de un modo específico<sup>482</sup> en su obrar o no obrar. Además de ser causante la realidad es *dominante*<sup>483</sup>, es decir, “lo que lo querido cobra frente a la voluntad es justamente el poder, y la voluntad se siente apoderada por ello”<sup>484</sup>; así la realidad nos da poder, nos deja en condición de poder sobre su propia realidad, sobre lo que de suyo está dándose en nuestra intelección, para que nosotros podamos en ella y por ella hacernos cargo de nuestra propia realidad sentiente. Así pues, por su carácter de extático “el ente que está constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, y, por consiguiente, indeterminado frente a los demás: en eso consiste esencial y formalmente el ente libre”<sup>485</sup>. De este modo, ante la actitud que el hombre toma frente a la realidad del mal ejerce una causalidad, ya sea queriendo el mal, queriendo el bien o permaneciendo indiferente, debido a que si quiere el mal entonces éste cobra poder y, por tanto, contribuye a su instauración o, inversamente, si no lo quiere y opta por aquello que es lo mejor entonces esto, lo mejor, es lo que cobra un poder pero en sentido de construir posibilidades posibilitantes para la realización humana.

---

<sup>482</sup> El hombre puede determinar su propia personalidad, la cual nunca está clausurada, sino que siempre se está haciendo en las situaciones en las que se va desenvolviendo y en las que, inevitablemente, va decidiendo. La experiencia de apertura en alteridad es, sin lugar a dudas, un modo en que el hombre determina su personalidad de un modo liberador y humanizante.

<sup>483</sup> Recuérdese que “el dominio sobre sí mismo es lo que constituye el acontecer de la libertad, este acontecer de la libertad es el poder de sí mismo” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 113).

<sup>484</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 113.

<sup>485</sup> *Loc. cit.*

### 3.2 La capacidad de libertad y su figura concreta

La libertad no es una facultad o una entidad que esté apoyada sobre sí misma sino que la libertad está apoyada en unas tendencias que exigen la libertad de actos, es decir, ésta es una cualidad de la voluntad tendente o más precisamente la libertad es *un carácter meramente modal*<sup>486</sup>. Tendencias que están en lo real, es el modo de quedar el hombre en lo real. Es la realidad de esas tendencias, lo real que está dándose tendentemente, lo que está exigiendo que la persona tenga que hacerse cargo de esa realidad volentemente, es decir, dando una determinación libre a su realidad para vivir esas tendencias en que la deja lo real. Así pues, la libertad consiste en la dominación como modo de ser, la libertad para sí mismo en que el hombre está posibilitándose a sí mismo y este posibilitarse a sí mismo es el apoderamiento. Así pues, la libertad como *carácter modal* del acto de volición es posibilidad primera y radical de realización del hombre que tiene que decidir libremente en la realidad, sin embargo, el hombre está, dice Zubiri, en total indigencia ya que no contiene todo lo que necesita en cada situación, por lo que, como esencia abierta, tiene que hacer uso de las cosas que le presentan la realidad.

Ahora bien, si la realidad personal libre es aquella que está apoderada de sí misma, aquella que tiene dominio de sí misma, que es dueña de sí misma como momento radical de la dominación de sí misma, entonces no todas las personas tienen la misma capacidad de ser libres. Zubiri señala que así como algunos tienen mayor capacidad intelectual o volitiva, así también habrá personas con mayor o menor capacidad de actuar libremente. Por lo que habrá quienes expandan su libertad o quienes la compriman a un área menor de acción de sus actos. Por esta razón, la libertad se presenta como problema de *la capacidad de la libertad* o del dominio de sí mismo que consiste en los distintos modos en que el hombre es dueño de sí mismo.

Así pues, *la forma o figura concreta* de la libertad, del acto libre, consiste en las capacidades en el ejercicio concreto de la libertad. Estas capacidades o figuras son, en virtud de la imposición

---

<sup>486</sup> La libertad es *modal* respecto tanto de la *tendencialidad* como respecto del propio momento de *voluntariedad* de la voluntad tendente. En este sentido el momento tendencial hace que no sea fácil ser dueño de sí mismo.



de las estructuras de la volición, la dominación de sí mismo<sup>487</sup> y es, precisamente, porque en toda volición el hombre se encuentra *sobre sí mismo* lo que posibilita el momento radical de la *dominación de sí mismo*. Por tanto, habrá que averiguar cuál es la estructura intrínseca de la figura concreta de la libertad.

La forma concreta de la libertad se configura en la capacidad del ejercicio de la libertad. Zubiri expone “cuatro conceptos fundamentales, cuya unidad intrínseca constituye la figura concreta de la libertad como capacidad de ser libre, como capacidad de libertad”<sup>488</sup>: *El perfil de la libertad, el área de libertad, el nivel de libertad, y los grados de libertad*<sup>489</sup>. Ahora prosigamos a estudiarlas.

#### A. El perfil de la libertad

El perfil “que la situación tiene, y que la libertad tiene en cada situación, es el primer momento, el primer carácter de la figura concreta de la libertad”<sup>490</sup>. El perfil de la libertad se explica a partir de que la voluntad humana es indeterminada, ya que está constituida en un desequilibrio de tendencias, así como también en un desorden constitutivo de éstas. Esta condición volitiva del hombre lo lleva a estar en una inconclusión que matiza de un modo distinto el perfil de la libertad, debido a que se puede dar el caso de un hombre a quien sus *tendencias le impelen a un lado* y puede darse el caso de otro hombre a quien sus *tendencias lo impelen a otro lado*.

El hombre como esencia abierta está posibilitado para ordenar sus tendencias hacia los fines que lo construyen y realizan como ser humano y, de este modo, conseguir una libertad en cuanto modo en que él se realiza plenamente. Por otro lado, “la deformación tendencial deforma intrínsecamente a la volición y a la libertad. No es que haya falta de libertad [...] pero sí evidentemente que esa libertad está intrínsecamente deformada y viciada”<sup>491</sup>, es decir, al estar sobre

---

<sup>487</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit., p. 120.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>489</sup> *Ibidem*, pp. 121-132.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>491</sup> *Loc. cit.*

sí el hombre lo está de modo anómalo y anormal, situación que no abole completamente su libertad “pero tampoco es libertad en el sentido plenario de la palabra”<sup>492</sup>.

## B. El área de libertad

El concepto del *área de la libertad* se refiere a que “dentro de su perfil determinado, la libertad puede tener una extensión distinta”<sup>493</sup>, es decir, no todos los hombres tienen la misma extensión de libertad. En este sentido, para que haya elección, dice Zubiri, se requiere de una condición que consiste en que el elenco de posibilidades reales, entre las que la voluntad elige, no es infinito sino finito. El hombre elige una cosa y no otra, quiere esto porque no quiere aquello, por lo que siempre se da la exclusión de un término por elegir otro, es decir, *se trata de un área finita*, la cual es todavía más finita en profundidad.

Así pues, la libertad, como ya se ha dicho, no está montada sobre sí misma sino que está montada sobre un orden anterior<sup>494</sup> de estabilidad que es pre-libre y sobre el que el hombre no puede intervenir directamente aunque, por supuesto, sí indirectamente<sup>495</sup>. “Esta intervención del hombre en su estabilidad va orlada por la dimensión opuesta de la intervención de esa estabilidad sobre el hombre, definiendo y constituyendo el área sobre la que la libertad está montada. Y ahí es de donde vuelve a salir el problema de las anomalías”<sup>496</sup>. Éstas, señala Zubiri, debido a la estructura anómala de esa estabilidad sobre la cual la libertad juega, y también como ya quedó dicho, por el perfil anómalo que poseen las voluntades intrínsecamente deformadas.

---

<sup>492</sup> *Loc. cit.*

<sup>493</sup> *Loc. cit.*

<sup>494</sup> Se trata de un orden homeostático entendido éste como la capacidad del organismo de mantener una condición interna estable mediante el intercambio regulado de materia y energía tanto en su interna sustantividad como con el exterior.

<sup>495</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 126.

### C. El nivel de libertad

El tercer concepto que constituye la forma concreta de la libertad es *el nivel de libertad* que consiste en que “el hombre puede estar proyectado sobre sí mismo a distintos niveles”. El hombre está proyectado sobre sí mismo de una manera concreta, por y en vistas a algo, por lo que no lo está de una manera puramente abstracta; y “según sean estas vistas, así es también el distinto nivel con que el hombre está proyectado sobre sí”<sup>497</sup>, ya que, como se ha dicho es por el hecho de que el hombre está sobrepuesto a sí mismo<sup>498</sup> que puede ejercer su libertad.

Zubiri explica que el *nivel de libertad*<sup>499</sup> consiste en el nivel moral<sup>500</sup> que el hombre va adquiriendo a través de su constitución como ser humano. Una persona adulta, dentro del rango de normal, tiene un nivel de libertad que le posibilita resolver sus situaciones de una manera relativamente libre, pero también tiene una *libertad de crear sus intrínsecas capacidades de libertad*. En este sentido, “el concepto de nivel es esencial en la vida del individuo, y además en el despliegue histórico”<sup>501</sup> una costumbre que en el pasado parecía de lo más normal y correcta al pasar los siglos nos aparece como anormal e incorrecta, algunos ejemplos son ciertas prescripciones religiosas del judaísmo o de otras religiones. El nivel moral se constituye como dimensión individual pero necesariamente *en* la dimensión social e histórica del ser humano.

---

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>498</sup> Por estar antepuesto a sí mismo tiene la “dimensión del intelecto por la que el hombre es elevado del nivel primario del uso de la inteligencia y de la libertad primaria al uso de la libertad moral, es lo que se llama uso de razón” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 129).

<sup>499</sup> Zubiri aclara que no hay que confundir la libertad del acto que se ejecuta con la responsabilidad y la imputabilidad necesarias y suficientes de determinado acto. En el caso de un niño, éste tiene una libertad pero no una responsabilidad, ésta se forma a la vez que se adquiere un nivel en que su libertad funcione. Es por el uso de razón que el niño se eleva a un nivel moral. Este nivel moral se va formando lentamente (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, pp. 128 y 130).

<sup>500</sup> En cuanto a la libertad moral, ésta “pende esencialmente del nivel en que esa libertad física o psíquica sea ejecutada”. “En metafísica se entiende por libertad física [para algunos libertad psíquica] la libertad como carácter físico de un acto, en tanto que acto ejecutado por la voluntad” (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Op. cit.*, p. 128.)

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 129.

#### D. Los grados de libertad

El cuarto concepto que constituye la figura concreta de la libertad es *el grado de libertad*, que por supuesto está en unidad intrínseca con y como todos los anteriores. Ahora bien, así como las tendencias nos llevan a ser libres, nos exigen ser libres, son también ellas “aquello que en cierto modo limita intrínsecamente nuestro *grado de libertad*”<sup>502</sup>. El hombre no es indiferente a las cosas, ya que siempre elige entre cosas convenientes, pero lo conveniente no se identifica con lo mejor.

El grado de libertad conlleva, necesariamente, la libertad como autoposición de sí mismo, es decir, el hombre es una realidad personal que está apoderada de sí misma y en este acto está intrínsecamente la fruición<sup>503</sup>. La fruición es un carácter de la realidad personal que tiene que ver con lo que el hombre es más profunda y libremente sí mismo, por esta razón tanto la fruición como la libertad implican no sólo la voluntad sino a la persona completa (su intelección, su sentimiento, su volición, su organicidad). La fruición es el modo en que el hombre constata su realización como ser social e histórico. “Ahora bien, los matices de la fruición vienen definidos precisamente por estos cuatro conceptos: fruiciones en distinto perfil, a distinta área, en distinto nivel y en distinto grado”<sup>504</sup>, por lo tanto, “el acto de libertad, como modo de ser de una volición, consiste formalmente en ser un acto de amor fuente”<sup>505</sup>.

### 3.3 La voluntad libre: Culmen de la realidad humana

De este modo, “como figura concreta de la libertad, cada hombre es una realidad libre, una monádica realidad libre, cuyo sistema monádico y liberal forma parte del conjunto de la realidad”<sup>506</sup>, es decir, el hombre está y es una intrínseca respectividad en sí mismo, esto es, en su constelación de notas y, por supuesto, con las demás sustantividades. El culmen de la respectividad de la realidad monádica, realidad libre, con las cosas reales es estar vertido tanto a su propia realidad como a otras realidades.

---

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>504</sup> *Loc. cit.*

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 153.

Esta versión a los demás es en virtud de la inteligencia sentiente del animal de realidades. La intelección cumple con una función que “no es ni el ser causa [Tomás de Aquino], ni ser condición [Escoto], sino ser posibilidad de la libertad. Esto sí. La inteligencia es lo que hace posible que una facultad que intrínsecamente es libre pueda efectivamente ser en acto libre, ejecutar en actos segundos su propia libertad”<sup>507</sup>. En este punto se puede ver la insistencia de Zubiri de concebir a la sustantividad humana como una estructura sistémica, en que cada parte tiene un lugar fundamental, no se trata de jerarquizar dimensiones como inferiores o superiores, sin embargo, es por la inteligencia, exclusivamente humana, por la que el hombre puede ser libre y tener libertad de actos.

Así pues, se tiene que “el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo”<sup>508</sup>, el hombre apoderado<sup>509</sup> de sí mismo tiene el culmen de su propia realidad vivida, ya que, “vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad [...] En esta forma de apoderamiento en que consiste la libertad y el culmen del hombre, el hombre va trazando en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas”<sup>510</sup>. La voluntad libre como acto en que el hombre se posee a sí mismo, autoposesión, alcanza su culmen cuando “el hombre depone su voluntad en aquella realidad que tiene delante, y en este momento activo o positivo de realidad es donde está, subjetivamente hablando, el carácter formal de la fruición”<sup>511</sup>, ahí la volición se apropia de unas posibilidades, las hace suyas y esto es lo que se denomina realidad moral.

En el acto de libertad como forma suprema de poseerse, esto es, de estar apoderado de sí mismo, el hombre es primeramente posibilidad de sí mismo pero ineludiblemente es creador de posibilidades tanto para su propia realización y humanización como para la de otros en su intrínseca respectividad como *phylum* humano, es decir, el acto de libertad es innovación humana, es decir,

---

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>508</sup> *Loc. cit.*

<sup>509</sup> El hombre está apoderado de sí mismo de modo constitutivo, en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias, por lo tanto, no es algo a lo que el hombre *tenga que llegar* sino que ya lo está por razón misma de estar sobrepuesto a sí mismo. (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 153).

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>511</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 369.

es una cuasicreación<sup>512</sup> de posibilidades fundada en la realidad última como realidad fundante del hombre y el mundo.

La libertad de actos, los actos libres, del hombre como cuasi-creación de posibilidades constituye, siguiendo a Isabel Trío, la *libertad cuasi-creadora* que es la libertad humana que se manifiesta en la historia. En cuanto a la historia<sup>513</sup>, ésta “no se limita a sustituir una realidad por otra, porque la realidad, sea ella cual fuere, es siempre “emergente”, emerge de un previo poder. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El problema de la historia afecta, ante todo, a estos poderes que el hombre posee. El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*”<sup>514</sup>.

En este sentido “*forjar un poder es crear posibilidades*”<sup>515</sup> y las posibilidades “son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas ofrecen al hombre. Se constituyen, pues, como decíamos, en el trato con aquéllas y en el ejercicio con éstas. De ahí que todo acto, una vez realizado, no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades”<sup>516</sup>. Esto es de fundamental importancia en cuanto a la realidad humana frente o en la condición de la realidad del mal, ya que el hombre, desde sus capacidades humanas, forja un poder que crea posibilidades posibilitantes para luchar o superar los males del mundo; o, por lo contrario, forja un poder que crea posibilidades imposibilitantes que impiden la realización plena de la vida humana; o, simplemente, se deja llevar por su indiferencia en la realidad del mal.

---

<sup>512</sup> *Ibidem*, pp. 179-180.

<sup>513</sup> Para Zubiri, la historia es capacitación, al respecto nos dice que “la historia es *cuasi-creación* por ser un proceso de posibilidades. Pero entonces no había meditado aún en la idea del principio de esas posibilidades, en la idea de capacidad. Ser proceso de posibilidades no me parece ahora sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la ruda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por eso es *cuasi-creación*” (Cfr. “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974. Citado por Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 79).

<sup>514</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, pp. 320.

<sup>515</sup> Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 65.

<sup>516</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, p. 327, (Citado por Isabel Trío, p. 65).

Ahora bien, si “el trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas”<sup>517</sup> así también el habérsela con la realidad del mal circunscribe el área de las posibilidades que las personas pueden crear para superarlo. Debido a que “sólo cuando actuamos<sup>518</sup> podemos descubrir posibilidades, ‘forjar poderes’”<sup>519</sup>. El hombre, sólo actuando, puede ante la realidad del mal forjar poderes que se concretizan en posibilidades posibilitantes para disminuir la maldad en el mundo, que como acierta Simone Weil “el mal es ilimitado pero no infinito. Sólo lo infinito limita lo ilimitado”<sup>520</sup>. Así pues, “el acontecer humano resulta ser, pues, un logro o malogro de proyectos,”<sup>521</sup> es el caso del progreso que en los siglos XVIII y XIX se proyectó como el medio que llevaría a la solución de los problemas humanos, sin embargo, hoy podemos caer en la cuenta que nuevos males apremian la existencia de la realidad humana.

## Conclusiones

La libertad, desde la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri, se puede adjetivar<sup>522</sup> de distintas maneras. Pero, desde el estudio presentado en este trabajo se pueden ver dos perspectivas fundamentales de la libertad en la realidad humana. La primera se trata de una libertad primaria y

---

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>518</sup> Debido a que “el pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas” (Cfr. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, p. 326).

<sup>519</sup> Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 71.

<sup>520</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia, Op. cit.*, p. 111.

<sup>521</sup> Isabel Trío, *Op. cit.*, p. 74.

<sup>522</sup> Pose Varela, en su estudio, concluye *9 sentidos de la libertad* en Zubiri: 1) Modo de realidad que se autoposee: «persona», «suidad» (*absoluto relativo*). 2) Momento del querer: «tendente», «determinante», «inquietante» (realidad *liberada*). 3) Forma de realizar algunos actos: se expresa en «mente» (*libremente*). 4) Medida de la elección: elección «condicionada» o «ajustada» (*absoluto relativo*). 5) Manera de ser real: «apropiación de posibilidades» (ser *moral*). 6) Contenido del acto: «contenido libre» o «cosa creada» (*irrealización*). 7) Principio sobre el que se funda: la «apertura» (esencia *abierta*). 8) Causa productiva: la «innovación», «cuasi-creación». 9) Dominio de sí mismo: «autoposesión plena» (voluntad de *poder*). También deduce *tres niveles de la libertad*: 1) Nivel estructural: *Estar en libertad*: Momento de suificación o *personificación*: Concreción: inteligencia sentiente, persona, absoluto relativo, esencia abierta. 2) Nivel actual: *Libertad de querer*: Momento de *liberación*. Concreción: Intelección, Volición. Aprehensión primordial: (*in*)coacción (*in*)determinación (frucción). Logos: (*des*)rrealización (*auto*)determinación (opción). Razón: (*re*)creación (*por*)determinación (control). 3) Nivel accional: *Libertad de hacer para ser*: Momento de personalización. Concreción: Autorealización, adopción de figura. A partir de estos tres niveles propone *tres puntos de vista*: 1) Punto de vista metafísico. 2) Punto de vista noológico. 3) Punto de vista antropológico-moral. Y a partir de este último punto de vista, señala 8 dimensiones antropológico-morales: 1. *Libertad como función biológica*. 2. *Libertad como creación de sentido, valor, etc.* 3. *Libertad como aceptación*. 4. *Libertad como virtud*. 5. *Libertad como felicidad y voluntad de poder*. 6. *Libertad como responsabilidad*. 7. *Libertad como voluntad de verdad*. 8. *Libertad como experiencia de Dios* (Cfr. *El problema de la libertad en Xavier Zubiri, Op. cit.*, pp. 284-290).

radical, es decir, se trata de una libertad constitutiva a todo hombre, a toda persona, por razón de ser animal de realidades, debido a que la realidad misma humana es libertad, es una “existencia liberada”<sup>523</sup> de las cosas gracias a la inteligencia sentiente. En este sentido, la libertad primaria y radical está fundada en la intelección sentiente que va desde la aprehensión primordial de realidad hasta la intelección ulterior de la razón. Así pues, constitutivamente el ser humano es un ser o ente libre.

La segunda perspectiva consiste en una libertad como capacidad de ser libres fundada en la voluntad y, por tanto, no será la misma en todos los hombres sino que algunos podrán encontrarse con una figura de mayor o menor libertad. Así pues, la libertad como capacidad de ser libres está inscripta en la capacidad intelectual y volitiva del hombre que va a configurar su propia realidad personal. En este sentido la libertad es cualidad suprema de la voluntad, es su carácter formal, por lo que puede haber actos volitivos más o menos libres.

En este sentido, el acto libre tiene propiamente un doble modo de ser, que son el ser *sido* y el ser *querido* como determinación misma de la voluntad. Es decir, el acto libre está, algo así como por encima del acto volitivo debido a que consiste en la propia decisión, entendida como el acto de *decidirme a querer* para alcanzar la realidad querida. De este modo mi libertad reside no en que pueda querer sino en *decidirme a querer*, en *querer* querer, para así ser un modo de realidad que tiene el dominio sobre sí mismo, que tiene el modo propio del dominio, ser dueño de sí mismo y en virtud de esto es que se comprende que la libertad es la unidad de la dominación del ser *sido* y el ser *querido*.

En este momento vale la pena volver a citar que “el ente que está constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, y, por consiguiente, indeterminado frente a los demás: en eso consiste esencial y formalmente el ente libre”<sup>524</sup>. El hecho que el ente esté constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo corresponde a la libertad primaria y radical de la primera perspectiva; y en cuanto a ser sí mismo, esto es, determinarse por sí mismo,

---

<sup>523</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, p. 387.

<sup>524</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.*, p. 113.



corresponde a la libertad como capacidad, ya que no hay un único modo de ser sí mismo, esto dependerá de la mejor figura de libertad que logre forjar cada persona desde su capacidad de ser libres o desde el carácter del acto de ser dominante de sí mismo.

Ante esto surge la pregunta de si ¿el malicioso pero más radicalmente el maligno es una realidad libre? La realidad humana con una condición de volición mala lo es porque previamente se ha dejado apoderar por el mal, es decir, una volición maliciosa está apoderada por la condición de realidad del mal, que es la realidad de algo real en condición imposibilitante respecto de la plenitud de la realidad personal en todas sus dimensiones: individual, social, histórica y religada, por lo tanto, no se posee a sí misma, no está apoderada de sí misma sino que está apoderada por la realidad del mal. De este modo se puede comprender que aún menos lo será la voluntad humana maligna, que no sólo provoca el mal en otros sino que además motiva a que terceros sean malignos. Cuando la realidad humana se deja apoderar por el poder de la realidad del mal queda en un estado de voluntad mala, por lo que sus actos volitivos no son del todo libres ya que están condicionados por el poder del mal, sin embargo, existe la posibilidad de la libertad, de actuar libremente, cuando se realiza la conversión, en que se decide a querer y a deponer la voluntad en otras realidades que puedan dejar a la volición en una condición de bonicia y benignidad.

También, como dijimos antes, el hombre puede quedar indiferente ante la realidad del mal<sup>525</sup>; esta indiferencia se puede entender de dos maneras. Una de ellas es que dicha indiferencia puede ser un modo ya de contribuir a que el poder del mal se instaure en la realidad<sup>526</sup>, debido a que pudiendo actuar en una situación concreta, en contra del mal, no se hace. La otra manera es que, aunque la propia realidad humana no esté apoderada, en una dimensión individual, por la condición de realidad del mal, sin embargo, no actúa, en una dimensión social y, por tanto, también histórica, para contrarrestar el mal que otros padecen y así también el mal que otros provocan. Es una especie de moralidad íntegra privada, que no se cuestiona, ni se moviliza hacia la dimensión social.

---

<sup>525</sup> *Cfr. Supra*, pp. 61, 77, 95, 102, 118.

<sup>526</sup> En el caso de Jesús de Nazaret, la actitud de Pilato puede leerse como una indiferencia que en realidad apoyó la mala volición de aquellos judíos que querían crucificarlo.

De este modo, la libertad como apoderamiento, es decir, como actos libres que consisten en la forma suprema de poseerse a sí mismo, de estar apoderado de sí mismo, es el culmen de la vida del hombre. La realidad humana se configura a través de las posibilidades reales que se va apropiando y aquí es donde, desde su ser libre, requiere elegir aquellas que lo llevaran a la realización tanto de su propio bien plenario como el de los demás. En este proceso es el que va adquiriendo una figura concreta de propiedades libremente adquiridas, es decir, de hábitos que configuran una libertad cuasi-creadora de posibilidades posibilitantes.

Por consiguiente, el culmen de la libertad humana está en que el hombre sepa discernir y apropiarse de aquellas posibilidades que causarán posibilidades posibilitantes para sí mismo como para otros hombres; son posibilidades para la plenitud de la realidad personal en todas sus dimensiones, que incluyen la social, la histórica y la esencia religada de ésta, es decir, su esencia como donación libre a la comunión, pero más radicalmente en aquellas situaciones en que hay hombres que padecen la realidad del mal, las víctimas de la estructura social. En este sentido, ya no se trata sólo de impedir, desde la libertad personal, dejarse apoderar por el mal, por la maldad, sino más radicalmente es luchar contra el mal, deponiendo la voluntad en aquella realidad que lleve a la generación de posibilidades posibilitantes de realización humana, que tiene que ver, salvando las distancias, con el imperativo de la teología paulina “no te dejes vencer por el mal antes bien, vence al mal con el bien”<sup>527</sup>.

Es aquí, en este modo de estar en la realidad, en que el hombre no sólo no se deja apoderar por el mal sino que además se proyecta en un modo de actuar que genera posibilidades posibilitantes donde él, inexorablemente, se descubre como “una existencia religada y fundamentada”<sup>528</sup>, ya que, “me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en la religación al poder de lo real”<sup>529</sup>. Así pues, habrá que tratar cómo es que el hombre, no sólo no se deja apoderar por el mal sino que además es capaz, desde su libertad, crear posibilidades posibilitantes de realización.

---

<sup>527</sup> Rm 12, 21.

<sup>528</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, Op. cit.*, p. 378.

<sup>529</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 94.

**CAPÍTULO III**  
**LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES ANTE LA REALIDAD**  
**DEL MAL**

El mismo Hombre también triunfó de sus enemigos con otra diferente obra suya,  
es decir por una obra que se parecía a Él, por el hombre creado por Él,  
y con este poder comenzó a luchar de nuevo contra las flechas  
y la maldad de su astuto enemigo.

Hildegarda de Bingen

**Introducción**

El hombre no puede ser ajeno a la condición de realidad del mal, debido a que esta condición de realidad se le presenta en las muy distintas situaciones en que se encuentra colocado a lo largo de su existencia. Ineludiblemente, desde su realidad ontológica de libertad, está continuamente optando por posibilidades reales que le son exigidas por su propia realidad personal en una intrínseca respectividad con las demás cosas reales. Y es en este permanente y dinámico estar habiéndoselas con las cosas donde, precisamente, su propia realidad personal le exige hacerse cargo de la realidad mala, esto es, de la condición de realidad del mal.

Así, el hombre, siendo una esencia abierta, aprehende intelectivamente, tanto en su propia realidad personal como en la realidad personal de otros, la condición de realidad del mal. Esta aprehensión intelectual se da como estímulo real, como algo otro y con una fuerza de imposición en la suscitación, la cual recae sobre el estado de tono vital y lo modifica, lo que le origina una *modificación tónica* que es un sentimiento, es decir, la *suscitación* determina la *modificación tónica* para así dar una *respuesta* en el acto de su voluntad. La *respuesta*, a partir de la *suscitación* o aprehensión del mal padecido en otros, es distinta en cada persona. Entre los modos de responder ante la realidad del mal hemos distinguido tres modos.

El primero, como hemos dicho<sup>530</sup>, consiste en que la persona se suma y contribuye, desde su capacidad volitiva, en la condición de realidad del mal. Este conjunto de acciones se van

---

<sup>530</sup> Cfr. *Supra*, pp. 18,87,95,108,118.

configurando como hábitos, las cuales van reduciendo el *nivel* y el *grado de libertad* y, por lo tanto, distorsionando la *figura concreta de libertad* de la persona. Esto puede ser porque el *área de libertad*<sup>531</sup> que al individuo le ha sido entregado como modo de estar en la realidad, esto es, como proceso posibilitador es tan menesteroso que le impide realizarse en su plenitud de ser humano y lo orillan a quedar en una condición de realidad mala al asumir hábitos que abonan a la maldad. Otro modo más de quedar ante la condición de realidad del mal, tanto en un nivel personal como impersonal, es un modo de indiferencia. En este caso la persona debe vivir, quiere vivir y lo demás, en este caso el mal, le es indiferente, va deponiéndose en la realidad y en su propia realidad de una manera superficial. Una tercera respuesta y modo de quedar ante la condición de realidad del mal es impidiendo que éste se apodere de la propia realidad personal y luchando para que tampoco se apodere de la realidad personal de otros ya sea como maleficio, malignidad o maldad. En este caso la volición tendente de la persona queda en una condición de bonicia y benignidad, y, de este modo, contribuye libremente, con sus hábitos, a que la realidad social adquiera una condición de realidad buena.

Lo radical de esta tercera actitud es que no se reduce sólo a adquirir una volición buena, sino que, como modo más loable, se lucha por la promoción de una condición de realidad buena en una realidad que ha quedado condicionada por la realidad del mal. De este modo se lleva a cabo una cuasireación de posibilidades posibilitantes para la realización plena del ser humano. Pero ¿cómo se lleva a cabo esta cuasireación de posibilidades posibilitantes al habérselas con la condición de realidad del mal?

Este estudio se llevara a cabo desde las *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* de Xavier Zubiri<sup>532</sup>. El orden a seguir consiste en abordar la cuasireación de posibilidades posibilitantes ante el mal primero desde dimensión histórica, después desde la dimensión social y finalmente desde la dimensión individual; para luego pasar al estudio, desde una perspectiva metafísica, de Dios como *realidad fundante*, primera y última de toda posibilidad posibilitadora de realización del ser humano.

---

<sup>531</sup> Cfr. *Supra*, El área de libertad, p. 121.

<sup>532</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano... Op. cit.* pp. 19-168.

El porqué de este orden es primeramente porque las tres dimensiones refluyen en el ser humano como unidad, por lo tanto, el orden de presentación de estas tres dimensiones es secundario. Una segunda razón es porque, a partir de este orden, se quiere evitar que se entienda al hombre desde una perspectiva que pudiera confundirse con una visión individualista, que impide comprender que la cuasicreación de posibilidades se lleva a cabo no en virtud de un esfuerzo puramente individual sino que es imprescindible la dimensión histórica y social. Es bien conocido que la filosofía moderna enfatiza, en ocasiones de manera exacerbada, al individuo, el ejemplo por antonomasia es Descartes y las posteriores teorías *egológicas* o individualistas que se originaron a partir de su filosofía. Por esta razón, es fundamental reconocer que el individuo se encuentra inevitablemente dimensionado por la realidad histórica y social, es decir, el hombre no es una mónada aislada del todo de la realidad sino que es un ser relativamente absoluto *en* la realidad. Una y última razón es porque la libertad, entendida como cuasi-creación de posibilidades, se comprende en su mayor amplitud a partir de la dimensión histórica. La historia entendida como capacitación en que hay proceso de posibilitación de posibilidades, esto es, de modos de estar en la realidad.

## 1. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN HISTÓRICA

En la dimensión histórica del ser humano es, como en ninguna otra, donde se hace patente en toda la extensión de la palabra la cuasicreación de posibilidades posibilitantes como *transmisión tradente* de modos de estar en la realidad, es decir, como principio de posibilidades que los seres humanos se apropian para hacer la figura de su ser humano. En la *transmisión tradente* el hombre busca y promueve entregar el mejor *modo de estar en la realidad* a sus descendientes o engendrados. La condición de realidad que define este *mejor modo de estar en la realidad* es, sin lugar a dudas, una *condición de realidad buena* que haga viable la vida o el mundo humano de los nuevos vivientes. En este sentido, cuando la entrega de modos de estar en la realidad tiene una *condición de realidad mala*, de tal manera que amenace la prospección de la vida humana, los hombres luchan por superarla porque están impelidos, como algo constitutivo, a dar de sí plenitud y así transmitir un principio de posibilidades que permitan la realización plena de humanidad.

Ahora bien, lo que se ha gestado en aquella transmisión de modos de estar en la realidad con una condición de realidad mala, que amenaza la realización y hasta la viabilidad de la especie humana, es una clausura de posibilidades posibilitantes de realización del ser humano. Ante esto, el hombre, desde su libertad que le impele a dar de sí plenitud, lleva a cabo una lucha contra la condición de realidad del mal, que consiste en no dejarse vencer por la malicia, malignidad y la maldad, las cuales acarrear maleficios en las personas sino que, por el contrario, orienta su acción hacia la bonicia, benignidad y la bondad que traen beneficios para la realización plena de las personas. En esta lucha contra el mal es donde el hombre cuasicrea posibilidades posibilitantes apropiándose de las posibilidades que le ofrecen las cosas, sus propias potencias y facultades y, desde luego, las demás personas. En la dimensión histórica del ser humano, el carácter de la especie humana en virtud del cual se hace posible la transmisión tradente es *el carácter prospectivo*.

### **1.1 El carácter prospectivo de la especie humana**

La especie humana tiene carácter prospectivo<sup>533</sup> que le concede tener una viabilidad prospectiva que es la que le permite *ir-hacia*, esto es, tener siempre un horizonte de futuro. Ahora bien, este *ir-hacia* sólo es posible porque cada individuo formalmente *viene-de*. Entre el *venir-de* y el *ir-hacia* hay una tensidad entre lo que es y lo que quiere ser, entre el sido y lo querido. La unidad de *ir-hacia* y *venir-de* es el carácter prospectivo que al refluir sobre cada individuo constituye la *historia*<sup>534</sup>. Lo que constituye historia es el carácter de realidad que rige al carácter prospectivo, es decir, la entrega de posibilidades de realidad por la que queda constituida una realidad personal desde otra. La especie humana ha sido históricamente viable porque el principio de posibilidades contenido en el *venir-de* ha permitido, precisamente, *ir-hacia*. En este sentido, el carácter prospectivo no es ajeno a la condición de realidad del mal y a la condición de realidad del bien, debido a que el *venir-de* ha poseído la suficiente condición de realidad de bien para ser viable en el sentido de *ir-hacia*.

---

<sup>533</sup> Zubiri señala que “el aspecto prospectivo es un carácter estrictamente genético, es decir, toda especie, en una u otra forma, está llamada a perdurar [...] Cada uno de los individuos es prospectivo en la medida en que pertenece a una especie”, sin embargo, hay que agregar que por tratarse de un carácter de la dimensión histórica, dimensión sólo de los humanos, trasciende lo genético para volverse social, aunque fundado en lo genético (Cfr. *Tres dimensiones del ser humano...*, Op. cit., p.72).

<sup>534</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, Op. cit., p. 72.

En el proceso histórico ha habido grupos humanos que han desaparecido porque no hubo viabilidad en el sentido de *ir-hacia* ya que el principio de posibilidades entregado, de un *venir-de*, no lo hicieron posible. La historia no es un movimiento de pura sucesión sino que cada uno de sus momentos está apoyado en el anterior a la vez que es apoyo del siguiente. Los seres humanos que poblamos el planeta y que conformamos sociedades somos humanidad existente, precisamente, porque el *venir-de* y el *ir-hacia* lo están haciendo posible. La unidad del *venir-de* y el *ir-hacia* hacen posible la viabilidad de la humanidad porque ha dominado la condición de realidad buena sobre la condición de realidad mala, si así no fuera la especie humana hubiese ya desaparecido. El dominio de la realidad buena se materializa de un modo concreto: la cuasireación de posibilidades posibilitantes sobre la clausura de posibilidades y sobre las posibilidades imposibilitantes que no llevan a la realización humana. Por lo tanto, el carácter prospectivo de la especie humana promueve, por su misma constitución, la cuasireación de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal que clausura posibilidades de realización, debido a que es el carácter por el que los humanos no sólo son viables sino que buscan serlo a través de la configuración de un modo de estar en la realidad que haga posible la vida presente y futura, es decir, a través de un modo de estar en la realidad con una condición de realidad buena sobre la condición de realidad mala.

Ahora mismo mientras los principios tópicos del neoliberalismo salvaje, incrustados como hábitos en los individuos y colectivos (las empresas nacionales y transnacionales, etc.), están, con una voracidad rapaz, ocasionando una serie de maleficios a millones de comunidades y pueblos ya que destruyen el medio ambiente al contaminar tierra, agua y aire. Así como también la sobreexplotación de la naturaleza ocasionándole daños irreversibles; y la explotación a los trabajadores al tenerlos trabajando en condiciones infrahumanas, con salarios raquíticos etc. Todo esto afecta a familias enteras y así también al conjunto de una sociedad. Alrededor del planeta muchas personas aun con grandes dificultades están cuasireando formas de estar en la realidad que promuevan la realización humana, es decir, formas de vida alternativas en que las hábitos tienen una lógica distinta al capitalismo asesino.

No obstante el riesgo está en que, desde la libertad de cada cual que tiene que elegir y optar por una forma de estar en la realidad, quienes luchan contra esos males también se dejen apoderar por la condición de realidad del mal generando mayores entramados de maldad. Por el contrario,

también está la posibilidad de llevar a cabo una lucha en que la realidad humana permita que la condición de realidad de la bonicia, la benignidad y la bondad predominen sobre el mal y así cuasicrear un principio de posibilidades posibilitantes como transmisión tradente de modos humanizantes de estar en la realidad.

## 1.2 La transmisión tradente de la especie humana

### A. El proceso histórico como *tradición*

Las formas de estar en la realidad son optativas, nunca están determinadas a ser mera repetición, ya que el hombre determina libremente dicho modo de estar en la realidad y de estar en su propia realidad personal. Cuando el animal de realidades engendra otro animal de realidades no sólo le transmite unos caracteres psico-orgánicos sino que le *entrega*, lo instala en un modo de estar en la realidad. Esta “entrega se llama *parádosis, traditio, tradición*”<sup>535</sup>. El proceso histórico es concretamente tradición [...] la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada en una forma de realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor”<sup>536</sup>.

En cuanto a esto, cuando se genera una forma de realidad que ha sido entregada con un carácter de condición de realidad mala, el hombre, desde su capacidad de optar libremente, puede transformar ese modo de estar en la realidad haciéndolo que adquiriera una condición de realidad buena. Esto sucede cuando se realizan verdaderas reformas o cambios, tanto a nivel institucional y social como también en la propia realidad personal o individual. La verdad de un cambio, de una

---

<sup>535</sup> Zubiri señala que “sin génesis no habría historia. Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por eso, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente”. Por otro lado es importante considerar que “el *sujeto* inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el que es vector de la tradición. Lo demás es un reflujó de esa tradición del *phylum* sobre cada uno de los individuos”. La tradición tiene dos aspectos distintos: “Uno, es aquella *tradicito* por la cual cada uno de los vivientes realiza sobre su propio modo de estar en la realidad las operaciones que acabo de indicar. Y entonces este sistema de operaciones forma parte de lo que debe llamarse biografía”. Otro es aquel por el que “es posible que la *tradicito* recaiga sobre su propia convivencia (de los individuos que conforman la especie); es decir sobre la sociedad” (Cfr. *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, pp. 76-81. El texto entre comillas es cita directa del texto del autor).

<sup>536</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 76.



reforma, de una transformación “consiste formalmente en que el parecer esté fundado en lo que la cosa es en realidad”<sup>537</sup>. Ésta es la vía de la verdad, pero, por el contrario, puede suceder que “la actualidad coincidental del parecer es la que fundamenta y constituye lo que la cosa es en realidad”<sup>538</sup> ésta es la vía del error.

En lo referente a la vía de la verdad hay una confirmación de que se marcha por la vía correcta a través una la actualización de la cosa en la realidad humana, pero en lo que toca a lo segundo, a la vía del error, hay una desconfirmación dada también en la actualización de la cosa real en la realidad humana. De esta manera se puede ver que la entrega de una forma de estar en la realidad puede estar siendo entregada en una vía de la verdad o en una vía del error. La vía de la verdad es la forma en que la entrega se actualiza en la persona de modo tal que le da plenitud o realización humana. En cuanto a la vía del error, ésta se actualiza en la persona de tal modo que le exige que su plenitud, que ya forma parte de ella de modo constitutivo, dé de sí -al no haber una realización individual, social e histórica-. Esta vía del error no es la definitiva ya que en el ser humano hay una exigencia que le viene desde dentro para no conformarse con ello, es decir, tiene una plenitud constitutiva que le reclama actualidad. Se puede rectificar la vía del error y direccionarse en la vía de la verdad cuando la aprehensión de realidad de disgusto, de dolor, se recubre como intimación, de donde puede brotar la respuesta de lucha contra la condición de realidad del mal que implica, en el fondo, la instauración de condiciones de realidad buena, esto es, de condiciones posibilitantes y cuasicreadoras para la realización humana.

El problema que se presenta cuando se está en la vía del error es la dificultad de modificar estructuras sociales, cuando quienes detentan el poder han optado por la vía del error debido a que ello les acarrea beneficios o, en otras palabras, se sirven, por medio de la vía del error, a sus propios intereses. Aunque la vía del error acarrea una condición de realidad mala, hay que seguir recalando que no existe una realidad con un condición de realidad mala absoluta, esto es simplemente imposible, sino que el espíritu objetivado histórica y socialmente -como lo que *se* piensa, lo *se* quiere, lo que *se* hace- conforma el sistema de principios tópicos de una sociedad como mundo,

---

<sup>537</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, *Op. cit.* p. 289.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 290.

por tanto, el mundo está constituido por la bondad y la maldad, por el espíritu objetivado del bien y el espíritu objetivado del mal. En una misma realidad existen estos dos espíritus objetivados, en algunos casos predominara uno más que otro, pero no existe una realidad absoluta buena o una realidad absoluta mala.

Por consiguiente, la cuasacreación de posibilidades de realización humana -en una realidad social con una condición de realidad de mal- es posible porque en la entrega de una forma o modo de estar en la realidad, por parte de los progenitores<sup>539</sup>, quienes reciben dichos modos no son meros repetidores sino que, desde su optar libremente, pueden llevar a cabo, con el apoyo de un momento anterior, la constitución de un nuevo momento desde la vía de la verdad. Cabe añadir que nunca hay un momento específico en la biografía en que se diga que se está recibiendo un modo de estar en la realidad sino que esto se da continuamente, incluso antes del nacimiento ya en la gestación se está llevando a cabo dicha entrega. La entrega del modo de estar en la realidad, propio de la modernidad, ha traído condiciones buenas de realidad, a través de diversos beneficios promovidos por la ciencia, la tecnología, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, etc.; aquí la actualidad coincidencial del parecer está fundada en lo que la cosa es en realidad: la vía de la verdad. Pero también ha traído diversas condiciones de realidad mala en que la actualidad coincidencial del parecer es lo que fundamenta y constituye lo que la cosa es en realidad: vía del error.

Las situaciones con una condición de realidad mala no son las definitivas ya que el hombre lleva a cabo, en virtud de su libertad, renovadas formas de estar en la realidad. Por ejemplo: ante los estragos que produce un modo de economía capitalista, movida por una razón instrumental, surgen nuevas maneras de hacer economía y de relacionarse con la naturaleza, que son una cuasacreación de posibilidades. Ahora bien, la entrega, esto es, la transmisión tradente tiene tres momentos: el momento constitutivo, el continuante y el progrediente.

---

<sup>539</sup> Los progenitores son todos aquellos que se incrustan físicamente en mi corporeidad, no sólo los que forman parte de mi primera convivencia, es decir, la familia o quienes fungieron como tales sino aun aquellos que conforman la convivencia impersonal.

## B. Tres momentos de la transmisión tradente

En el proceso histórico se están dando los *tres momentos de la tradición*<sup>540</sup>. Primeramente, el *momento constitutivo* que consiste en que a todo hombre, sin excepción, además de transmitirle genéticamente determinadas notas de carácter psico-orgánico, se le instala en una cierta forma o modo de estar en la realidad. En este momento constitutivo están presentes las condiciones buenas y malas de realidad, que no son de una vez y para siempre sino que, por el contrario, tienen un dinamismo que depende de la acción humana, ya que, la condición de realidad buena puede promocionarse contrarrestando la condición de realidad mala y de este modo cuasicrearse posibilidades posibilitantes de realización humana. Un segundo momento de la tradición es el *momento continuante* donde se va a jugar la suerte de la tradición, aquí puede haber situaciones extrínsecas a la misma acción humana que impidan la continuación como por ejemplo un desastre natural que destruya a un pueblo, o la aniquilación por parte de unos hombres de otros hombres y hasta de un pueblo en el casos de guerras, etc. Este momento permite que los avances en los distintos campos de la actividad humana vayan teniendo continuidad y así un desarrollo mayor. El momento continuante permite que en la entrega de un modo de realidad también se mantenga el conjunto de posibilidades posibilitantes con una condición de buena realidad.

El tercero es el *momento progrediente* que consiste en que los nuevos vivientes no sólo reciben la tradición de acuerdo a una continuidad sino que además realizan operaciones para sus sucesores. Este momento es fundamental debido a que de acuerdo al discernimiento que se haga y las decisiones tomadas se determinará la conformación de un modo de estar en la realidad con una condición de realidad mala o buena. En el momento progrediente está la posibilidad de constituir las posibilidades posibilitantes de realización humana, cuando dicha realidad adquiere una condición de realidad de bonicia, de benignidad y de bondad. Aquí se entiende que la tradición no consiste primeramente en una repetición sino en que los modos de estar en la realidad proceden por *invención* al tener que estar optando, y lo ideal es optar por aquello que contribuye a instaurar una condición de realidad buena.

---

<sup>540</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

La cantidad pero sobre todo la cualidad de esa *invención* va determinando a la tradición, la cual requiere ser una invención en que prevalezca la condición de realidad del bien, pero incluso cuando dicha invención está privada de una condición de realidad buena, el hombre tiene desde sí mismo la exigencia de luchar por la promoción de dicha condición. Un ejemplo cercano es el caso de la comunidad indígena purépecha del municipio de Cherán, Michoacán, donde los talamontes estaban deforestando el bosque de manera irregular. Ante esto, la comunidad, empezando por las mujeres, se vio exigida a luchar para impedir que este hecho continuará provocando maleficios. La lucha llevó a instaurar un nuevo modo de gobierno que garantizara la seguridad en la comunidad.

En este caso hay un proceso de invención de la tradición. Una tradición que contiene una condición de realidad buena a comparación del sistema anterior en que dominaba el crimen organizado. Un miembro del gobierno comunitario de Cherán narró en una exposición que al momento en que sacaban a un lugar público a algunos de los talamontes capturados, la gente empezó a gritar que los mataran. En ese momento algunas mujeres salieron con una imagen religiosa y una de ellas exclamo: ¡No los maten porque nosotros no somos como ellos! Aquí se muestra cómo se va constituyendo un nuevo modo de estar en la realidad y que la vez está siendo entregado a los sucesores pero con una condición de realidad buena, ya que, en este caso se rompió con un proceso de violencia.

Por consiguiente, lo que la historia entrega es un modo de estar *posiblemente* en la realidad, si esto no fuera así se estaría en una especie de “contrahistoria”, debido a que determinado momento de la realidad no sería apoyo para el siguiente momento, o lo dificultaría, que es lo que hoy está sucediendo en muchos lugares, como es el caso del crimen organizado en México, propiciado en gran medida, por la falta de oportunidades en un amplio sector de la población, quienes al involucrarse en actividades delictivas trae como consecuencia mayor violencia que provoca la muerte de personas, migraciones forzadas, etc. El extremo sería la destrucción de cierta sociedad humana y, con ello, de la historia recibida y de su continuidad, ya que la historia es *transmisión tradente* en que no sólo se transmiten los caracteres psico-orgánicos sino también modos de estar en la realidad. Este caso tendría como característica principal el dominio de la condición de realidad del mal -el maleficio, la malicia, la malignidad y la maldad-.

Como miembros de una especie que conforma una sociedad cada vez más global, no podemos ser ajenos a los miles de desplazados en el mundo, a las hambrunas de las que informan los medios de comunicación en que la condición de realidad del mal se está apoderando de las sustantividades humanas. En este punto hay la exigencia, como seres pertenecientes de un mismo *phillum*, de promover que la historia, la *transmisión tradente*, contenga el principio de posibilidades que haga posible la continuidad y la progredidad de dicha entrega generando posibilidades posibilitantes: el mal no es lo definitivo ya que el hombre está exigido por su dimensión histórica -con su unidad del momento constitutivo, continuante y progrediente- a hacer una entrega de posibilidades con una condición de realidad que tenga el poder del bien. Una tradición que haga posible la realización humana a través de un conjunto de beneficios que contienen dichas posibilidades. Los descendientes, en el sentido amplio de la palabra, pueden determinar, desde su ser libres, su modo de estar en la realidad, ya sea optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. esto es lo que hace de ello la tradición.

La historia juega un papel fundamental en la cuasi-creación de posibilidades posibilitantes: transmisión tradente. Son posibilidades posibilitantes precisamente porque tienen un carácter prospectivo fundado en el esquema o código humano. Así, “la tradición no se constituye únicamente por una entrega y una recepción de formas de estar en la realidad, sino en la entrega y recepción de estas formas como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad”<sup>541</sup>. Por eso, “la historia es formalmente un proceso de posibilitación”<sup>542</sup> de modos de estar en la realidad, que para ser proceso de posibilitación requieren necesariamente tener una condición de realidad buena suficiente para que haya continuidad y progredientidad ya que el predominio de la condición de realidad mala puede, de acuerdo al grado de condición de realidad del mal, llevar a la anulación de dicha entrega y, por tanto, de la misma historia. Sin embargo, su mismo momento de continuante y progrediente lleva al hombre a estar siempre en marcha y búsqueda de procesos más posibilitadores. Es lo que se dice con la expresión de “*hacemos esto por nuestros hijos*”, y la preocupación de “*si no hacemos un mundo mejor ¿qué les entregaremos a nuestros hijos?*”.

---

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>542</sup> *Loc. cit.*

La cualidad de cada momento del proceso de posibilitación va a determinar la cualidad del siguiente momento. Pero esto no significa que si cierto momento está dominado por el poder del mal, por la maldad, significa que en el siguiente aumentará el mal, esto puede suceder pero no es algo necesario. El hombre es, como individuo y como especie, una esencia metafísica abierta. El hombre opta por rechazar ciertas condiciones de una entrega y potenciar otras; por eso puede rechazar la condición de realidad del mal y potenciar la condición de realidad del bien. La historia como un proceso de transmisión tradente afecta directamente a cada uno de los individuos, es decir, hay una refluencia sobre ellos y esa refluencia tiene, claro está, una condición de realidad buena y una condición de realidad mala. Ahora bien, una cuestión ineludible es preguntarnos ¿dónde está el origen o la fuente de este principio de posibilidades?

### **1.3 La fuente de posibilidades posibilitantes**

Las *cosas*, las *propias potencias y facultades*, y las *personas* le ofrecen al hombre un abanico de posibilidades, es decir, son fuentes de posibilidades. *Las cosas* contribuyen, al ser posibilidades reales, a la realización del hombre. Las cosas dejadas por los demás para que sean instancia de mi acción son calificadas como *cosas públicas* porque han sido dejadas por otros y la *publicidad* consiste en el hecho de que haga uso de las cosas<sup>543</sup>, en virtud de la condición de disponibilidad en que están por la respectividad en que los demás las dejan. La cosa presente *físicamente* en mi intelección provoca una modificación tónica y luego una respuesta que es la acción que se configura en hábitos. Si a la realidad humana se le priva de las cosas que le ofrecen posibilidades posibilitantes se le está promoviendo una clausura de posibilidades posibilitantes de realización y, de este modo, se le está promoviendo una serie de maleficios<sup>544</sup> que afectan, claro está, la integridad de su sustantividad humana. Por el contrario, si el ser humano puede disponer de las cosas, desde la alimentación, habitación, hasta el acceso a servicios médicos, educación y un trabajo que le posibilite hacerse humanamente, etc., entonces las cosas le están ofreciendo un conjunto de posibilidades para su realización. Las cosas no son algo periférico y contingente sino

---

<sup>543</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. cit.*, p. 240.

<sup>544</sup> *Cfr. Supra*, El maleficio, p. 44.

algo radical para la realización humana que no se debe eludir y, en este sentido, la realidad en las cosas que sentimos es bondad fundamental.

La privación de determinadas cosas, a una gran parte de la población mundial, está contrapuesta al acceso a un exceso de cosas en una minoría de la población. Esta situación muestra una manera de distribución, es decir, una manera de realización en respectividad social, la cual queda en condición mala respecto a la plenitud de la realidad personal en todas sus dimensiones. Así, esta situación constituye una condición de realidad de maldad, es decir, se trata de un mal social o estructural que se da a partir de principios tópicos del mundo. Estos principios tópicos tienen que ver con la sobrevaloración de la acumulación de capital y una acumulación adyacente a un consumismo cristalizado como una habitud. Las cosas, al ofrecer posibilidades, llevan al hombre a buscar los medios para construir una forma de estar en la realidad. El acceso a las cosas, como fuente de posibilidades, es uno de los grandes problemas que enfrenta la humanidad, debido a que mientras unos acumulan y disponen de todo cuanto tienen enfrente, otros más están privados de dichas cosas por causa de un modo en que se ha estructurado el sistema económico y político. El grave problema es que unos humanos privan a otros humanos de las cosas a través de una convivencia impersonal, que no es ajena a la convivencia personal, es decir, la privación de posibilidades a unos seres humanos es llevada a cabo por las acciones y hábitos sociales de otros seres humanos. Este es un problema ético pendiente y al que no podemos renunciar so pena de ignorar la condición de realidad del mal que padecen millones de seres humanos.

Además de la fuerza de imposición de las cosas, también está la fuerza de imposición de los otros. En este sentido la segunda fuente de posibilidades posibilitantes son *las personas* y lo son de un modo fundamental en una realidad en que la condición de realidad del mal ha cobrado un poder tal que destruye la integridad de las sustantividades humanas. Desde el momento de gestación, alumbramiento, desarrollo de la vida y hasta la muerte, las personas ofrecen a cada viviente humano un sinfín de posibilidades a través de la convivencia social. En la convivencia está el poder social de los demás que delimitan el ámbito de las cosas.

Los otros están presentes de dos maneras. Una de ellas es que los otros están presentes en cualquier cosa que la persona usa como instancia o recurso, por lo tanto, la actualidad de los otros en mi acción cobra una cualificación especial, es una *actualidad corpórea*. Esto significa que los

demás, el cuerpo como *organismo*, como *solidaridad*, como *soma* o *corporeidad* queda en mi persona. Esta *corporeidad* es la segunda manera en que los otros se hacen presentes en mí, en que yo me hago presente a la realidad de los otros a través del cuerpo. Así pues, la actualidad de los otros está tomando cuerpo en mi acción a través de las instancias y recursos que yo estoy usando, que les da esa actualidad en mis acciones, es decir, los demás se van corporeizando a través de mi acción. Pero, también la actualidad de los otros está tomando cuerpo en mí y en mi acción a través de su estar presente *de suyo* en mi vida. En este sentido, las personas con su presencia y acción en mi vida me ofrecen posibilidades y ante la condición de realidad del mal, las personas con lo de suyo que las constituye ofrecen posibilidades posibilitantes, es decir, son cuasicreadoras de posibilidades a través de su misma corporeidad y con su acción actualizada en ciertas cosas.

La acción de las personas que luchan contra la realidad de condición del mal es, precisamente, lo que lleva a la cuasicreación de posibilidades posibilitantes; y lo que es, a la vez, la configuración de una condición de realidad buena. Pero habrá que definir cómo se lleva a cabo dicha lucha, ya que se puede caer en la vía del error que consiste en creer que se lucha contra el mal cuando en realidad se está contribuyendo, a través de lo querido y actuado, en la condición de realidad del mal. La condición de realidad del bien, asumida por las personas, puede llevar a la superación de la realidad del mal, donde una de sus manifestaciones concreta es la cuasicreación de posibilidades posibilitantes que permite la realización humana. Así pues, *las personas* que ofrecen posibilidades y que también pueden hacer que *las cosas* ofrezcan posibilidades son la realidad que puede, inexorablemente, cuasicrear posibilidades posibilitantes en una realidad en que impera la condición del mal, para que así cobre realidad la condición de realidad del bien.

En tercer lugar, el hombre no sólo cuenta con las *posibilidades* que le ofrecen *las cosas* y *las demás personas* sino que cuenta con *sus propias potencias y facultades*<sup>545</sup>, es decir, “el hombre considera las posibilidades que le ofrecen las cosas, las demás personas, la situación en la que ese

---

<sup>545</sup> En este punto Zubiri también señala que “el hombre tiene algo que son las “posibilidades”, algo que no son meramente potencias y facultades [...], las posibilidades son algo distinto de las potencias y de las facultades [...] Con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc. pueden estar mejor o peor dotadas [...], las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades”, (Cfr. *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, pp. 95-96).



encuentra colocado, pero dándose cuenta o no de ellos también cuenta con sus potencias y facultades. Las potencias y facultades como principio de posibilidad se llaman dotes<sup>546</sup>. Hay dotes en virtud de una naturalización operativa que son *disposiciones* o *dotes operativas*<sup>547</sup> pero hay otras dotes mucho más hondas que “son *dotes constitutivas*<sup>548</sup> de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilidad. Es justo lo que llamo *capacidad*<sup>549</sup>. El poder además de ser potencia y de ser facultad envuelve un ingrediente que la metafísica no ha incluido, que es la capacidad. Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilidad<sup>550</sup>”.

Las formas y condiciones de realidad ofrecidas y recibidas por cada ser humano determinarán la cualidad de las potencias y facultades como principio de posibilidades, esto es, *sus dotes*. La condición de realidad del bien (principalmente los beneficios a los que el nuevo viviente accede) determinará sus dotes que lo llevarán a estar o no estar mejor *dotado*. Las *dotes constitutivas*, como el principio de posibilidad de las potencias y facultades, promueven la promoción de la condición de realidad del bien en una realidad en que la condición de realidad del mal “hace de las suyas”. Sin embargo, esto sólo es posible desde la acción libre de aquellos que se apropian de la exigencia interna de cuasicrear las posibilidades posibilitantes desde la versión de sus propias capacidades y las de su sociedad hacia otros individuos. Por último, la formación que recibe el ser humano a lo largo de su vida lo puede dotar, más o menos, a que su libertad detenga el poder del mal y, en consecuencia, promueva la condición de realidad del bien.

---

<sup>546</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 96.

<sup>547</sup> Las dotes operativas consisten en que “hay una naturalización que se funda en el mero “uso” de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 96).

<sup>548</sup> Estas dotes son más hondas porque “la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilidad [...] La filosofía clásica ha olvidado la triple dimensión de potencia, facultad y capacidad en la interpretación de la realidad humana [y] la refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre cada uno de los individuos consiste en constituir en ellos la capacidad distinta en cada caso”, (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, pp. 96-97).

<sup>549</sup> La capacidad se entiende desde lo que se llama *altura procesual* o, como se dice comúnmente, altura de los tiempos. En este orden “la edad es precisamente la refluencia de la capacidad en su aspecto prospectivo sobre la persona de quien es determinación [...] Los hombres de una misma altura temporal son rigurosamente coetáneos. Cosa completamente distinta a ser contemporáneos en el sentido de sincrónicos”.

<sup>550</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 97.

## 1.4 El proceso de capacitación: cuasicreación de posibilidades

El hombre del siglo XXI es más capaz que el de hace tres siglos, que es distinto a que el hombre de hoy sea más maduro y el del pasado más inmaduro. Entre los hombres del siglo XVIII y del siglo XXI ha mediado la producción no sólo de disposiciones o posibilidades operativas (dotes operativas) sino que más radicalmente ha mediado la capacitación de potencias y facultades como dotes constitutivas. En este sentido, la capacitación ha promocionado una condición de realidad buena, que se constata en un conjunto de beneficios que facilitan la vida humana así como un mayor *nivel de libertad*<sup>551</sup>. También, el hombre ante una condición de realidad mala, como una enfermedad, ha puesto en marcha la razón y así adquirido una capacidad que antes carecía para hacer frente a ésta.

Pero esto no significa que las capacidades se desarrollen sólo a partir de una condición de realidad mala, sino que primariamente “la historia dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación* [...] En la historia hay una verdadera producción de capacidades. En ella varían los dotes y las capacidades”<sup>552</sup>. Es a partir de este proceso de capacitación que el hombre puede responder más equipado a la condición de realidad del mal, es decir, la capacitación histórica permite a las personas poder responder con mayores posibilidades a la condición de realidad del mal y de este modo cuasicrear posibilidades posibilitantes y así promocionar una condición de realidad buena que supera la realidad mala. Sin embargo, esto sólo es posible por la radical libertad humana que opta por ello ya que puede desde esa libertad no hacerlo, y en lugar de promover una condición de realidad buena promover una condición de realidad mala.

Una problemática en relación con la historia es que el *proceso de capacitación* no está exento del poder del mal como principio tópico del mundo o como maldad sino que el mundo, entendido como sistema de principios tópicos, está constituido por el espíritu objetivado de bien: la bondad; y el espíritu objetivado de mal: la maldad. Por esta razón, surge la necesidad de estar siempre en un continuo análisis que haga consciente dichos principios tópicos y, desde ahí, adquirir

---

<sup>551</sup> Cfr. *Supra*, El nivel de libertad, p. 122.

<sup>552</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 97.

un *grado de libertad*<sup>553</sup> que consiste en la autoposesión de sí mismo, donde la realidad personal está apoderada de sí misma para llevar a cabo su realización como ser social e histórico.

En este sentido, lo que actualmente predomina es un discurso ideológico neoliberal que ha traído serias consecuencias antropológicas como son el primado de lo económico. De aquí la necesidad de que los análisis sociológicos, económicos y políticos hagan “fenomenología” de la globalización, un análisis del *espíritu* de ésta<sup>554</sup> en que, sin lugar a dudas, el primado de lo económico constituye un principio tópico del mal o, en otras palabras, la primacía de lo económico promueve el poder del mal, esto es, la maldad. Entiéndase que el énfasis está en el *primado* no en que lo económico en sí sea un mal. Basta con citar la catástrofe social y ambiental que están provocando las empresas transnacionales en la extracción de minerales y otros recursos naturales<sup>555</sup>. Así pues, “el hombre es historia y es cuasicreación, porque lo que la historia va creando o reduciendo son las capacidades del hombre”<sup>556</sup>, por lo tanto, no se puede afirmar automáticamente que el hombre del siglo XXI sea más capaz que el de siglos anteriores; eso es algo que tendría que probarse y sería materia de la ética esa prueba.

Finalmente, la entrega de formas de estar en la realidad son formas reales y la condición de bien y de mal es una condición de realidad que tienen dichas formas. Por esta razón, la condición de realidad buena tiene poder, un poder que consiste precisamente en la promoción del bien que se concreta en posibilidades posibilitantes reales. Así “lo que nos importa no es el sentido que se transmite, sino la transmisión de esa realidad, la realidad humana, que por su propia índole tiene forzosamente que tener sentido”<sup>557</sup>. Por eso en una realidad de condición de mal se dice coloquialmente que se está en el “sin sentido” de la vida, de la historia; por otro lado, una realidad de condición de realidad buena da, brinda, un sentido al individuo, la sociedad y su historia como entrega de realidad.

---

<sup>553</sup> Cfr. *Supra*, Los grados de libertad, p. 123.

<sup>554</sup> Cfr. Raúl Fornet – Betancour, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001.

<sup>555</sup> Gobernanza de recursos minerales: Desafíos y respuestas en *Promotio Iustitiae*, Núm. 118, año 2015/2. Disponible en: [http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs\\_pdf/PJ\\_118\\_ESP.pdf](http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_118_ESP.pdf)

<sup>556</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.* p. 98.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 86.

## 2. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN SOCIAL

La dimensión social consiste en que los seres humanos además de estar situados respecto de su propia vida también están *co-situados* con respecto a todos los demás y “esta co-situación produce, naturalmente, el hecho bien trivial y exactamente denominado: una *convivencia*”<sup>558</sup>. El hecho de la convivencia<sup>559</sup>, que comúnmente llamamos sociedad, está fundada formalmente en la realidad, ya que se trata de la versión de una realidad a otras realidades. Pero más radicalmente la sociedad es un *sistema de hábitos sociales*<sup>560</sup>. Cada hombre tiene algo en *común* con los demás hombres y este *común* es “tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho. Es justo lo que llamo *comunalidad*”<sup>561</sup>, por lo tanto, el ser humano del hombre consiste en ser formalmente comunal y ser comunal comprende dos dimensiones que son tanto lo impersonal de la sociedad como la comunión personal. Después de esta introducción, se abordará cuasicreación de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal en la dimensión social del ser humano<sup>562</sup>.

---

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>559</sup> En cuanto a esto “la sociedad es una convivencia que tiene dos caracteres”. El primer carácter es que “es una convivencia por generación”, es decir, “es formalmente una convivencia de generantes y generados en cuanto generantes y en cuanto generados. Esto es, es una convivencia de índole filética”. El segundo carácter es que “es una convivencia por generación a la realidad como realidad”. En el *phylum* humano, el engendrado es un animal real en el campo de la realidad, ya que “el hombre no sólo nace a la vida sino que *nace a la realidad como realidad*”. Por lo tanto, la convivencia no es primariamente *colaboración* (filosofía clásica), la convivencia tampoco es primariamente *estatuto* (filosofía moderna), ni es primariamente *presión*, ni es primariamente *competencia*; la convivencia no es *un organismo social* (sociología de finales del siglo XIX y principios del XX), debido a que la amistad, por ejemplo, no es organización; ni tampoco la convivencia es *solidaridad interindividual o social*, en que la modificación de unos puntos modifica a los demás puntos, ya que anterior a todos estos modos de comprenderla está la versión a los demás que es una convivencia que pertenece a la realidad sustantiva del hombre, más específicamente la convivencia es una *co-realidad* constitutiva, es decir, “los hombres son constitutivamente *co-reales*” 51. (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, pp. 39-54. Lo que está entre comillas son citas directas del texto del autor).

<sup>560</sup> Apuntes de la clase de *Filosofía de la sociedad*, Dr. Héctor Garza, S.J., Iteso, Cursos primavera 2015.

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>562</sup> *Ibidem*, pp. 37-69.

## 2.1 La versión constitutiva del animal de realidades

### A. Apertura de una apertura a otras aperturas

Antes se dijo que las cosas, las demás personas y las propias dotes ofrecen posibilidades y que precisamente por esto es que ante la condición de realidad del mal pueden las personas haciendo uso de las cosas y de sus propias potencias, facultades y capacidades cuasicrear posibilidades posibilitantes en una realidad en que, a veces, el mal pareciera que se impone trayendo muerte y destrucción. Las personas, a diferencia de las cosas, tienen una *versión*<sup>563</sup> *constitutiva* a los demás que no consiste en ser una versión de una unidad a otra unidad, de una mónada a otra mónada, sino que, por el contrario, es una versión de una realidad personal a la realidad personal de los demás y también una versión de las demás realidades personales a mi propia realidad humana.

El ser, la afirmación, de la realidad humana es un ser abierto en alteridad. Es en virtud de esta versión de una realidad humana, realidad abierta, a otras realidades humanas, realidades abiertas, cómo puede ser posible que las personas puedan sentir la condición de realidad del mal que padecen otras personas. Esto no está fundado en un ente metafísico sino que brota o germina en los tres momentos de la acción del sentir intelectual del animal de realidades: *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*<sup>564</sup>. En un primer momento es casi imposible que en la *suscitación* no se dé la *afección*, el *momento de alteridad* y la *fuerza de imposición* de la realidad doliente del otro y, por tanto, abierta a “más” que su dolor -estamos sintiéndolo en esa realidad doliente y llevados en su “más” al fundamento de esa realidad doliente: la persona que está dolientemente en el mundo-, independientemente de la *respuesta* que luego se dé. Por lo tanto, *la versión* a los demás es algo que se da en virtud de la inteligencia sentiente, por lo que esta versión se encuentra a una en el momento primario y radical de la aprehensión primordial de realidad y en los modos ulteriores de intelección.

---

<sup>563</sup> En la especie y por la especie estamos vertidos los unos a los otros, es decir, “cada hombre está vertido a los demás por razones mucho más elementales: porque ha nacido de su padre y de su madre. Por razones genéticas” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 42).

<sup>564</sup> Cfr. *Infra*, El punto de partida del problema. La aprehensión primordial de realidad, p. 64.

Al estar vertidos a los otros e inteligir su sufrimiento o dolor hay una actualización física de los otros sufrientes en quien inteligie. La aprehensión intelectual del mal que otros padecen es el *sentir* como impresión de realidad que se da en la unidad de varios modos de impresión de realidad. El sentir intelectual de *presencia eidética* en unidad con la intelección sentiente de la *videncia* es fundamental para inteligir a profundidad la condición de realidad del mal como clausura de posibilidades que provoca sufrimiento en los demás. Este modo de impresión de realidad de *presencia eidética* y *videncia* es fundamental para que existan los otros modos de impresión, ya que implica el primer momento de la presencia física y real de los otros en mí.

Este modo de impresión de realidad que me es dado como *ante mí* -en la unidad del sentir intelectual de la *presencia eidética* y la intelección sentiente de la *videncia*- se recubre con otros modos de impresión de realidad. En especial con el sentir intelectual de la *afección* y la intelección sentiente de *afecionamiento* que se siente como *dolor*, y también con el sentir intelectual de la *frucción* inteligido sentientemente como aprehensión frutiva y que se actualiza como *disgusto*. Estos modos recubiertos un una unidad pueden llevar a que la persona que inteligie la condición de realidad del mal ya no vuelva a ser lo mismo sino que dicha aprehensión primordial de realidad, en unidad con los modos ulteriores de logos y razón, lleva a dar una *respuesta* que puede ser, desde la libertad de cada uno, apertura y cuasicreación de posibilidades posibilitantes. Esto es posible al darse lo que conocemos como *compasión*, sufrir juntos, debido a que la compasión se comprende como el recubrimiento de los anteriores modos de impresión en el sentir intelectual de la *intimidad* y la intelección sentiente de la *intimación*, que son sentidas, en su unidad, como *sensibilidad o cenestesia* en la realidad sufriente del otro. Desde aquí es posible que la compasión pueda llevar a una respuesta activa que contribuya en la cuasicreación de posibilidades posibilitantes. Sin dejar de lado que la experiencia misma de la compasión es ya apertura de posibilidades posibilitantes, debido a que son las mismas potencias y facultades del hombre las que están ofreciendo posibilidades mediante la presencia actual de su persona.

#### B. La versión a los demás: versión de convivencia

La versión a los demás, que pende de estructuras biológicas, es una versión de *convivencia* ya que cada ser humano está vertido a “estos” hombres que están a su alrededor y no está vertido a “los” hombres en abstracto. Un hombre está vertido a los demás en sí mismo y desde sí mismo

ya que la versión es parte de su sustantividad, es decir, la realidad humana es *de suyo* una versión a los demás. Así pues, “por estar vertido a los demás estoy en co-situación con ellos. Mi vida parte de la vida de los demás y recíprocamente. [Esta] co-situación de realidad es lo que constituye la raíz última y concreta de la versión de unos hombres a otros”<sup>565</sup>. La versión, como perteneciente a la realidad sustantiva del hombre como algo *de suyo*, es lo que permite que el hombre no pueda ser absolutamente indiferente ante la condición de realidad del mal que otros hombres padecen sino que esta versión constitutiva se puede configurar como el apoyo a aquellos que padecen el mal.

La vida de cada cual parte de la vida de los otros y recíprocamente y es, precisamente, esta versión en respectividad lo que lleva a que, desde un sentir intelectual, unos hombres se ocupen de otros, incluso antes del alumbramiento o nacimiento. En este sentido, ocuparse o socorrer a las demás personas que están padeciendo la condición de realidad del mal, esto es, la clausura de posibilidades de realización, es una exigencia que le brota al hombre en sí mismo y desde sí mismo y lleva a la cuasicreación de posibilidades posibilitantes. Desde la *co-situación* constitutiva del hombre, fundada en razones genéticas, es desde donde se comprenden cómo es que muchos hombres, al estar ante la condición de realidad del mal que clausura posibilidades de vida, se abocan a cuasicrear posibilidades posibilitantes que llevan a la promoción de una condición de realidad buena, posibilidades que, incluso, pueden ser mayores que las que se habían cerrado. La realidad de suyo de los otros exige a mi propia realidad, que es de suyo apertura, entrar a la apertura de los otros.

Ahora bien, se trata de una *versión física* porque físicamente los otros están en mí. En la actualización intelectual del dolor y sufrimiento de los otros, ellos están actualizados físicamente en mí. En la *suscitación* hay una aprehensión de realidad con una *afección*, la cual se presenta con un *momento de alteridad* como algo otro presente físicamente en mí, y con una *fuerza de imposición* en que no tengo sólo imágenes o representaciones sino que tengo algo que se me impone físicamente.

---

<sup>565</sup> *Ibidem*, p. 42.

El sufrimiento y dolor de quien padece la condición de realidad del mal se me impone físicamente. El sufrimiento en los demás se me presenta como algo de suyo y rebota en mí como un *me siento* y de este modo, al estar en la cosa y la cosa en mí, se da una *modificación tónica* como *sentimiento* que es también sentir dolor o lo que podemos denominar compasión. Este sufrimiento aprehendido de suyo tiene una fuerza física de imponérseme y de orillarme a que yo tenga que dar una respuesta, debido que *hay una presencialidad física, un estar* de la cosa que es *de suyo* en mí.

La presencialidad física significa que las cosas, en este caso la realidad doliente y sufriente del otro o la propia está en mi realidad personal, es decir, estoy sentientemente en dicha realidad doliente y sufriente, y por ser real la manera de estar en la realidad, se puede estar abierto a determinar la realidad en esa situación o condición. Hay una *actualidad* que es el *estar algo presente físicamente en mí*. *Actualidad* es el significado de algo que es actual, que es eficaz. La condición de realidad del mal, que padecen otros, es algo que se me presenta como actual, como algo otro y con fuerza. Aquí la radicalidad de porqué puedo responder compasivamente y así ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes, es decir, cuasicrear una condición de realidad buena ante la condición de realidad del mal que otros padecen, que no es algo teórico ni hermenéutico sino que es algo físico<sup>566</sup>. En la convivencia, la aprehensión del otro siempre provoca un sentimiento, una volición más aún en situaciones extremas como es la aprehensión de la condición de realidad del mal como maleficios padecidos tanto por otros como por la propia realidad personal.

La presencia de “los demás, antes de que vengan a mí en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, *están ya metidos* en mi vida. Sólo por eso puedo encontrarlos viniendo a mí o yendo yo a ellos”<sup>567</sup>. Los demás que primaria y radicalmente están metidos en la vida del niño son aquellos con quienes éste establece su primera convivencia, es decir, la familia o las personas de las que recibe socorro y cuidado, por eso es que los progenitores se meten en la vida del nuevo viviente muchos años antes que éste pueda ser consciente de que hay otras personas en el mundo; pero estos no están actualizados como “los demás” sino que en la realidad concreta de éstos se está dando la

---

<sup>566</sup> La compasión tiene su punto de partida en el acto de intelección, por lo tanto, el modo de habérselas con el mal desde la lucha contra él está inscripto en una intelección profunda de la condición de realidad del mal en la propia realidad personal -principalmente como malicia y malignidad- como en la de otros -maleficio, malicia, malignidad, maldad-.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 43.



apertura a esa dimensión impersonal que son “los demás” en donde pueden inscribirse los que vayan actualizándose como otras personas en mi vida. Por supuesto que también están todos aquellos que van estando presentes en la vida del niño y que van incidiendo en ella y él en ellos, para bien y para mal, esto se va dando en la medida en que el niño va creciendo.

Así pues, la experiencia que consiste en socorrer, cuidar o apoyar a otros que están padeciendo la condición de realidad del mal, en que se va a ellos y en que, a la vez, ellos también vienen a la vida de quien ayuda, es una experiencia que se da porque ya los otros están incrustados en la propia vida de modos diversos. Uno de estos modos en que todos hemos sido socorridos es aquel que se da en los primeros momentos de vida en que nos encontramos en una menesterosidad implacable por sí misma, que da una nota peculiar respecto de cualquier otra situación de socorro, sin ello ningún humano es viable. La versión en que se socorre y apoya a otros es parte de la hominización del ser humano. Este apoyo se le presenta como una exigencia que le brota desde sí mismo como una cualidad de su hominización. Ya que “lo que le viene desde fuera al niño es más que la influencia de otra persona, es la conformación de su humanidad. Es una especie de co-situación de co-hominización”<sup>568</sup>.

Lo que se co-constituye entre cada nuevo viviente y el resto de los vivientes es un *mundo humano*<sup>569</sup>. La constitución del mundo humano, que es bueno por ser realidad, ya que la realidad es primordial bondad, es anterior al encuentro con los otros y es también fundamento de este encuentro. Por eso, siempre está la tarea de los progenitores por entregar el mejor mundo humano

---

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>569</sup> “En este mundo humano, y sólo en él, y gracias a él, el niño va descubriendo lo que llamamos “los otros”. En el proceso de hominización, esto es, en el proceso de constitución de su haber humano, se van constituyendo “unidades humanas” [...] La forma primaria como las demás personas existen en la hominidad del niño; es una forma según la cual precisamente no son “otros”, esto es, ajenos a mí, sino que por el contrario son “míos” son *mi* madre, *mi* padre, *mi* hermano, etc. Son algo que es mío. [A lo largo de su convivencia los demás van cobrando la figura más precisa de ser otros]. Estos otros cobran ante todo la figura de ser otros, pero otros *como* yo [...] Solamente en una experiencia más lenta, menos suave, incluso tal vez dolorosa, el niño descubre que los otros no son otros como yo, sino *otros que yo*, distintos que yo [...] Y entonces, en una cuarta fase es cuanto el niño se encuentra rodeado de “otros” con los que estricta y formalmente convive. La versión genética del animal de realidades a los demás tiene esta precisa estructura: haber humano, otros míos, otros como yo, otros que yo. Sólo en esta cuarta fase es cuando se tiene lo que plenamente llamamos con-vivencia [...] La versión es ante todo la constitución del mundo humano. [Este mundo humano es el mundo de la convivencia] una convivencia que le está exigida al niño desde dentro de sí mismo, por su primaria versión a los demás” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, pp. 45-46).

a sus engendrados. Al proyectar la convivencia con el nuevo viviente se está actuando en la vía de llevar a cabo la cuasicreación de aquellas posibilidades que se considera que son las mejores para los descendientes, esto sólo es posible a partir de las posibilidades que ofrecen las cosas, las demás personas y las propias dotes.

## 2.2 La *unidad* como esencia de la convivencia

Lo radical no es la alteridad sino la unidad de los otros conmigo y de mí con los otros, en esta unidad está la esencia de la convivencia. Esta unidad sólo se hace posible por una *función organizadora* entendida como los momentos físico-químicos que envuelven la organización unitaria, la *función solidaria* que está fundada y es resultado de la función organizadora, la cual se entiende a partir de que la modificación de unos puntos modifica a los demás puntos; y también por la *función de corporeidad* del organismo. Este *organismo* “confiere una especie de presencia real actual al viviente dentro de su *phylum*. [Esta función es] “tomar cuerpo”. Es la *función de corporeidad* [función somática]. El organismo organizado y solidario es aquello en que precisamente toma cuerpo la realidad viva del viviente”<sup>570</sup>. Se trata de la “función de presencialidad y de actualidad de una vida entre los demás seres vivientes”<sup>571</sup>. Esto es fundamental para comprender cómo es que unos hombres pueden responder desde la ayuda a otros en situaciones de adversidad de sus congéneres.

La *función de corporeidad* de *tomar cuerpo*, junto con la función organizadora y solidaria, en unidad con las demás notas de la sustantividad humana fundan la versión a los demás, esto es, la convivencia. Desde esta función se entiende que “la convivencia es justamente corporeidad social. Convivir es que mi vida tome cuerpo en la vida de los demás. Tomar cuerpo es constituir mi realidad en co-principio con otros; y principio de presencialidad actual. Cuerpo social: he aquí el fenómeno social de la convivencia”<sup>572</sup>. En este sentido, la cuasicreación de posibilidades posibilitantes en una realidad en que se padece la condición de realidad del mal, se lleva a cabo en esta convivencia que es corporeidad social y que consiste en *tomar cuerpo en la vida de los demás*,

---

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>572</sup> *Loc. cit.*

*en estar vitalmente presente a los demás*, lo cual hace que se forme cuerpo con ellos y recíprocamente, es decir, se trata de *una radical actualidad y presencialidad* de la vida de cada cual en la vida de los demás y de la vida de los demás en la vida de cada cual. Por lo tanto, no se trata de una convivencia superficial sino que el convivir en este sentido constituye la propia realidad en co-principio y presencialidad con otros. La corporeidad involucra, desde luego, la actualización de lo real en su modo primario y radical de la aprehensión de lo real en y por sí mismo, y de las re-actualizaciones de lo que una cosa es entre otras y en el mundo.

En la corporeidad, por la que cada animal de realidades forma cuerpo con la vida de las demás personas, es donde cada persona está vertida a las demás. Y es precisamente en la corporeidad donde las acciones de cada cual pueden ser cuasicreadoras de posibilidades posibilitantes en una realidad en que la condición de realidad del mal “hace de las suyas”, debido a que no se trata de acciones individuales absolutas, esto es imposible. Tampoco de una suma de acciones sino de acciones que *toman cuerpo*, esto es, que se hacen presentes actualmente en la vida de los demás pudiendo convertirse en principios tópicos del mundo o en hábitos sociales que promocionan la condición de realidad buena.

La posición social, que va aunada a la cantidad y cualidad de las posibilidades que se tengan, puede incidir de distinta manera en esta cuasicreación de posibilidades posibilitantes que instauran la condición de realidad buena. Pero también en la corporeidad las acciones de las personas pueden conducir a una condición de realidad mala, incluso cuando se cree que se está promocionando la condición de realidad buena puede ser que en realidad se esté promocionando la condición de realidad mala. Por ejemplo, el Estado de derecho puede, en ciertas situaciones, promover condiciones de realidad mala, a través de aquellas acciones que atentan contra el bien personal y social. Aquí se requiere un profundo discernimiento para que lo proyectado logre superar la condición de realidad mala y no reproducirla, ya que el mal al presentarse como maldad es estructural e impersonal y, por tanto, difícil de identificar en ciertas ocasiones. Aun la malicia es difícil de discernir porque no se formaliza como tal sino como “normalidad”.

### 2.3 Dos formas de convivencia: personal e impersonal

Hay dos maneras en que el animal de realidades está vertido: la forma de convivencia personal y la forma de convivencia impersonal<sup>573</sup>. Esto no significa, de ninguna manera, que una sea ajena a la otra ya que tanto la una como la otra se dan constitutivamente en todo ser humano. En cuanto a la *convivencia personal* se tiene que es aquella forma en que cada ser humano toma o forma cuerpo con la vida de las demás personas en tanto que *personas* y no en tanto que *otras*. Aquí, las acciones pueden ser consideradas como modos en que la persona se posee a sí misma, en el todo de lo real, como realidad *suya*, es decir, las acciones son momentos de una vida personal.

Esta forma de convivencia personal es fundamental para el tema que aquí nos ocupa, pero no porque sea más importante que la convivencia impersonal, ya que ambas forman parte de la versión de cualquier ser humano sino porque es precisamente en la convivencia cara a cara donde los otros están actualmente presentes como personas concretas, con una biografía particular y diversa. En la convivencia personal, primeramente en el grupo más inmediato que es la familia o aquellos que fungen como tal, es donde los progenitores buscan a través de las cosas y, por supuesto, a través de su misma persona configurar una condición de realidad buena para el engendrado. En otras palabras, es en la convivencia personal donde quienes están inmediatamente en la vida del nuevo viviente cuasicrean posibilidades posibilitantes para su realización, así como protegerlo de la condición de realidad mala como los maleficios, etc.

Sin embargo, el ser humano no sólo está dimensionado por esta convivencia personal sino que también se encuentra la convivencia impersonal, la cual está ya presente en cada ser humano al momento en que vive la convivencia personal. En este sentido, todos los vivientes conforme van creciendo van también ampliando su convivencia personal al convivir con otros vivientes que no son su familia o progenitores sino personas con las que también, ineludiblemente, se van realizando en su humanidad. Así pues, a través de esta ampliación de la convivencia personal e impersonal el ser humano va siendo consciente de las distintas situaciones de sus congéneres y una de ellas es

---

<sup>573</sup> *Ibidem*, pp. 56-60.

inteligir que la condición de realidad del mal está afectando la realización humana de muchas personas con las que es respectivamente congénere.

Ante esto, una de las respuestas es luchar contra dicha mala condición. Es de suma importancia enfatizar que esta lucha no se lleva en abstracto. En este sentido, la convivencia personal es un modo en que puede ser inteligida a profundidad el sufrimiento y clausura de posibilidades en las personas. En esta convivencia se entabla una relación interpersonal en que los demás no son otros en tanto que otros sino que son otros en tanto que personas, quienes se meten en la propia vida de aquellos que están presente y actualmente optando por ofrecer posibilidades posibilitantes. Al llevarse a cabo a profundidad la convivencia personal, quienes luchan contra la condición de realidad del mal están presentes y actualmente en la vida de quienes padecen el mal. Esto rompe definitivamente con todo mero asistencialismo o vacío filantropismo ya que se trata de “luchar contra el mal cuerpo a cuerpo. Meditar y volver a meditar el evangelio del camino a Jericó (Cf. Lc 10 30-32). El agonizante del evangelio es el desgraciado que encuentro cada día, pero es también el proletario oprimido, el rico materializado, el hombre sin grandeza, el poderoso sin horizonte, toda la humanidad de nuestro tiempo, en todos sus sectores”<sup>574</sup> y una verdadera lucha contra el mal sólo puede llevarse desde el culmen de la realidad humana que es el amor fuente<sup>575</sup>.

En una sociedad en que unos, por lo general los más favorecidos, asumen la habitud de sentirse ajenos a los menos favorecidos, quienes están más propensos a quedar afectados por la condición de realidad del mal y, por tanto, no se intelige a profundidad el hecho de que se forma cuerpo con ellos, desde el hecho de que quedan comunicados unos con otros a través de las cosas que son instancias y recursos para la acción. Por ejemplo, a través de la computadora que estoy usando los otros, hombres y mujeres concretos que la manufacturaron, están presentes físicamente en mí, y, por tanto, no somos ajenos unos a los otros. En otras palabras, se trata de un cuerpo social respectivo, en que unos no son ajenos a otros, y donde las condiciones de una realidad buena son una exigencia para todo el cuerpo social, mientras esto no suceda no se puede hablar de una realización humana plena del género humano.

---

<sup>574</sup> Alberto Hurtado, S.J., *Un fuego que enciende otros fuegos. Páginas escogidas de San Alberto Hurtado*, Universidad Iberoamericana, México, 2011, p. 30.

<sup>575</sup> *Cfr. Supra*, El triple concepto de la volición, p. 82.

Así pues, la convivencia personal es, por antonomasia, la que promueve la cuasicreación de posibilidades posibilitantes en una realidad en que la condición de realidad el mal está haciendo de las suyas. Por ejemplo, en un espacio social en que sus habitantes padecen una serie de males, estos pueden ser superados cuando las personas (que en muchos de los casos se han refugiado en el ámbito privado ya sea por miedo a la violencia, o por el simple hecho del énfasis en el individualismo que se ha incrustado como hábitos configurados por la educación, la economía, la política, etc. y hasta como estrategia para mantener a la gente desorganizada y, por lo tanto, incapaz de actuar en aquellos momentos en que las élites políticas y económicas toman decisiones que afectan a muchos y sólo los benefician a ellos) construyen espacios en que logran llevar a cabo una convivencia personal. Una convivencia que puede abrirse más allá del círculo social inmediato y en que se descubren unos a otros formando un cuerpo social en que *cada cual* está en la vida de los otros y los otros en la vida de *cada cual*.

En la convivencia personal se derrumban las barreras físicas y los prejuicios o hábitos que impiden el encuentro interpersonal. En esta convivencia es desde donde, con mayor realidad, se pueden cuasicrear las posibilidades posibilitantes en una realidad en que la condición de realidad del mal está dañando a muchas personas y en que el sistema social, económico y político es muy difícil de transformar en su conjunto. En la convivencia personal es donde las cosas, que estaban alejadas para ofrecer posibilidades, se acercan para que sean fuente de posibilidades reales por las que se opta. También las dotes de cada uno se ofrecen como posibilidades posibilitantes a otros, quienes optan por incorporarlas en su vida, por lo que las mismas personas con lo que son y lo que tienen se ofrecen, unos a otros, como posibilidades de realización humana.

Esta convivencia es, como hemos visto, esencial y constitutivamente personal y es lo que se llama *comunidad personal* la cual “se caracteriza entre otras cosas por la absoluta insustituibilidad de cada una de las personas: cada cual ocupa su lugar y es absolutamente insustituible por otra”<sup>576</sup>, se trata de “una convivencia en la que real y efectivamente las otras personas estén conviviendo conmigo no en tanto que otras sino en tanto que personas”<sup>577</sup>. Esta definición de *comunidad personal*

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>577</sup> *Loc. cit.*

que engloba de manera general la convivencia personal puede ser matizada, debido a que dos o más personas pueden estar conviviendo personalmente en un mismo espacio físico y, sin embargo, no vivir una experiencia de comunión personal.

La comunión personal, en su significado más hondo, va más allá de una convivencia personal. La comunión personal está contenida necesariamente en una convivencia personal pero la convivencia personal no está necesariamente contenida en la comunión personal. La comunión personal se puede comprender desde un sentir intelectual y una intelección sentiente en que se recubren varios modos de impresión de realidad. Entre ellos se encuentra, de manera especial, el sentir intelectual de la intimidad que es inteligido sentientemente como intimación, con su sentido de la cenestesia o sensibilidad, y es en este recubrimiento de modos de impresión de realidad donde se vive la compasión.

Ahora bien, la comunión personal también es fruición ya que en ella se encuentra un gozo de ser sí mismo, de ser en libertad. La fruición es una experiencia del hombre con lo que es más profunda y libremente sí mismo. Y es en esta fruición como comunión personal donde el hombre puede constatar su realización como ser social, histórico e individual. En este sentido, la comunión personal es un acto de libertad, como modo de ser de una volición, en la convivencia en que los hombres vertidos radicalmente unos con otros como un acto de *amor fruyente*.

En esta experiencia profunda de *comunión personal* se inscribe la cuasicreación de posibilidades posibilitantes. *La comunión* consiste en promover una condición de realidad buena en una realidad afectada por una condición de realidad mala, ya que la experiencia de *amor fruyente* es un dinamismo interno en la persona que la lleva a dar más de sí misma, a ser más sí misma. La comunión personal es una experiencia en que la persona despliega la riqueza del *más* que ya la constituye en el acto libre de donación de sí misma en gratuidad. Se trata de una versión a los demás porque la persona quiere por sí misma donarse o compartirse, pero más radicalmente porque la persona ama. Este querer y amor le brotan como una exigencia interna inscrita en la libertad y no en lo que comúnmente se conoce como “tranquilizar la conciencia” en que, claro está, no se es realmente libre ni se vive el amor fruyente. La comunión personal involucra a la totalidad de lo que es la realidad humana y es una de las experiencias más humanizantes de la convivencia personal.

La segunda forma de versión, la *convivencia impersonal*<sup>578</sup>, consiste en estar vertido a las demás personas en tanto que son “otras”, por esta razón lo *impersonal* es positivamente un modo de la persona, pero lo que hay son actos impersonales y lo son “aquellos actos o aspectos de la vida personal cuyo carácter personal queda en cierto modo en suspenso”<sup>579</sup>. Aquí las *acciones* son consideradas desde el punto de vista de momentos “reducidos’ a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella [...] No son acciones “personales” sino tan sólo de la persona; se dan en ella, pero nada más. Lo personal “reducido” a ser *de la persona*: he aquí la esencia de lo impersonal”<sup>580</sup>. La versión *impersonal* también promueve, sin lugar a dudas, la cuasacreación de posibilidades posibilitantes en una realidad en que predomina o ha predominado la condición de realidad del mal. Pero antes de abordar esta cuestión abonemos en el significado de esta versión.

Los modos de impersonalidad, de reducción de lo personal, consisten en la reducción a mera alteridad, se trata de la impersonalidad de mera alteridad, esto es, de la sociedad. Así pues, tanto las otras personas como yo mismo respecto de ellos somos todas personas, pero en la *convivencia impersonal* las personas son *otras en tanto que otras*. Aquí se da la impersonalización que es la *convivencia impersonal* de las personas. “Y esta forma de *convivencia impersonal*, es decir, esta forma en que las personas quedan impersonalizadas por reducción de lo personal a mera alteridad, es lo que debe llamarse sociedad. La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad”<sup>581</sup>. *Sociedad* en este caso es una forma restringida de *convivencia*. La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad pero no todo lo impersonal es sociedad debido a que hay distintos modos de impersonalidad en virtud de que hay distintos modos de reducción, por lo tanto, de acuerdo a la vía puede haber distintos tipos de impersonalidad.

Ahora bien, la condición de realidad del mal en su modo personal -malicia y la malignidad- puede ser reducido, por la vía de la acción-obra, a la condición de realidad del mal en su modo

---

<sup>578</sup> Lo impersonal, señala Zubiri, es un modo “de la persona”, es decir, es siempre la reducción de lo “personal”, esto es la impersonalización, por lo tanto, “lo impersonal es siempre y sólo lo “personal” reducido a ser “de la persona”” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 58).

<sup>579</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>581</sup> *Loc. cit.*



impersonal que es la maldad. Por otro lado, la condición de realidad del bien en su modo personal -bonicia y benignidad- puede ser, por la vía de la acción-obra, ser reducido a la condición de realidad del bien en su modo impersonal que es la bondad. Así pues, la realidad humana está referida a los demás de una forma impersonal que es lo que se llama realidad social y para nuestro tema esta realidad social, este modo de impersonalidad, es tanto la maldad como la bondad.

La bondad -que es un modo de impersonalidad por la reducción de la condición de realidad buena (el beneficio, la bonicia, la benignidad) por la vía de la obra- se puede entender como bien social o estructural. La bondad, como objetivación de pensamientos y voliciones que circulan como cosas-sentido, también tiene, como la maldad, un peso sobre las voluntades individuales. La bondad está actuando como un momento del mundo social y en cuanto a que es un sistema de principios tópicos tiene también un carácter de poder en el cuerpo social en que se encuentran los individuos. A partir de esto se puede entender que la bondad, como condición de realidad, es asumida por los hombres como parte de su habitud promocionando así la condición de realidad buena. La condición de realidad buena, en este caso la bondad, es una objetivación que se presenta como lo que *se quiere*, lo que *se piensa*, lo que *se hace*. Además funciona como algo que está ahí y no tanto que entendido y querido ya que está incorporado a las habilidades individuales y también incorporado como constitutivo de habilidades, como fundamento de esas disposiciones. La bondad, como cosas-sentido, funciona como principio regulador que se puede rechazar o aceptar.

Asimismo, la primera forma de promoción del bien es el beneficio, la segunda la bonicia, la tercera la malignidad y la cuarta la bondad, pero no se trata de algo meramente progresivo, ya que si bien la bondad tiene una relación de “resultado progrediente” de la bonicia, tiene también razón de fundamento frente a la bonicia. Es decir, la bondad, como estructura, está dando fundamento a la bonicia, por ello, la estructura es también benigna, produce bien. En cuanto al beneficio, éste está en todas ellas también como fundamento, pero ellas no son progreso respecto del maleficio, sino su realización voluntaria.

Así pues, la bondad es la forma de promoción del bien donde el poder del bien no sólo se ha instaurado e inspirado con la bonicia, sino que además se constituye como un principio objetivo, es decir, como espíritu objetivado de bien, por esta razón la bondad es el poder del bien como principio tópico del mundo. Y en cuanto a la cuasireación de posibilidades posibilitantes, en una

realidad afectada por la condición de realidad del mal, la bondad tiene un lugar importante, ya que si hay una conformidad, por parte de los hombres, con el poder del mundo como bondad, es decir, si las voliciones buenas son repetidas por muchos, éstas van adquiriendo volumen y terminan por mundanizarse. En otras palabras, terminan por formar un sistema de principios tópicos que transforman el mundo mismo porque ya son otros principios, pero sin olvidar que estos principios tópicos están fundados en la misma realidad como principio de bondad. La transformación nunca es total, sino siempre fundada en algo que ya da de sí en la línea de bien por ser meramente real y sobre lo que se ha fundado también la realidad del mal. Es en esta transformación del mundo, a partir de la asunción de los principios tópicos de bondad, en que se lleva a cabo la cuasireación de posibilidades posibilantes, ya que se construye un bien estructural o un bien social facilitado por las personas y sus dotes, así como por el modo en que las personas tratan a las cosas, que para este caso ya no será una acumulación sino una distribución, etc., y sobre ¿cuáles son los bienes concretos para la realidad humana tanto personal como social? esta importantísima cuestión forma parte de la ética, aquí se ha dado un tratamiento con una perspectiva metafísica aunque, desde luego, pululan asuntos éticos que podrían ser tratados en otros trabajos.

Finalmente, concluyamos en que todos los hombres tienen algo en común que consiste en la *comunalidad*<sup>582</sup>, la cual es una dimensión de su mismo modo de ser humano, es decir, “el ser mismo del hombre es formalmente comunal [...] El ser comunal comprende tanto lo impersonal de la sociedad, en sentido restringido, como la comunión personal”<sup>583</sup>. La convivencia personal e impersonal refluye sobre cada uno de los individuos, es decir, existe una refluencia constitutiva de la convivencia que se ejerce sobre la realidad propia de cada hombre y sobre el *ser* de cada hombre. Así pues, la refluencia es *habitud*<sup>584</sup> de alteridad por la que cada individuo toma cuerpo con el otro,

---

<sup>582</sup> Zubiri señala que “la comunalidad consiste en ser absolutamente mío justo porque soy comunalmente mío, y ser comunalmente mío precisa y formalmente porque estoy intrínsecamente vertido a los demás” (Cfr. *Tres dimensiones del ser humano...*, Op. cit., pp. 68-69)

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>584</sup> Las *habitudes* “consisten en imprimir, en dar una impronta a la realidad misma del hombre, no simplemente a sus operaciones con los demás. Pues bien, mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una *habitud*, que es *habitud* de alteridad. Y en eso consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en refluencia por lo social. Es la *habitud* entitativa de la alteridad” (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, Op. cit. p. 64).

con el *alter*, y esta versión a los demás no es ningún añadido sino que es algo que le sale al hombre de dentro, esto es, se trata de una versión por la que ya es *de suyo* en tanto que realidad.

En razón de la comunalidad, el hombre puede, en virtud de las posibilidades que le ofrecen las cosas, sus dotes y las personas, ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes pero más radicalmente en aquellas situaciones en que la condición de realidad del mal afecta a otros ya que la habitud de alteridad es algo que le sale de dentro, su versión a los demás es algo constitutivo y más en las situaciones en que su versión se encuentra ante la condición de realidad del mal como clausura de posibilidades en la vida del *próximo*. Además, la refluencia de los demás, en una situación en que las personas padecen la condición de realidad del mal, puede concretarse en la cuasicreación de posibilidades posibilitantes pero aunque esta comunalidad, versión y refluencia es algo constitutivo, es necesario llevarla a un nivel operativo para que así se promociene la cuasicreación de posibilidades posibilitantes para la realización humana.

### 3. LA CUASICREACIÓN DE POSIBILIDADES EN LA DIMENSIÓN INDIVIDUAL

#### 3.1 La diversidad diferencial del yo

La dimensión individual consiste, nos dice Zubiri, en que el acto en que el Yo, como Yo absoluto en el todo de la realidad, es un “yo” a diferencia de un “tú”, es decir, el “yo” y el “tú” son la dimensión individual del Yo absoluto. El *acto del Yo* que se afirma a sí mismo en la diversidad diferencial es el *yo*, esto es, la dimensión individual. El hombre, como realidad sustantiva, se *afirma a sí mismo*, como realidad frente al todo de la realidad, en el *acto del Yo* que es el acto por el que se afirma el carácter absoluto suyo, en esto consiste el *ser del hombre*<sup>585</sup>, es decir, la realidad humana está impelida a tomar posición frente a toda realidad posible, en virtud de esto se puede decir que el hombre es una realidad absoluta frente a toda otra realidad, pero más precisamente es una realidad relativamente absoluta, un relativo absoluto.

---

<sup>585</sup> El Yo no es la realidad del hombre, éste es real mucho antes de ser Yo, el carácter del Yo es el *ser del hombre*. Por ejemplo, el recién nacido es ya una realidad humana, un hombre, pero no es Yo porque aún no tiene el acto del Yo.

Los miembros de la especie no sólo son irreductiblemente individuales sino que son diferencialmente respecto a los demás miembros que los anteceden, los concomitantes y los que les proceden. Las diferencias afectan tanto a los caracteres “naturales”, notas naturales, (timbre de voz, fisonomía, etc.) como a los caracteres “apropiados” o notas apropiadas, que son aquellas que el hombre ha optado por poseer. Todo el sistema de notas, tanto naturales como apropiadas, pueden cristalizar la mentalidad, forma de la mente. Desde este punto de vista no hay forma de confundir a dos personas por lo que “todo hombre es “de suyo” diverso, esto es, la diversidad es un momento de su realidad”<sup>586</sup>.

La dimensión individual del Yo son el yo y el tú, como diversidad diferencial del él o los “demás”, en que cada hombre es diverso a todos los demás. Una diversidad diferencial que hace que ningún hombre sea idéntico o confundible con otro y que no abarca sólo rasgos fisionómicos, a excepción de los gemelos univitelinos, sino que esta diversidad constituye biografías y personalidades diferentes. El hombre en su dimensión individual, que está en unidad intrínseca con la dimensión social e histórica, se apropia de posibilidades reales, producto de una capacitación histórica, y al apropiárselas se capacita, a la vez, para ser cuasicreador de posibilidades en las situaciones en que se encuentra colocado.

Ahora bien, la cuasicreación de posibilidades posibilitantes, en una situación social e histórica en que la condición de realidad del mal “hace de las suyas”, no es ajena a la dimensión individual del ser humano, debido a que el Yo en su dimensión individual -la cual está en unidad constitutiva con la dimensión social e histórica- opta ya sea siendo indiferente, dejándose apoderar por la condición de realidad mala o luchando contra ésta. Cuando el hombre elige alguna de estas tres posibles vías lo que hace es *afirmarse a sí mismo* como realidad frente al todo de la realidad y, por esta razón, se constituye como realidad humana con una volición que tiene una condición de realidad ya sea mala, indiferente o buena en el *acto del Yo* en que, como se ha dicho, se afirma como absoluto relativo frente al todo de la realidad.

---

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 24.

La realidad humana está impelida, como se ha dicho, a tomar posición frente al todo de la realidad y, por tanto, a tomar posición frente a la condición de realidad del mal. En este sentido, el hombre en su dimensión individual, diversidad diferencial, puede optar por luchar contra la realidad el mal y así ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes, tanto para sí mismo como para otros que padecen la condición de realidad del mal. Esta opción loable del ser humano, en su dimensión individual, pende indudablemente de un conjunto complejo de factores que van estando presentes a lo largo de la biografía de la persona.

Primeramente es necesario, no cabe duda, que al nuevo viviente, en su diversidad constitutiva original, le sea entregado o reciba un principio de posibilidades que lo provean con lo necesario para realizarse como ser humano. Esas son posibilidades que le ofrecen tanto las cosas, que los demás le acercan y le alejan, como la presencia lejana o cercana de las personas que están, inevitablemente, a su alrededor, pero también tendrá que ver con el modo en que al nuevo viviente se le va formando, en que hay una ética y moral determinadas, que pueden contribuir a que la persona, en su diversidad individual, contribuya en la cuasicreación de posibilidades posibilitantes, al momento en que ha adquirido el poder de valerse por sí misma.

### **3.2 La libertad de la diversidad diferencial**

Sin embargo, hay un factor donde está inscrita la libertad de cada individuo, la libertad de cada diversidad diferencial, para ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes frente a la condición de realidad del mal. Este factor tiene que ver con los tres momentos de cualquier acción humana que Zubiri expone en el análisis del acto intelectual: la *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*. En cuanto a *la suscitación*, como disparador de la acción, tiene tres momentos: la *afección*, el *momento de alteridad*, es decir, algo otro y la *fuerza de imposición*. El momento de alteridad es fundamental, porque al momento en que tengo un estímulo real yo lo estoy sintiendo como total y absolutamente independiente de mí. Por lo tanto, al momento en que estoy en una situación en que las personas padecen la condición de realidad del mal, incluso la condición de mal en mi propia realidad personal, como un maleficio, siento disgusto y dolor pero lo siento independiente de mí, esto es, como algo de suyo.

El disgusto y el dolor que padecen otras personas son algo que entra en mi sensibilidad pero como algo otro, independiente, despegado de mí, entonces eso algo otro no sólo lo siento como estímulo sino lo siento como algo que es *de suyo*, es decir, como realidad doliente o sufriente que la siento como real, razón por la cual todos sus estados quedan abiertos a los míos, a la compasión que es algo de suyo. Paradójicamente, al sentir algo *de suyo* me siento *mío*. Este *me* no lo tiene ningún animal sólo lo tiene el hombre. El *me* del análisis fenomenológico no es el yo, en que consiste la dimensión individual, sino que es un contraste entre el de *suyo* y el *mío*. El *me* es algo otro, es reidad o realidad, es algo autónomo en el *me* siento. Este me siento es *formalidad* de realidad que sólo existe en el ser humano, de sentir las cosas como *de suyo* en aprehensión primordial de realidad. Esto no es un asunto de conciencia, de *darse cuenta de*, eso viene después, lo primario es el *de suyo*.

La *suscitación*, ante la condición de realidad del mal, hace que la sienta como disgusto y/o dolor, es decir, hay una *modificación tónica*, que denominamos *sentimiento* y, para el caso que tratamos, es el dolor que denominamos compasión, la cual puede ser el despliegue de la impotencia, etc. y este sentimiento provoca una *respuesta* abierta que pende de aquello que quiero hacer de mí, de aquello que quiero hacerme y esto es la *voluntad*, que no puede ser sin el *me* siento o el sentimiento. Aquí es donde el hombre desde su libertad puede, a partir del de suyo del sufrimiento del otro, de su dolor, que le rebota en un *me siento*, vivir la compasión que consiste en *sufrir juntos*, la cual ya es una respuesta, un acto de volición.

Esta es una respuesta o volición que está definiendo un modo de hacerme ser humano, que consiste en que, al sufrir juntos, la persona misma colocada ahí en compasión es ya cuasicreación de posibilidades posibilitantes para el sufriente ya que no sólo las cosas ofrecen posibilidades sino también las personas mismas y sus dotes. La persona misma, con su presencia compasiva y amorosa, es ofrecimiento de posibilidades posibilitantes para aliviar o reducir el sufrimiento de las personas que padeciendo el mal se han metido en su vida en la convivencia personal y, en ciertos casos, impersonal. Esto sólo se puede dar en virtud de la voluntad libre de quienes logran entablar una convivencia personal con aquellos que padecen la condición de realidad del mal. Es una convivencia en la que viven libremente su versión constitutiva a través de la cuasicreación de posibilidades posibilitantes en la lucha contra el mal. Un mal que sólo se vence a través de la promoción de una condición buena.

El hombre es persona por tener el carácter de ser un Yo y su realidad es una realidad que está entre otras personas y lo está formando especie<sup>587</sup>, es una realidad específica. Así también ser persona gira alrededor del *me siento* que constituye la personidad como estructura de la persona. La persona consiste en ser una realidad suya dada por el rebote del de suyo de la realidad, es decir, ser persona es ser una realidad mía, es ser mío, ser mi propia realidad, es autoposeerme: la persona es autoposición que es sólo posible por la liberación del mero estímulo. Este quedar suelto de estímulo, esta formalidad de realidad en el sentir es el fundamento de libertad o de una realidad libre, por lo que las acciones humanas son libres porque la respuesta ya no pende necesariamente de los contenidos estímúlicos que le afectan sino que van a depender de esta autoposición. En este sentido cada hombre se va haciendo a sí mismo de acuerdo a las respuestas volitivas que va dando, por lo que, las respuestas que va dando ante la condición de realidad del mal (tanto en su propia persona como en otras personas) lo van configurando de modos diversos de ser humano. Por lo tanto, la compasión es una experiencia que contribuye a configurar un modo de ser humano y que también puede contribuir en la promoción de una realidad con una condición de realidad buena.

Así pues, cada persona *está entre otras personas* y lo está de un modo particular que es “bajo la refluencia interna, constitutiva, de su propio esquema por el cual está vertido a los demás. Esta refluencia se expresa precisamente en el acto del Yo, y a esta expresión le llamo dimensión”<sup>588</sup>. Así pues, el hombre “no simplemente es lo que es y está vertido a los demás, sino que además es formalmente diverso. Es “di-verso”. Y en esta diversión se constituye lo que no debería llamarse individualidad sino diversidad”<sup>589</sup> individual. Se trata de una individualidad diferencial de cada individuo respecto de cada otro. En esta diversidad individual del ser humano, con todo lo que conlleva, es donde se inscribe el hecho de que un hombre pueda ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes en la condición de realidad del mal, pueda ser indiferente, o pueda contribuir en la promoción del mal siendo maligno.

---

<sup>587</sup> Especie es “la replicación de los individuos que constituyen la cabeza de la especie en los sucesores siguientes, y estos replicados, estos engendrados –genéticamente engendrados – lo están según un esquema que los progenitores llevan inscrito en su propia realidad sustantiva”, (Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, *Op. cit.*, p. 33).

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>589</sup> *Loc. cit.*

A través de este recorrido se ha expuesto que el mal, al ser condición de realidad, no es lo definitivo en el mundo, si así fuera el hombre se hubiese ya aniquilado junto con todas las cosas, pero aunque hubiese una aniquilación de la especie humana eso no significa que el mal ha sido lo definitivo, porque aun así las cosas (que son de suyo) continuarían con su dinamismo conformando el cosmos. En el mundo humano hay un poder mayor que es la cuasicreación de posibilidades que promueve una condición de realidad buena. Esta cuasicreación de posibilidades puede, incluso, ser mayor que las posibilidades que se han clausurado a causa de una condición de realidad mala. Así pues, el hombre es una realidad siempre abierta que, en virtud del acto del Yo, se afirma como absoluto frente al todo de la realidad siendo unitariamente *etéreo* en la *dimensión histórica*, *comunal* en la *dimensión social*, y *cada cual* en la *dimensión individual*, y son, precisamente, estas tres dimensiones las que miden y definen al ser humano.

El tratamiento del bien y del mal nos remite a la *realidad divina* porque el hombre, al estar en la realidad, está en la *realidad fundante* que es Dios; y asimismo la condición de realidad del bien, que es primordial al mal, y la condición de realidad del mal están implicadas en Dios por ser éste *realidad última*, y como tal realidad fontanal en las cosas y donación en las personas. Así pues, la *realidad última*, Dios, tiene el carácter de ser posibilitador primario y último de toda posibilidad de realización del ser humano en la unidad indivisa de la dimensión histórica, la dimensión social y la dimensión individual. Por lo tanto, la lucha del hombre contra el mal no sólo se funda en sus necesarias inteligencia y voluntad sino que, sin anular la libertad humana, está fundada en *la realidad última*. De esta manera, Dios es el primer y último posibilitante de toda posibilidad posibilitante en una realidad en que se han clausurado las posibilidades que posibilitan al hombre realizarse como persona en plenitud; clausura que se lleva a cabo, ya sea por otros hombres o por fenómenos físicos.

#### 4. DIOS: REALIDAD FUNDANTE

Antes de iniciar esta reflexión es necesario afirmar que “Zubiri no parte del cosmos ni de la subjetividad humana para llegar a Dios, sino de la íntima unidad entre realidad y aprehensor en



el hecho de la religión”<sup>590</sup>. La *realidad fundante* de Dios -posibilitador primario y último de toda posibilidad de realización del ser humano y su historia- como realidad absolutamente absoluta, está actualizada en las dimensiones del ser humano, es decir, en el acto del Yo que se afirma como realidad absoluta frente al todo de la realidad o, mejor dicho, como realidad relativamente absoluta “y, por lo pronto, “relativamente” significa justamente eso: que el Yo es absoluto, pero a su manera. Mi Yo es absoluto, pero lo es “así”, a diferencia del Yo de los demás”<sup>591</sup>. En la dimensión histórica, *la realidad fundante* forma parte de la entrega de modos de estar en la realidad de parte de los progenitores a los engendrados a través de su donación en la que puede hacerse presente; la realidad fundante es la que les hace posible a los padres donarse libremente así y a la persona del niño recibirlo así, para ser libre. Y la religión es el modo en que esa realidad fundante de donación libre de persona a persona se plasma en su dimensión social e histórica. En la dimensión social, tanto la convivencia personal como impersonal, los hombres están *en* Dios, vertidos a él, ya sea en conversión para el caso de los creyentes, o en aversión a él, para los que se afirman ateos<sup>592</sup>. En la dimensión individual, unida a las otras dos dimensiones, el ser humano se afirma como diversidad diferencial con una personalidad que tiene un modo diverso y diferencial de remitirse a Dios y, por tanto, de Dios remitirse a él.

La persona humana, como realidad relativamente absoluta, pende de la realidad absolutamente absoluta que es Dios. Dios es necesariamente la realidad fundante de todo cuanto es, y está en respectividad con la persona humana que tiene que habérselas con la realidad del mal de un modo preciso que es la cuasicreación de posibilidades posibilitantes. De este modo la lucha del hombre contra el mal no sólo se funda en sus necesarias inteligencia y voluntad sino que, sin anular la libertad humana, está fundada en la realidad última que tiene el *carácter* de ser posibilitante de posibilidades. Dios es la realidad que tiene el *carácter* de ser el primer y último posibilitante de toda posibilidad posibilitante en una realidad en que se clausuran o se han clausurado las posibilidades que posibilitan al hombre realizarse como persona en plenitud;

---

<sup>590</sup> Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, *Op. cit.*, p. 33 (Citando a Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, pp. 126 y 127).

<sup>591</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano... Op. cit.*, pp. 98-99. Cabe añadir que en *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri señala que “en su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su “relativo ser absoluto. Absoluto, porque es “suyo”; relativo, porque es “cobrado”” ( p. 389).

<sup>592</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, *Op. cit.*, pp. 363-397.

clausura que se lleva a cabo, ya sea por otros hombres o por fenómenos físicos. Antes de proseguir es necesario retomar algunos elementos que ayudan a ubicar mejor el *carácter* de Dios como el posibilitador primero y último de toda posibilidad posibilitante.

#### 4.1 La inteligencia sentiente y la religación

##### A. El acto de intelección sentiente

Recordemos que la aprehensión primordial de realidad es el acto primario y fundamental del inteligir y el logos y la razón son los modos ulteriores de intelección, que enriquecen a éste. El *logos* consiste en inteligir lo que una cosa es en realidad en la actualización campal; y la *razón* consiste en inteligir lo que las cosas son en la realidad, en actualización mundanal, en su simple y pura realidad. Además, en virtud de la congeneridad entre la inteligencia, el saber, y la realidad, Zubiri señala que “realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo "en propio", "algo de suyo". Y saber es aprehender algo según esa formalidad”<sup>593</sup> por la cual las cosas son de suyo, en propio, por lo tanto, “la intelección humana es formalmente la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”<sup>594</sup>.

En el análisis de la aprehensión de la realidad en que Zubiri hace evidente que las cosas son aprehendidas en el aprehensor como *de suyo, en propio*. Esto abona otro elemento fundamental: las cosas como de suyo, como algo otro, se le imponen al hombre con cierta fuerza, propia de las cosas reales. La fuerza de imposición de las cosas reales “se le impone al hombre en la aprehensión como «última», como «posibilitante» y como «impelente». El hombre se realiza «en» (ultimidad), «desde» (posibilitancia) y «por» (impelencia) la realidad actualizada en aprehensión”<sup>595</sup>. La fuerza de imposición, que es constitutiva a las cosas, Zubiri la denomina *el poder de lo real* que es un poder que liga al hombre a la realidad, lo religa, desde este hecho Zubiri acuña el término *religación*. Pero, más radicalmente, *el poder de lo real*, no es sólo la imposición de las cosas en sus

---

<sup>593</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente... Op. cit.*, p. 10.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>595</sup> Diego Gracia, “Religación y religión” en *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Manuel Fraijó (Comp.), Trotta, Madrid 1994.

contenidos, sino en cuanto realidades, es decir, en su apertura respectiva a su propia estructura dinámica de constitución y a su apertura al mundo, esto es, a la respectividad en que se constituye toda realidad como un momento de la realidad.

## B. De la religación a la realidad fundante

La religación, señala Zubiri, es o corresponde al *más* dinámico en que lo real está constituyéndose, es decir, dando de sí, por lo tanto, la religación queda en ese dar de sí y queda constitutivamente porque su intelección es nota constitutiva. La religación es estar en condición de dar más personidad (más intelección, más sentimiento, más volición, más corporeidad libre - psicorganicidad libre-) en cualquier situación por estar sentientemente en su realidad como real. En este orden, la persona, por su intelección, queda abierta al dar de sí de la realidad, es decir, la persona queda abierta a que su intelección sea manifestación de ese dar más de la realidad de lo que son sus notas. La religación no es un apresamiento de la persona en el dar de sí de las cosas sino una trascendencia que la persona está dando en su estar en la realidad, *un más* que está inscribiendo en lo que hay para que haya más que dar.

El poder de lo real, la religación, se presenta como posibilidad última e impelente para constitución y realización del hombre por la dominancia con que las cosas son actualizadas en su aprehensión. Zubiri llama al *poder de la realidad*, en tanto que último, posibilitante e impelente *deidad*, pero “la deidad no es Dios, sino la propia realidad intramundana en cuanto poderosa y religante. Toda cultura ha expresado de alguna manera esta dimensión de poder de la realidad. Pero hay unas culturas, las primitivas, en las cuales la idea de poder es la dominante y abarca a todas las demás. Por eso el animismo y la magia deben considerarse interpretaciones del poder, y no al revés”<sup>596</sup>.

En la religación “hay una *dominancia* del poder de lo real respecto del hombre que hace su Yo con ese poder de lo real”<sup>597</sup>. La dominancia del poder de lo real tiene el carácter constituyente

---

<sup>596</sup> *Ibidem*, pp. 491-512.

<sup>597</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2013, p. 584.

de un “dar libre”, es decir, la realidad da de sí, da más de sí y a este dar de sí como poder de lo real, como dominancia, es a lo que estamos religados. Es en esta actualización del poder de lo real donde el *de suyo* de la realidad le muestra al hombre el fundamento de un dar absoluto. Este dar así absoluto nos está dando el carácter por el cual nosotros podamos dar más en todas las cosas que lo que podemos sentir como sus contenidos, debido a que no sólo sentimos sus contenidos sino su apertura, esto es, su dar más realidad desde sí mismas. Y es, precisamente, en este dar más en que nos vivimos en *tensión*, entre lo que hay y lo que puede haber, y en esa *tensión* nos hallamos fundados en quien hace que pueda haber por su propia donación, como también por la de otras personas, pero, radicalmente, por la persona absoluta de Dios, que es donación absoluta.

De este modo, la religación es un apoyo constituyente del hombre en Dios y “este apoyo es una *tensión*”<sup>598</sup> entre lo que hay y lo que puede haber. De este modo, hay una *tensión* entre la condición de realidad del mal, que es lo que hay, y lo que puede haber, que puede ser una condición de realidad buena, porque puede haber una personalidad mala que puede ser convertida, vuelta en afirmación de la donación libre de Dios, de su bondad en que está dando, en todas las cosas, más apoyo para la personalidad. Ante la condición de realidad del mal que se puede enunciar como fracaso, el hombre vive angustia, miedo, desesperación, etc. que lo hacen buscar, ineludiblemente apoyo, el cual se lo podrán dar otros hombres, así como las cosas, lo fáctico, y de este modo realizar su persona en confianza.

Pero también, puede suceder que por ausencia de cosas o porque simplemente las cosas y, hasta las mismas personas, son insuficientes para colmar el vacío entonces la persona se vive en desesperación. Ante esta desesperación, y en virtud de su libertad, el hombre se ve exigido a buscar ser libre y, de este modo, busca un apoyo que sea capaz de dar posibilidades posibilitantes que superen la condición de realidad mala y así avanzar en su realización plena. Esta búsqueda de apoyo se da ante “lo que no hay”, por lo tanto, la persona quiere encontrarse con quien hace que haya para así pedir apoyo. La persona, en su versión a los otros, busca apoyo en una causa personal, en alguien libre, que puede posibilitar pero también puede, en razón de su libertad, buscar apoyo en Dios. De este modo, la persona eleva su súplica a alguien que es misterio posibilitante, refugio -como aquel

---

<sup>598</sup> *Ibidem*, p. 583.

en el que estoy y en quien puedo confiarme en súplica porque estoy en su bondad o en su donación libre- y última causa *personalis*, la cual se da en donación y gracia para la persona humana.

Ahora bien, esta tensión corresponde a la unidad del hombre y Dios en una unidad tensiva en la que “el hombre está inquieto [precisamente] porque su Yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios. La inquietud tensiva de la constitución del Yo es la forma concreta como el hombre se encuentra en su ser, que es el Yo religado a la realidad relativamente absoluta”<sup>599</sup>. El hombre es inquietud porque cobra, necesariamente, una realidad relativamente absoluta donde lo que le inquieta o la inquietud de fondo es “¿Qué va a ser de mí? y ¿qué hago yo de mí mismo?”<sup>600</sup>. La inquietud “es la expresión humana y vivida de la unidad tensiva entre el hombre y Dios”<sup>601</sup>, por lo tanto, la tensión corresponde a la unidad de Dios y el hombre en que éste está tenso en una necesaria inquietud.

#### **4.2 La unidad de Dios y el hombre: La tensión y los modos de tensidad**

La manera formal de estar en Dios sin ser Dios (no ser Dios), es un tipo de implicación interpersonal que Zubiri llama *tensión*<sup>602</sup>, de carácter metafísico, es decir, la unidad de Dios y el hombre es tensión teologal como unidad interpersonal tensiva. Es una tensión fundante de la libertad ya que la persona está viviendo y dando más en todas las cosas desde lo que estas últimas son de suyo. El distanciamiento, entre el *desde* y el *hacia* de ese “más”, es lo que define la tensión, la cual está soportada en la tensión entre las personas que están dando de sí en las cosas y Dios que está dando de sí absolutamente, esto es, dándose libremente para que las personas puedan dar más de sí en todas las cosas.

La tensión como función pre-tensora, donde el hombre es un pre-tensor respecto de Dios, se llama *tensidad*. La tensidad “es formalmente la experiencia del hombre como experiencia de Dios<sup>603</sup>” que consiste en la experiencia de la persona como donación libre, en que el hombre se

---

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 584.

<sup>600</sup> *Loc. cit.*

<sup>601</sup> *Loc. cit.*

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 547.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 575.

constituye como yo, como persona, en la unidad o tensión teológica de la donación de Dios y la experienciación de dicha donación. Aquí la experiencia del hombre se vive como experiencia de Dios que, ante la condición de realidad del mal que afecta a otros, se da en donación libre cuasicreando posibilidades posibilitantes.

Zubiri presenta tres modos como el hombre puede ser tensivamente Dios<sup>604</sup>, es decir, tres modos de la experiencia del hombre como experiencia de Dios. El primer modo consiste en el *acto tensal* que es el acto del Yo, por el cual la sustantividad se afirma como persona, es decir, el acto por el cual la realidad sustantiva se actualiza como suya; esta es una experiencia presente a toda realidad humana por ser realidad humana. El segundo modo es la *gracia* por la que el hombre, en una actitud íntima se coloca internamente en las manos de Dios, recibe la donación de Dios en forma de benevolencia. *La gracia*, experiencia del hombre como experiencia de Dios, es el modo más bello en que el hombre puede ser tensivamente Dios al momento en que la persona se dona a aquel o aquellos que padecen la condición de realidad del mal, es decir, al momento en que en la comunión, tanto del que sufre como el que se vuelve sufriente por amor, se lleva a cabo la apertura de posibilidades posibilitantes, a partir de la presencia compasiva y de las obras que buscan el bien del otro.

En este sentido, tanto quien padece la negación a causa de la condición de realidad mala como aquel que abre internamente la vía del apoyo y así se posibilita la cuasicreación de posibilidades posibilitantes viven la experiencia de la gracia. El sufriente al descubrirse en su dolor en una actitud íntima en las manos de Dios, este último se dona en su realidad personal humana en forma de benevolencia. La gracia de Dios, su donación a la persona humana que se ha vertido hacia Él en confianza y espera, hace que la persona reciba consolación y así pueda adquirir una actitud de esperanza, que sin negar la realidad negativa, es una actitud renovada. *La gracia*, como donación de benevolencia, de la realidad absolutamente absoluta se manifiesta en la realidad relativamente absoluta que se pone en su presencia a pesar de la contrariedad.

---

<sup>604</sup> *Ibidem*, pp. 576-582.

También, aquellos que sin ser los afectados por la condición de realidad del mal asumen libremente padecerlo a través de la compasión -en que se vive una comunión íntima entre el sufriente y el compasivo ya que sufren juntos- viven la experiencia de Dios de *la gracia*. Aquí *la gracia* es la experiencia que vive la persona compasiva al ser donación al otro que padece. La persona, sin ponerse conscientemente en las manos de Dios, está siendo donación en forma de benevolencia hacia otros, pero esto es posible porque primariamente Dios como realidad fundamento de toda realidad, entre ellas la realidad humana, es donación.

Ambos, tanto el sufriente como el que se compadece, se entregan, ante la condición de realidad del mal, en las manos de quien es benevolente, de quien quiere el bien y que es donación de realidad, incluso cuando todo lo demás está perdido. Aquí cabe agregar que la gracia del perdón, que es un dar-más de Dios, está fundando la libertad de la persona en medio del mal. Por la libertad, fundada en la gracia, la persona puede mantenerme abierta a la tensión de darse más libremente para que las cosas den más de sí al aumentar la tensión en las cosas, en la distancia entre lo que hasta ahora pueden dar y lo que podrían dar en esa donación. De ahí que ponerme en las manos de la benevolencia de Dios es llevar a grado último, escatológico, esa posibilidad que está dando, en todas las cosas, la donación. Es lo que plenamente se dio en Jesús<sup>605</sup>.

La unidad de Dios y el hombre, además de ser una unidad tensiva, es una estricta unidad de causalidad formalmente constituyente de lo real en tanto que real, y no es una causalidad eficiente y productora<sup>606</sup>. El hombre necesariamente en toda circunstancia, aun cuando sea un malvado, se encuentra en esta unidad de causalidad formalmente constituyente, en virtud de la benevolente libertad de Dios y así también todo hombre, incluso el maléfico y maligno, está constituido en esa benevolencia para dar más de sí, ya que esa benevolencia no se cancela porque Dios es libre en su benevolencia y tampoco se cancela en nuestra humana benevolencia vivida en el fundamento de la gracia.

---

<sup>605</sup> El tercer modo superior y único de la experiencia del hombre como experiencia de Dios en la historia es un modo propio del cristianismo y corresponde a Jesús de Nazaret. Éste modo consiste en que “el Yo es una reactualización de la suidad, pero de una suidad que no le pertenece a la realidad sustantiva de aquel que se actualiza [Jesús hombre], sino que pertenece a otro [El Verbo, Dios]”. Y en lo referente a la historia de las religiones, ésta consiste en una tensidad histórica, en una unidad tensiva, de Dios y el hombre (Cfr. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Op.cit., p. 582).

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 571.

El hombre lleva a la actualización radical de esta unidad cuando se realiza humanamente, desde la bonicia, benignidad y bondad, y contribuye a la humanización de otros que es en sí misma una co-humanización. Así, la unidad de Dios y el hombre, como estricta causalidad formalmente personal constituyente, está siendo de un modo concreto cuando el hombre está vertido en la realidad como posibilitador de posibilidades para otros hombres en un contexto en que la condición de realidad del mal está clausurando posibilidades de realización.

En esta unidad es que “el hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida [en hacerse humanamente]”<sup>607</sup>, ya que el hombre “no va a Dios por la vía de la indigencia, sino de la plenitud precisamente de ser”<sup>608</sup>. El hombre está constituido para dar de sí plenitud y, por tanto, está forzosamente buscando ser pleno, esto es, alcanzar un modo de estar más libre y que le dé sentido. El hecho de estar impelido a dar de sí plenitud es el poder en que lo tiene la realidad de la benevolencia de Dios que se manifiesta en el “más” de la realidad personal. En esta búsqueda puede acertar al cristalizarse una realidad personal plena o virtuosa pero también puede errar y cristalizar su realidad personal en hábitos que lo lleven a acotar el margen de su libertad y de este modo a una realidad personal deshumanizada.

En esta causalidad constituyente, dice Zubiri, es que el hombre hace su Yo debido a que Dios, realidad absoluta, está formalmente presente en él haciéndole ser Yo, pero sin ser Dios, pero este “no ser Dios es una manera formal de estar en Dios”<sup>609</sup>. *No ser Dios* es la manera de ser persona sin ser Dios, ya que precisamente *no ser Dios* es la condición finita del hombre en la que Dios está donando su realidad para que sea persona a diferencia de las demás sustantividades que no son hombres. Este *no ser Dios* es un momento activo y positivo de estar en Dios que lleva a “la constitución mía, de mi Yo, por Dios mismo”<sup>610</sup>, pero, sobre todo, por este *no ser Dios* y estar impelido a dar de sí plenitud -pero sin un modo absoluto de darse- el hombre se encuentra

---

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 564.

<sup>608</sup> *Loc. cit.*

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 574.

<sup>610</sup> *Loc. cit.*



irremediamente en un estado de menesterosidad, como primer momento del Yo<sup>611</sup> o de ser persona, que forma parte de él, de modo constitutivo, desde el momento en que nace y ya desde antes que nazca.

Ante la menesterosidad se hace necesario que la sustantividad humana se abra hacia el apoyo del otro: una madre abriéndose a socorrer al recién nacido. La menesterosidad<sup>612</sup> hace que el hombre se ponga corpóreamente para que el otro le dé un lugar en el mundo, para que le haga un lugar en el mundo porque lo necesita<sup>613</sup>. En la condición de menesterosidad el hombre queda en espera de que se le dé esa plenitud que está en su realidad personal donada por la realidad fundante que es Dios. El descubrimiento de estar en la realidad fundante de Dios nos deja en menesterosidad, en una insuficiencia de la realidad personal como tal, que va a Dios por la vía de la plenitud de ser y que es contrario a la soberbia que lleva al hombre a erigirse en una especie de dios.

La apertura de la realidad humana en la ayuda y comunión con aquellos que se encuentran en una realidad de dolor o de sufrimiento aspira y busca actualizar la plenitud que ya constituye a todo ser humano. Lo radical es que somos realidad en plenitud pero no estamos pudiendo serlo en las situaciones históricas, sociales e individuales en que nos estamos, ya que muchas de las veces éstas se han construido, de tal modo, que no nos dan la plenitud y, por tanto, se nos empequeñece nuestra verdadera realidad humana. Estamos impelidos a afirmar nuestra plenitud en todas las cosas, ser donación plena, de ahí que nuestro quererlo sea real, porque está apoyado en el poder de lo real que nos impele a ser en todas las cosas la plenitud que constitutivamente somos como *phylum* fundado en la realidad fundamento que es Dios.

---

<sup>611</sup> El yo como una realidad que está realizándose y constituyéndose, que nunca está terminada, es decir, siendo el mismo no soy lo mismo. La realidad personal siempre aspira a estar en la riqueza del otro que se manifiesta, en la riqueza de la realidad última que se está dando en lo que se manifiesta. La realidad última está constituyendo la realidad de aquello que se manifiesta como más, como en su poder para abrirme en la realidad absoluta (Apuntes de la clase de *Filosofía de la religión*, Mtro. Pedro Reyes, S.J., Iteso, Cursos otoño 2014).

<sup>612</sup> Otros vienen en mi ayuda a darme esquemas de habitud (esquemas de formalización), habitud de alteridad. Los otros se metieron en mi cuerpo, en mi vida para darme los esquemas de formalización, ellos están insertos en mi vida, en mi propia intimidad, en una *forma mentis* (Apuntes de la clase de *Filosofía de la religión*, Mtro. Pedro Reyes, S.J., Iteso, Cursos otoño 2014).

<sup>613</sup> Apuntes de la clase de *Filosofía de la religión*, Mtro. Pedro Reyes, S.J., Iteso, Cursos otoño 2014.

La menesterosidad con que nacemos no concluye una vez que somos capaces de valernos por nosotros mismos (por supuesto que la menesterosidad de un bebé o de un niño no es idéntica a la menesterosidad de un adulto) sino que somos menesterosos en la respectividad que nos constituye como humanidad y como tal no podemos ser indiferentes a la menesterosidad del otro que aspira en mí a la plenitud de ser. Ahora bien, en el contexto del estudio de la unidad de Dios y el hombre es importante preguntarse ¿qué es Dios respecto del hombre y del mundo?

### 4.3 La fontanalidad y la donación de Dios

Dios, dice Zubiri, es una realidad fundante<sup>614</sup>, esto es, una realidad absolutamente absoluta que está fundamentando las cosas, es decir, Dios está en las cosas, dándose en ellas como la condición de realidad en ellas que está siempre abriendo, en ellas y desde ellas, el más de personeidad que se puede vivir, pero las cosas no son Dios. Las cosas son la vía que elucida el vestigio de su donación, ya que la realidad está constituida por este estar de Dios. Así pues, Dios es fundamento en la medida en que es trascendente a las cosas pero *en* las cosas mismas, en lo real. “A la realidad le pertenece intrínseca y formalmente [el ser actividad, esto es] el dar de sí [...] La realidad es esencialmente un dar de sí”<sup>615</sup> que se traduce en la fuerza con que *el poder de lo real* de las cosas se actualiza en la aprehensión y en el carácter de *más* con que las notas que conforman a las cosas reales se presentan a la intelección.

Respecto a Dios, también Él es un dar de sí. La misma realidad en que Dios consiste es un dar de sí “y que precisamente por ser algo que da de sí la realidad en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad”<sup>616</sup>. De este modo Dios es el fondo último en el que se germina la realidad y, no sólo eso, sino el fondo último en el que está la realidad de lo real en tanto que real, esto es, es el fondo radical de todas las cosas de manera “continua, constante y constitutiva”<sup>617</sup>. La *fontanalidad* es la constitutiva presencia de Dios en las cosas a las que se está dando, pero cuando esta fontanalidad de Dios corresponde a las personas o,

---

<sup>614</sup> Zubiri aclara, que Dios no es una realidad fundamental, de serlo pendería de lo que fundamenta, Dios es una realidad fundante.

<sup>615</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios, Op. cit.*, p. 529.

<sup>616</sup> *Loc. cit.*

<sup>617</sup> *Ibidem*, p. 530.

dicho de otro modo, en el hecho de que Dios se da a las personas, el carácter fontanal es más íntimo y profundo: es *donación*. La trascendencia de Dios en las personas consiste en ser donación. La donación es el carácter constitutivo, primario y radical en que Dios, trascendido en la persona, es el refugio y posibilitador último de toda posibilidad posibilitante del hombre que lucha contra la condición de realidad del mal y que no sólo lucha sino que históricamente la ha vencido<sup>618</sup>.

Así pues, la persona humana, animal de realidades, es una forma de realidad que no sólo es “de suyo”, sino que “es suya” en tanto que suya precisamente por estar constituida en la donación de Dios, por esta razón se va auto apropiando de su propia realidad en respectividad consigo misma, con las demás personas y las cosas, las cuales le abren o le cierran posibilidades para realizarse. El hombre “actúa por ser y para ser una forma de realidad, es decir, en vistas a su propio carácter de realidad”<sup>619</sup> que constitutivamente da de sí plenitud. En este sentido la persona humana es la única sustantividad que concibe las cosas como buenas o malas y, al hacerlo, se va apropiando de las posibilidades que las cosas le ofrecen. Al ser Dios la realidad fundante de lo real, el fondo último en el que se genera y en el que está la realidad de modo continuo, constante y constitutivo, es decir, por la fontanalidad de Dios en las cosas y por la donación de Dios en el hombre jamás el mal ha podido, ni puede, ni podrá ser lo definitivo. En caso de que el hombre se aniquilara las cosas seguirán dando de sí y configurando el cosmos.

#### A. La donación de Dios como verdad real

Así pues, Dios se da en un modo de donación personal al hombre. Lo que Dios le da al hombre en donación es su *verdad real*<sup>620</sup>. La cual está fundada en el modo primario de intelección de la aprehensión de realidad, que consiste en la actualidad misma de lo real en tanto que realidad en la inteligencia y, como se dijo, sin este modo primario no podrían ser posibles los modos

---

<sup>618</sup> En el cristianismo el momento definitivo en que se ha vencido el mal es en el misterio de la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 532.

<sup>620</sup> Zubiri presenta tres dimensiones de la verdad real, esto es, tres modos como Dios se da, se dona, a la persona. La primera dimensión es como *ostensión* (una manifestación), la segunda como una *especie de seguridad o firmeza* con que lo real se actualiza y la tercera dimensión como *algo que real y efectivamente está siendo* en el hombre (Cfr. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios, Op. cit.*, p. 533)

ulteriores de intelección que son el logos y la razón. Este darse para dar plenitud a la realidad personal es la *verdad real* de la realidad de Dios. Es decir, es su modo de estar verdadeando en la intelección humana.

De este modo Dios es una especie de presencia, de seguridad y de fidelidad respecto de sí mismo y también es algo que real y efectivamente está siendo en el hombre y sin cuyo ser la persona no tendría realidad<sup>621</sup>, ya que “con esa verdad real y en esa verdad real, es con la que el hombre, con la donación de Dios, está haciendo su propia persona relativamente absoluta”<sup>622</sup>. De modo que, al mismo tiempo que es la *verdad real* de Dios, esa misma es la *verdad real* del carácter absoluto de la persona humana en el mundo, es decir, de su capacidad de ser libre en el mundo, dar más persona de sí en todas las cosas.

La donación<sup>623</sup> de Dios como verdad real es una donación experiencial<sup>624</sup> que el hombre vive como una auténtica experiencia, experiencia real o experiencia de Dios en la que éste se da como absoluto; que, como es su verdad real, es la experiencia de sí mismo en su última profundidad, en lo que lo está verdadeando (plenificando) mientras está viviendo. La experiencia de Dios, que es experiencia de lo absoluto, se tiene cuando el hombre se constituye como Yo (la experiencia de hacerse persona), cuando tiene la experiencia de estar fundado en una realidad fundante que lo constituye como relativamente absoluto. En este sentido “el hombre es una manera finita de ser Dios [...] El hombre es un modo experiencial de ser Dios”<sup>625</sup>. Pero esta auténtica experiencia tiene un carácter que pende del modo fundamental como la realidad está presente al hombre: la realidad direccionalmente en forma de *hacia*<sup>626</sup> y es también su propia realidad, la del hombre, la que está en *hacia* su propia plenitud, llevando en ella todas las cosas en su propio *hacia*, en su propio más.

---

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 533.

<sup>622</sup> *Loc. cit.*

<sup>623</sup> Donación en forma de un *hacia* y no como algo que está frente a él (*Cfr.* Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, *Op. cit.* p. 535).

<sup>624</sup> Experiencia como probación física de la realidad.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 535.

Así pues, la donación de Dios al hombre lo hace animal de realidades con un carácter de versión a la realidad. Dicha versión está constituida por la experiencia, por esta razón, la donación de Dios al hombre como verdad real es donación experiencial. En este sentido Dios es experiencia del hombre porque “está dándose al hombre en un don que se experimenta [...] es una experiencia en la que, a una, se constituye el hombre como tal, el hombre es Dios dándose libremente como fundamento intrínseco y formal de la religación en el animal de realidades”<sup>627</sup>. Dios dándose libremente es el fondo último de la personación de la persona y es lo que comprendemos como amor, por esto Dios es amor. Y precisamente porque el hombre es Dios dándose como fundamento de la religación en el animal de realidades es por lo que en definitiva Dios es el posibilitador último de toda posibilidad posibilitante ante la realidad del mal.

#### B. Tres modos de la experiencia de Dios

Ahora bien, la experiencia de Dios se da de tres modos<sup>628</sup>. El primer modo consiste en que Dios se da como absoluto experiencial, es lo absoluto de mi ser, es decir, como una forma universal de ser experiencia y que es común para todas las personas (en concreto esta forma consiste en Dios donándose como verdad real constitutiva de todo ser humano). Este modo primario a toda persona es un momento de la voluntad de verdad, que es el momento “por el cual el hombre es autor de su propio ser personal [...] buscando el apoyo o el fundamento verdadero frente al poder de lo real que está experimentando como realidad relativamente absoluta”<sup>629</sup>. Este momento de la voluntad de verdad es una intelección, un verdadear que lleva el proceso intelectual, el cual le ofrece al hombre distintas posibilidades de formas de ser realidad, las cuales son adoptadas opcionalmente por el hombre, es decir, es una voluntad constitutivamente opcional.

De este modo, la voluntad de verdad, por su carácter de poder optar, es una manera de ser libre, y esta manera de ser libre es la manera finita de ser Dios que consiste en la libertad, esto es, en comprometerse en su propia plenitud. En el carácter de ser libre está la raíz del ser relativamente absoluto del hombre. La libertad como fundamento del propio ser absoluto de cada hombre “es la

---

<sup>627</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>628</sup> *Ibidem*, pp. 536-537 y pp. 548-552.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 548.

experiencia de Dios, de una manera radical y última, es la experiencia de mi propia libertad”<sup>630</sup>, pero la libertad no es neutra, ni es mera autonomía sino que es libertad en las cosas para la plenitud personal. La libertad del hombre no consiste fundamentalmente en *libertad-de* y la *libertad-para*, ya que éstas afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad, sino que consiste en *libertad-en*, esto quiere decir que “el hombre es libre *en* la realidad en cuanto tal por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”<sup>631</sup>.

El segundo modo de la experiencia de Dios es la experiencia de la gracia. Ésta es una forma de la experiencia de Dios más propia que consiste en la presencia de Dios en todas las personas como donación, es decir, como experiencia de gracia, dando a la persona esa capacidad de ser más, de estar fundada su libertad para la experiencia de esa verdad real y la voluntad de verdad en la donación libre de Dios en ella, interpersonalmente en causalidad interpersonal. Entendida ésta no como una cualidad, sino como un momento dinámico que consiste en “la trascendencia de Dios en las personas en forma de donación constitutiva de su relativo ser absoluto, en la forma de gracia”<sup>632</sup>. La gracia, como donación de Dios en la realidad relativamente absoluta que es el hombre, esto es, como realidad limitada y menesterosa, es fuente de posibilidades posibilitantes que Dios dona al hombre para así alcanzar su plenitud constitutiva en todo momento, pero de modo especial ante la condición de realidad de la malicia, la malignidad y la maldad. En este orden y como quedó dicho ya, el tercer modo como se da la experiencia de Dios, el más íntimo, absoluto y propio del cristianismo, es la verdad real de Dios en la persona como encarnación<sup>633</sup>. Ahí, en su donación radical también Dios, cuando hombre, se encuentra irremediabilmente en menesterosidad sin dejar de ser Dios.

### C. Las dimensiones de la experiencia de Dios: Individual, social e histórica

La experiencia de Dios, donación experiencial, no sólo tiene modos de donarse sino también dimensiones de cómo dicha experiencia se dona. Éstas son la dimensión individual, social e

---

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 447.

<sup>631</sup> *Ibidem*, p. 548.

<sup>632</sup> *Ibidem*, p. 577.

<sup>633</sup> En el cristianismo, la encarnación de Dios en la persona de Jesús (encarnación que contiene todos los misterios de Cristo) ha vencido el mal en su más adversa y hasta incomprensible condición que es matar a Dios.

histórica<sup>634</sup>. En cuanto a la dimensión individual, la experiencia de Dios es multiforme, es decir, hay distintas maneras de vivir la experiencia de Dios en la *libertad de cada cual*. En la dimensión social, la experiencia diversa y diferencial de *cada cual* de Dios como último posibilitador de toda posibilidad posibilitante puede hacer eco de unos hombres hacia otros hombres convirtiéndose en experiencia social. Esta experiencia social sería precisamente la plasmación en un cuerpo social religioso, lo que llamamos una religión. La experiencia social de Dios ante la realidad del mal se presenta con un dominancia tal que dinamiza a los hombres a buscar y contribuir con Dios en la apertura de mejores condiciones para sí mismos que padecen el mal y para otros. En la realidad del mal, desde la dimensión social, Dios es el posibilitador último de posibilidades, no posibilitadas por los mismos hombres. También es el posibilitador de las que posibilitan los hombres. Dios no está separado de la experiencia de verdad real y de la voluntad de verdad. Dios está en toda posibilidad de plenitud, no sólo en las que no posibilitan los hombres.

El hombre históricamente se ha ido capacitando para combatir la condición de realidad del mal, desde el caso de los maleficios provocados por una enfermedad en que crea medicamentos hasta sacrificar la propia vida a favor del bien y yendo en contra del mal. La capacitación del hombre ha sido siempre desde estas tres dimensiones: individual, social e histórica. La historia cobra una especial relevancia porque “es lo absoluto como posibilidad humana, realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana”<sup>635</sup>, es decir, es Dios que se hace posibilidad para la realización plena del ser humano<sup>636</sup>.

Donde se tiene que la historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose a sí mismo como experiencia y hecho experiencia histórica, es decir, Dios es experiencia del hombre como la forma en que Dios se da a la humanidad. Zubiri pone como ejemplo la experiencia histórica del pueblo de Israel. Sin embargo, la experiencia histórica de Dios dándose a sí mismo no ha terminado, sino que continúa concretándose en casos tan cercanos a nosotros como es la experiencia latinoamericana de *Dios liberador*, que en un contexto de opresión y marginación surge

---

<sup>634</sup> *Ibidem*, pp. 539-542.

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 539.

<sup>636</sup> En el cristianismo, más radicalmente Dios se da plenamente a sí mismo para posibilitar él mismo en la historia a través de Jesús, pero también su Iglesia, y los hombres y mujeres de buena voluntad.

lo que conocemos como teología de la liberación. Aquí Dios, donándose al hombre, es el último posibilitador de toda posibilidad posibilitante desde una dimensión histórica en que se experimenta como liberador de todos los males, especialmente de los males sociales configurados como principios tópicos del mundo que llevan a la condición de realidad de maldad. También es la experiencia de Dios como refugio, como quien nos recibe en sus manos y en su protección, para dar una alternativa buena en la oscuridad de la maldad, desde una espiritualidad vivida en comunidad, en comunión, en iglesia.

Por consiguiente, Dios, al donarse al hombre, éste lo experimenta, pero no es que el hombre tenga experiencia de Dios, sino “que el hombre es formalmente experiencia de Dios”<sup>637</sup>, por lo tanto, la experiencia del hombre de Dios no es de un objeto (Dios no es término objetual) ni de un estado en que el hombre está (estado suyo). La experiencia de Dios, por parte del hombre, “consiste en la experiencia de estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”<sup>638</sup> como realidad donadora de toda “posibilidad última del hombre y como impelencia suprema de su ser y de su vida”<sup>639</sup> que lo lleva, desde su condición de menesterosidad, a la búsqueda de la plenitud humana para otros. El hombre es impelido por la dominancia de la realidad última, esto independientemente de que el hombre la nombre *Dios*. De esta forma, el hombre está constitutivamente en Dios que es la realidad fundante en fontalidad a las cosas y en donación al hombre y el posibilitador primario y último de toda posibilidad de realización de la persona y la historia humana.

## Conclusiones

La cuasireación de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal está medida por la dimensión histórica, social e individual. La unidad de estas tres dimensiones configura a todo ser humano como individual, social e histórico, por lo que es a partir de su ser dimensionado como el hombre lucha contra la realidad del mal y, de este modo, puede cuasirear posibilidades posibilitantes para la realización humana. La lucha contra el mal consiste en que

---

<sup>637</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>639</sup> *Loc. cit.*



cuando una realidad tiene una condición de mala, el hombre, a través de sus acciones, promueve que dicha realidad adquiera una condición de realidad buena<sup>640</sup>.

En este sentido, el mal como clausura de posibilidades para la realización del hombre consiste en un conjunto de maleficios que afectan la integridad psicorgánica de la sustantividad humana y que le impiden dar de sí la plenitud que le constituye de suyo. Estos maleficios pueden tener la característica de ser el resultado de la malicia-malignidad del mismo hombre, la cual se constituye como maldad, y esta última, como algo estructural e impersonal, repercute en la promoción de ciertos maleficios, los cuales no pertenecen necesariamente a la sustantividad humana. Frente a esta condición de realidad mala padecida en el ser humano, es cuando éste lucha contra el mal a través de la promoción de aquellos beneficios, que siendo necesarios, le han sido privados. Esta lucha se puede llevar a cabo con la acción de aquellas hábitos que promocionan una condición de bonicia y benignidad, la cual configura la bondad que no es posible sin lo personal del beneficio, de la bonicia y la benignidad. Y a la vez, la bondad contribuye en la promoción del beneficio, la bonicia y la benignidad.

Ahora bien, la *dimensión histórica* del ser humano es fundamental en la promoción de una realidad con una condición buena que se concrete en la apertura de posibilidades posibilitantes de realización humana. Pero es fundamental saber que esta condición de realidad buena no se reduce a los beneficios que brindan las cosas sino también al *mundo humano* que los hombres van construyendo y van, a la vez, entregando a los nuevos vivientes. En esto radica la causa de muchos de los crímenes del capitalismo debido a que éste es un logos encarnado que sólo tiene como fin la obtención desmedida de riqueza pero deja de lado que no sólo las cosas afirman la plenitud del ser humano sino también un *haber humano* capaz de humanizar y realizar al hombre en plenitud. Así, si las formas de estar en la realidad contienen una condición de realidad buena entonces, al ser entregadas a los nuevos vivientes, abren posibilidades posibilitantes de realización humana. Aquí

---

<sup>640</sup> Téngase presente que el mal no es privación de realidad, ni es limitación de una sustantividad en su respectividad, ni tampoco imperfección sino que el mal tiene realidad positiva que es una condición de la realidad, es decir, se trata de una actualidad en la sustantividad humana como maleficio, como malicia, como malignidad y como maldad. El bien, por su parte, no es *la realidad* ya que ésta no es ni buena ni mala sino que la realidad es algo previo al bien y al mal. El bien es una condición de la realidad y, por tanto, tiene realidad positiva que se actualiza en la sustantividad humana como beneficio, como benignidad y como bondad.

radica la importancia de hacer consciente que la entrega de modos de estar en la realidad con una condición de realidad buena contribuye a abrir posibilidades de realización, incluso aquellas que se habían cerrado o se estaban cerrando.

La dimensión histórica, como transmisión tradente, está en unidad con la *dimensión social* que consiste en la convivencia personal e impersonal, la cual necesariamente configura al ser humano. Esta convivencia está fundada en la versión constitutiva a los demás, es decir, en la versión de una apertura a otra apertura. En cuanto a la convivencia personal lo radical es el encuentro directo o la actualización de la condición de realidad del mal que padecen los otros para así, en la intelección profunda del mal, posibilitar que haya una respuesta de apertura o cuasicreación de posibilidades posibilitantes. Sin este encuentro directo y actual con el sufriente, con el que padece los maleficios provocados por la maldad en el sistema y por la voluntad mala de los hombres, es muy difícil que las personas se movilen a responder luchando contra el mal. Una lucha que consiste en promocionar los beneficios necesarios para la realización de los demás, así como la configuración de un mundo humano que promueva la bonicia y la benignidad, y, por tanto, la bondad.

Aunque la convivencia impersonal es quizás la más difícil de comprender y de hacer consciente es imperioso inteligirla, debido a que los demás en tanto que otros están, por medio de las cosas que están a mi alcance y con las que hago mi vida, presentes actualmente en mi realidad personal, y más en un mundo globalizado como el actual en que puede ser que cada prenda que traigo puesta pueda venir de lugares muy remotos geográficamente pero muy cercanos en virtud de la convivencia impersonal global. En la convivencia impersonal en una sociedad con grandes injusticias sociales hay una condición de realidad mala, de maldad. De este modo, el reto ético al que se enfrenta la humanidad -al menos aquellos que no estamos de acuerdo con esta realidad- es la transformación de esta convivencia impersonal, en que hay condición de realidad mala, en una convivencia impersonal donde haya una condición de realidad buena, de bondad (historia como capacitación). Esto significa la transformación de las estructuras sociales de la injusticia hacia la justicia.

La promoción hacia una realidad con una condición buena pende necesariamente de los individuos, por esta razón en la dimensión individual del ser humano -que consiste en que el acto en que el Yo es un “yo” a diferencia de un “tú”, es decir, el “yo” y el “tú” son la dimensión

individual del Yo absoluto- se encuentra el ejercicio de la libertad de cada ser humano y sólo esta libertad puede detener el mal, esto es, luchar contra el mal por medio del bien y así abrir posibilidades posibilitantes de realización humana. La acción libre de cada hombre, dimensionado social e históricamente, contribuye desde su diversidad diferencial a promocionar una realidad con una condición buena que se traduce en la apertura de posibilidades, esto es, de beneficios que, a la vez, contribuyen a la realización histórica, social e individual del ser humano.

Finalmente, el ser humano en sus tres dimensiones -histórica, social e individual- así como todas las cosas están constituidas en Dios. “Dios no es una realidad que está ahí además de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas mismas de un modo formal”<sup>641</sup>, es decir, “Dios es trascendente *en* las cosas, sin estar separado de ellas: es lo que Zubiri expresa diciendo que *Dios trasciende al mundo, pero el mundo es inmanente a Dios*”<sup>642</sup>. En virtud de esta fontanalidad de Dios en las cosas y de su donación al hombre es como Dios tiene un carácter de posibilitador primero y último de toda posibilidad posibilitante en la realidad -realidad que es constitutivamente dinámica-, y especialmente en aquella realidad en que, al estar condicionada por el mal, el hombre se abre libremente, desde su acción, a abrir posibilidades posibilitantes de realización humana a través de la promoción del bien con el bien mismo.

---

<sup>641</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, *Op. cit.*, p. 148 (Citado por Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993).

<sup>642</sup> Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, *Op. cit.*, p. 33.

## CONCLUSIONES GENERALES

El mundo está en llamas. ¿Deseas apagarlas? Mira a la Cruz.  
Desde el corazón brota la sangre del Redentor.  
Ella apaga las llamas del infierno.

Edith Stein

### I

A partir de este trabajo, se constata que el hombre ante la condición de realidad del mal, es decir, al presenciar y enfrentarse al maleficio padecido en los demás, puede, desde su libertad, abrir posibilidades posibilitantes desde las cosas y desde su propia persona. El hombre ante la clausura de posibilidades puede abrir posibilidades posibilitantes que se concretan en beneficios para aquellos que padecen el mal. Esta posibilidad está fundada en la apertura constitutiva de todo ser humano en virtud de su inteligencia sentiente. La cuasireación de posibilidades posibilitantes se lleva a cabo a partir de que el hombre asume una voluntad boniciosa y, de este modo, es benigno haciendo el bien a otros. En este sentido, cuando muchas personas asumen estas hábitos se promueve la bondad y, a la vez, la bondad incide en las voluntades individuales.

La respuesta de abrir posibilidades posibilitantes en situaciones en que éstas se han clausurado es la que más contribuye a la humanización y viabilidad de la especie humana. Por su parte, las respuestas de contribuir en el mal o ser indiferentes a él promueve activa o pasivamente una condición de realidad mala poniendo en riesgo y hasta impidiendo la entrega de modos de estar en la realidad, hecho que puede significar la muerte de pueblos enteros.

En cuanto a esto último que se ha escrito sobre que el mal -específicamente los maleficios provocados por la malicia, malignidad y maldad de los hombres- puede dañar irreversiblemente y hasta matar a pueblos enteros es un hecho que debe ser mostrado para evitar caer en ingenuidades y también es una realidad que debe saber todo hombre. En este sentido, mi interés de investigación ha buscado dar razón a mi esperanza en la afirmación de que el mal no es lo definitivo, que el mal no ha vencido al bien. El mal no ha sido lo definitivo y último en la historia debido primeramente a que el ser humano continúa construyendo su proceso histórico, pero más radicalmente porque el hombre sigue oponiéndose y superando el mal a través de la búsqueda de alternativas de vida que

cuasicrean un mundo humano que sea capaz de hacer viable la humanización y, por tanto, la misma viabilidad de la especie humana. Se trata de una *transmisión tradente* que, con sus respectivos momentos<sup>643</sup>, no se reduce a que el hombre perdure en la historia sino que consiste en una *entrega* de modos de estar en la realidad que promuevan la humanización del hombre. Además, como quedó dicho en la introducción, no hay mal que sea opuesto al bien, ni viceversa, esta dualización de bueno-malo es ulterior, aunque el mal siempre es condición el bien no lo es siempre. Asimismo, el bien tiene cierta prioridad o dominancia sobre el mal y también el bien como trascendental es anterior a toda condición y fundamento suyo.

La *entrega* de formas de estar en la realidad debe contener las condiciones materiales necesarias para hacer posible la vida del hombre, sin embargo, dicha entrega, aunque debe contenerlas necesariamente, no se reduce a dichas condiciones materiales. Ya que es necesario que esté constituida además por un *haber humano* -como modo de vida, de ser y actuar, mentalidad, tradición, etc.- que promueva que el hombre dé de sí la plenitud que ya lo constituye en su realidad humana. Se trata de un *haber humano* que tenga las condiciones de realizar plenamente al hombre. La crítica a la cultura moderna (cultura de la técnica) contiene en el fondo la crítica a un *haber humano* que no está dando las condiciones para que el hombre realice la plenitud que le constituye.

## II

Así pues, sería absurdo ignorar y negar que ha habido distintas situaciones en la historia en que el horror del mal ha opacado al bien, lo cual significa que la condición de mala realidad ha vencido en buena medida la condición de buena realidad. El maleficio, la malicia, la malignidad y la maldad se han sobrepuesto al beneficio, la bonicia, la benignidad y la bondad provocando destrucción de modos de estar en la realidad, a través de la violencia, el sufrimiento, el dolor, la adversidad y hasta la muerte misma de muchos seres humanos. Los maleficios provocados por la maldad -como un mal social, impersonal y estructural- han provocado la desarmonía de la sustantividad humana de muchos hombres y hasta la muerte de millones de seres humanos, alrededor del mundo. Por lo tanto, es fundamental afirmar y sostener que el mal mata. El mal ha matado y sigue matando a millones de seres humanos alrededor del mundo y con ello sus modos

---

<sup>643</sup> Cfr. *Supra*, pp. 133-141.

estar en la realidad. Además, este mal, no es ajeno a la naturaleza en la que el hombre ha incidido de manera destructiva provocando daños irreversibles o reversibles sólo después de décadas o de cientos de años. Hecho en que los más afectados son las personas pobres de los países pobres que no tienen los medios de hacer frente a las condiciones a los cambios adversos de la naturaleza.

El mal mata y, en muchas situaciones, ha vencido al bien en la respectividad de unos hombres con otros hombres, en que unos actúan en contradicción del fundamento en la bondad de lo real en tanto real perseverando en el mal a pesar de que la realidad les verdadea que se está en una vía que no les lleva a la plenitud que ya les constituye. El mal se ha apoderado de los hombres haciéndolos maliciosos y malignos y de este modo han provocado maleficios a otros hombres. En este sentido, de acuerdo al poder que tenga el maligno y/o los malignos es la magnitud del maleficio que pueden provocar. Los maliciosos y los malignos, incursos en la maldad, han causado maleficios tales que han dañado irreparablemente a muchos y hasta han matado a pueblos enteros. El hombre se ha sumado al mal al apropiarse de la maldad del mundo a través de sus actos intelectivos y volitivos, y también, desde dichos actos de mala condición de realidad, ha contribuido a que se objetive la maldad como mal estructural e impersonal.

Así pues, la condición de realidad del mal, específicamente ciertos maleficios, han matado a millones de personas a lo largo de toda la historia de la humanidad y, más adversamente, en nuestra época<sup>644</sup>. Las guerras, los desplazamientos forzados, la pobreza aunada a las sequías o desastres naturales, han contribuido a que millones de personas, entre ellos millones de niños, estén en condiciones tales que se haga inviable la entrega de un modo de estar en la realidad que posibilite la realización humana. En estos casos la *transmisión tradente* queda imposibilitada y en el peor de los casos aniquilada con la muerte de pueblos enteros.

---

<sup>644</sup> “Se estima que unos 70 millones de personas han muerto por hambruna durante el siglo XX, una cifra superior a la de los siglos anteriores (S. Devereux, *Famine in the Twentieth Century*, IDS Working Paper, nº 105, 2000, Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton (G.B.). Citado en Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo, disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/122>, consultado 10 de junio de 2015).

Las magnitudes que ha tenido y que tiene la condición de realidad del mal exigen ineludiblemente y, sin lugar a dudas, su tratamiento desde una perspectiva filosófica. Las consecuencias del mal son tales que han impedido, impiden y pueden seguir impidiendo la *transmisión tradente* de modos de estar en la realidad. El hombre, desde una capacidad de libertad menor, puede impedir que las cosas den de sí y, también, que la realidad humana misma, dé de sí, es decir, que haga actual la plenitud que ya le constituye constitutivamente. La viabilidad y la humanización del hombre se pone en juego ante el modo de habérselas con la condición de realidad mala y buena. En el hecho de la cuasireación de posibilidades posibilitantes está el modo en que el hombre construye su mundo humano que a la vez contribuye a la realización humana.

La condición de mala realidad modifica los modos de estar en la realidad y exige una respuesta. La respuesta extraordinaria ha sido la que asumen aquellos hombres, que haciendo uso de su libertad, abren posibilidades posibilitantes para la realización humana de aquellos que padecen el maleficio. La condición de mala realidad al modificar los modos de estar en la realidad también modifica el proceso de la historia. Por esta razón puede haber momentos bajos de la historia en que la condición de realidad del mal se hace más patente que en otros momentos, el ejemplo por antonomasia es la segunda guerra mundial, principalmente para Europa, pero hoy lo es para países de América Latina, de Asia y de África.

La forma en que se ha configurado el “orden” mundial, principalmente en el ámbito económico y político en que unos pocos, a comparación del total de la población mundial, toman las decisiones sobre el curso de los procesos económicos y políticos es un punto importante para tomar en cuenta desde la perspectiva de la condición de realidad del mal. Estos procesos por lo general afectan, para mal, a la mayoría de las sociedades, principalmente en el sur del planeta, con sus respectivas excepciones. En la política y la economía se juega con malicia, la cual produce malignos pero lo más adverso, en virtud de la magnitud del daño, tiene que ver con la maldad. La maldad -como mal impersonal o como principios tópicos del mundo- es asumida por aquellos que, desde la disposición del poder económico, político y cultural, deciden qué se ha de hacer, y en la mayoría de las veces con la oposición de millones de afectados (las reformas estructurales en México en lo que va de este sexenio, sólo por nombrar un ejemplo etc.). El malicioso y el maligno están en muchas de las realidades humanas y están provocando maleficios pero no todos los malignos tienen igual poder de hacer el mal. Aquellos que conforman las élites políticas,

económicas y culturales son quienes tienen mayor poder de hacer el mal en virtud del poder de incidencia de sus acciones en el conjunto de la organización social.

La maldad<sup>645</sup>, a través de los maleficios que provoca en las personas, puede hacer a los hombres malignos cuando, quienes padecen los maleficios provocados por ella, responden con una volición maliciosa y maligna, ya que se les ha reducido de tal manera el área y el nivel de su libertad que, aunque no es algo necesario, difícilmente pueden configurar una figura personal con el suficiente grado de libertad como para renunciar al mal<sup>646</sup>. Para ejemplificar este caso hágase presente a aquellos que, al serles clausuradas las posibilidades de realización humana, optan por la malicia, malignidad y la maldad. También está el caso de aquellos que, sin tener clausuradas sus posibilidades posibilitantes, son malignos pero lo son por y en circunstancias distintas que también tienen que ver con el modo de estar en la realidad que les ha sido entregado y también con la libertad de cada cual.

Esta reflexión pareciera un tanto oscura en el sentido de que el mal -que desde la perspectiva zubiriana tiene la gran riqueza de no ser reducirlo a un tratamiento lógico y definirlo como negatividad o imperfección sino que el mal tiene una realidad positiva que es una condición de realidad- “hace de las suyas” al provocar daño y muerte. Sin embargo, esto no niega el hecho de que en el mundo hay más actos de buena volición que de mala volición si así no fuera simplemente el mundo humano se hubiese ya autoaniquilado. En cuanto a esto, el mal es respecto al hombre, por lo tanto, aun cuando la humanidad se autoaniquilara, por una guerra o por la destrucción del medio ambiente, etc. el cosmos seguirá, como lo ha venido haciendo, su curso, ya que la realidad es dinámica, es decir, es un constante y constitutivo dar de sí.

Así pues, en el mundo no sólo hay maliciosos y malignos sino que también hay boniciosos y benignos, pero para evitar caer en un reduccionismo téngase siempre presente que los maliciosos no son pura malicia ni los malignos pura malignidad sino que éstas son una mala condición de la

---

<sup>645</sup> También, cierto tipo de educación puede estar, en determinados casos, asumiendo la maldad que se instaura como hábitos en la acción humana. Por ejemplo, educar meramente para la competencia, la acumulación de bienes, en que el objetivo es el ascenso en lugar de la colaboración, el servicio a otros y el compartir, etc.

<sup>646</sup> *Cfr. Supra*, La capacidad de libertad y su figura concreta, p. 119.



volición y ninguna persona puede ser reducida a ello. En este sentido, en el mundo hay más bonicia, benignidad y bondad, esto es, más boniciosos, benignos y bondadosos en virtud de lo cual el mundo humano se hace posible. Es desde la voluntad buena y libre en que el hombre se opone al mal y orienta su acción hacia la configuración de una realidad humana de buena volición, en que la moral, la religión y la ética desempeñan un papel importante en cuanto a que posibilitan que el hombre ahonde en el modo de ser humano.

### III

La libertad, como carácter modal del acto intelectual-volitivo, juega un papel fundamental ante la condición de realidad del mal. Ahí se pudo ver que el hombre, como una esencia metafísica abierta, no tiene un solo modo de habérselas con la condición de realidad del mal sino que hay un abanico de modos de habérselas con esta condición de realidad. Esto sólo es posible porque el hombre es ontológicamente una realidad libre en que su modo de responder no es a través de estímulos signitivos o meros estímulos, como es el caso de los animales sino que el hombre responde a través de estímulos reales. Habitudo que sólo es posible en virtud de su inteligencia sentiente ya que el hombre es un animal de realidades que se las ve con las cosas reales a través de estímulos reales, esto es, como realidades estimulantes.

En este sentido, tengamos presente, antes que nada, que el sentir es impresión y la impresión es una, una unidad. Respecto a esto, el *prius* impone la unidad ya que la impresión nunca se detiene, es decir, es el continuo del tiempo. La inteligencia sentiente es el sentir mismo que es continuo y unitario. Así pues, el *prius* es esa unidad del sentir como impresión que le es propia. Los modos de impresión de realidad, se pueden dar de distinta manera uno es *ante mí*, en *presencia eidética*, en que actúa preponderantemente el sentido de la *visión*, es el modo de intelección como videncia. El segundo modo del sentir intelectual es la *noticia*, el sentido que predomina es la *audición*, que se modaliza en el modo de intelección sentiente de *auscultación*. El tercer modo de sentir intelectual es la *fruición*, con su sentido del *gusto*, inteligido sentientemente como *aprehensión fruitiva*. El cuarto sentir intelectual es el *rastro*, con su sentido del *olfato*, que corresponde a la intelección sentiente del *rastreo*. La *nuda realidad* es el quinto sentir intelectual con el sentido del *tacto* y este sentir es inteligido sentientemente como *tanteo*.

Hay un sexto sentir intelectual que determina los demás modos específicos del sentir que es el *hacia*, con el sentido de *kinestesia*, inteligido sentientemente como *tensión dinámica*. El séptimo es el sentir intelectual de la *temperie*, con el sentido *calor y/o frío*, inteligido sentientemente como *atemperamiento*. El octavo modo de presentación de la realidad es el modo de *afección*, con su sentido de *dolor y/o placer*, con su modo de intelección sentiente de *afeccionamiento*. El noveno sentir intelectual es un modo de *posición*, con su sentido de *sensibilidad laberíntica*, con su modo de presentación de la *realidad de orientación*. El décimo sentir intelectual es la *intimidación*, con su sentido de la *cenestesia*, que es inteligido sentientemente como *intimación*.

Es importante tener siempre presente que estos modos de impresión de realidad o de sentir intelectual están en unidad con la intelección sentiente y que están dándose diversos modos de sentir intelectual y de intelección sentiente en un mismo momento, es decir, hay un recubrimiento de unos modos de sentir con otros. De estos modos el que más resalta en virtud del tema que aquí tratamos es el sentir intelectual de *fruición* que es inteligido sentientemente como *aprehensión frutiva*, ya que es el sentir intelectual de *gusto o disgusto* al estar en la realidad con una condición de realidad mala, pero también este sentir intelectual de *gusto o disgusto* está recubierto por el modo de sentir de la *afección* inteligido como *afeccionamiento* en que se vive el *dolor* o el *placer*. Cuando el hombre está en la realidad con una condición de realidad de mal hay una impresión de realidad y así también una intelección sentiente. En este sentido hay un recubrimiento de sentires intelectivos y de intelecciones sentientes que llevan a una respuesta. Esta respuesta puede ser ya sea de contribución a la condición de realidad mala, ya sea de indiferencia ante esa realidad y también puede darse una respuesta de rechazo al mal y por tanto de orientarse hacia aquello que se opone a dicho mal, es decir, se trata de aquella habitud de responder apropiándose de aquella posibilidad real, en virtud de la volición tendente, que lleva a la cuasireación de posibilidades posibilitantes en donde había clausura de posibilidades posibilitantes reales para otros. En este último caso, los modos anteriores de impresión de realidad quedan en recubrimiento con el modo de impresión de realidad de *intimidación*, con su sentido de la *cenestesia*, que es inteligido sentientemente como *intimación*, aquí se da lo que llamamos comúnmente comprensión y sensibilidad profunda ante la realidad de padecimiento que otros, que son mis próximos, están padeciendo y ante lo cual mi propia realidad personal me exige responder.

En cuanto a estos tres modos se tiene que en lo referente a sumarse a contribuir en la condición de realidad del mal el hombre se apropia de aquellas posibilidades reales que promocionan la presencia de la condición de realidad del mal en el mundo. En este sentido la persona se deja apoderar por la condición de realidad de malicia y, de este modo, comete maleficios a otra persona o a otras personas y, en el caso más perverso, incita a otros a ser malignos. La malicia y la malignidad son una condición en que la persona humana se coloca ella misma por su propio acto volitivo y al hacerlo no sólo provoca la desintegración o desarmonía plenaria del carácter psicorgánico de otra(s) sustantividad(es) humana(s) sino que también contribuye ella misma a la alteración de la integridad plenaria de su propia volición y, por tanto, de la integridad plenaria de su sustantividad. El malicioso y maligno a la vez que hace el mal a otros también está haciéndose el mal a sí mismo porque ha permitido que el poder del mal se apodere de su sustantividad provocando una desarmonía psico-orgánica. En este caso se está en la vía del error en que el fundamento de lo real, de mi realidad, es el aparecer. Pero no hay que olvidar que el malicioso y maligno, en realidad, no quiere el mal por el mal sino que al querer aquello que considera su bien obtura otros bienes e instaura el mal.

La malicia y la malignidad se van incorporando a la dimensión intelectual, sentimental y volitiva de la persona hasta convertirse en un modo de estar en la realidad, es decir, se incrustan como hábitos entendidos éstos como vicios, por lo tanto, vive lo malicioso y maligno de su sustantividad como parte de su vida. En este caso puede suceder que la persona se encuentre sin realizar el acto consciente de descubrirse en ello, en el mal, o como se dice comúnmente sin tener “conciencia” de ello; otra vía en este mismo sentido es que aunque se ha dado cuenta de ello, sin embargo, lleva a cabo la justificación de su malignidad, cayendo, por tanto, en un autoengaño, por lo que se requiere la marcha de la razón y una exploración de la interioridad para comenzar un proceso de transformación y de pasar de un modo de ser sido al modo ser querido como ámbito del dominio de sí mismo para ser sí mismo y así acrecentar la capacidad de libertad. Esto es lo que permite constituir la libertad de actos, esto es, constituir más plenamente el nivel y el grado de libertad. Sin embargo, no ha existido, ni existe, ni existirá un hombre que sea puramente malicioso y maligno, ya que la malicia y la malignidad son una condición de realidad, un modo en que se encuentra la persona, ni tan siquiera es una nota, mucho menos una sustantividad. Tiene que existir una sustantividad que en sí misma no es ni buena ni mala para desde ella poder hablar del mal, más precisamente de la condición de realidad del mal.

Por su parte, la maldad, como una forma social e histórica de promoción del mal, tiene la característica que si bien sus efectos pueden verse en la sociedad de una manera muy concreta: pobreza, injusticia, etc., sin embargo, la maldad, por su mismo carácter de impersonal, es difícil de identificar, por lo que, en la mayoría de los casos se requiere de un ejercicio de la razón. En este sentido, los hombres, como seres individuales en convivencia social, esto es, en un cuerpo social, pueden encontrarse en la maldad sin darse cuenta de ello, es decir, sin hacer conciencia de ello. La realidad social en una condición de mala realidad, en su carácter constitutivo de impersonal, tiene una incidencia en las voluntades individuales las cuales asumen el sistema o parte del sistema de dichos principios tópicos convirtiéndose en voluntades con una condición maligna. Pero lo más adverso es que la maldad se asume, como diría Weil<sup>647</sup>, sin sentir que se está en el mal sino hasta como una necesidad e incluso como un deber. Esta situación de mal es expresada por Hannah Arendt como *banalidad del mal*<sup>648</sup>; y es también en esta condición de maldad donde Todorov<sup>649</sup> ve con claridad que las personas que colaboraban en los campos de concentración no eran *ni bestias ni monstruos* sino gente común. Se trataba de personas que habían hecho suyos pensamientos y voliciones objetivados como principios tópicos del mundo que funcionaban como algo que estaba ahí de manera naturalizada y no en tanto que entendidos y queridos sino como algo sutilmente incrustado en las hábitos individuales que llevaba a cometer maleficios pero desde una especie de inconsciencia, es decir, sin llevar a cabo actos conscientes de ello o sin el ejercicio de la razón sino quedándose en la logificación. En síntesis, no existe el malicioso y el maligno en sí, o la maldad en sí, sino que son acciones por las que se opta, las cuales son determinadas por ciertas condiciones de la realidad y no por la fuerza de la verdad real que está verdadeando en la persona.. La elección forma parte de los actos libres de la voluntad concreta de hombres y mujeres que desde su dimensión individual, social e histórica están siendo autores y actores de su historia como género humano.

La actitud de ser indiferente ante la realidad del mal es la más difícil de describir. El significado de ser indiferente es que la persona no se encuentra determinada de por sí a algo más que otra cosa, mi afecto se distancia de querer más A o B, es como si la persona ante la condición

---

<sup>647</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, *Op. cit.* pp. 111-118.

<sup>648</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2004.

<sup>649</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *Op. cit.*

de realidad del mal se mantuviera “sin tomar posición” respecto el mal o hacia el bien. Pero esto último es inexacto e impreciso porque el hombre siempre está optando por determinadas posibilidades reales, simplemente no puedo no optar, por lo tanto, en esa indiferencia está ya optando por algo ineludiblemente, esto es, está deponiendo su voluntad en determinada realidad, ya que al no querer A más que B ni B más que A está queriendo precisamente no querer más a ninguna de las dos sino está queriendo estar indeterminado ante A y B. Sin embargo, una radical indiferencia en la realidad personal, que se constituye como más libre, se da porque antes de la indiferencia -dicha realidad personal- ya había estado deponiendo su querer en A o B. Ahora bien, ¿qué se está diciendo cuando decimos que alguien es indiferente ante la realidad del mal? Lo que se quiere decir es que “hay una actitud que consiste en decir: yo tengo que vivir y quiero vivir. Y lo demás, sea lo que fuere, me es indiferente”<sup>650</sup>. Así pues, lo que se llama indiferencia ante la realidad del mal puede entenderse de tres modos distintos:

1.- Se puede decir que alguien es indiferente ante la realidad del mal porque previamente ya optó por la condición de realidad del mal, es decir, la persona ya se encuentra instalada en una habitud de malicia, malignidad o maldad, por lo que, desde ese estado, sólo permite que el poder del mal se apodere de la realidad. Es decir, la persona es indiferente en este caso porque su voluntad en mala condición facilita dicha indiferencia ya que se está en la condición de realidad del mal como una habitud, como un vicio, por lo que no hay un cuestionamiento sobre dicho mal sino que se permite siendo indiferente, esto es, se tiene que vivir, se quiere vivir y *lo demás, sea lo que fuere, me es indiferente*. Pero, también puede ser que la maldad esté “naturalizada”, que los principios tópicos del mal sean asumidos en la cotidianidad de la vida como algo “normal” por lo que no hay más que hacer: “los males, los maleficios, provocados por la pobreza son parte de la sociedad para que unos tengan otros no deben tener”, “siempre ha habido pobres no hay más que hacer”, “en la guerra para que unos vivan otros han de morir”, etc. Está claro que este tipo de “indiferencia” es estar contribuyendo en la condición de realidad del mal ya sea consciente o inconscientemente. En síntesis, se trata de una indiferencia estando en la condición de realidad del mal pero para estarlo previamente se fue optando por ello.

---

<sup>650</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios, Op. cit.*, p. 126.

2.- Por otro lado, el ser indiferente ante la realidad del mal puede darse no necesariamente porque ya se haya optado por el mal sino porque aunque la volición de la persona no se encuentre en una condición de mala, sin embargo, por determinadas circunstancias, las cuales pueden ser muy diversas, como poca capacidad volitiva, miedo, desinterés, insensibilidad, impotencia, o una determinada mentalidad que justifica la actitud de mantenerse al margen de la situación, etc. Así, la indiferencia lleva a la persona a estar privada de la libertad necesaria para ir en contra del mal. Esta habitud desde sí misma y por sí misma no contribuye activamente a la promoción del mal, sin embargo, sí se está contribuyendo de un modo un tanto pasivo.

La indiferencia ante la condición de realidad del mal es una *apatía* en la persona. La *apatía*<sup>651</sup>, es un momento del acto de volición que consiste en que en cada persona hay una capacidad distinta de movilizarse a querer, es decir, hay hombres apáticos que no se mueven a una situación de querer. Esta *apatía* a no movilizarse en contra del mal o -en otras palabras- a no movilizarse hacia la promoción de posibilidades posibilitantes que conduzcan a la integridad plenaria de la sustantividad humana se puede entender desde dos perspectivas una de ellas es de acuerdo a la personalidad que ha ido configurando determinada persona a lo largo de su vida, es decir, la *apatía* está inscripta en la biografía como parte de la personalidad en la que hay una falta de sensibilidad hacia su propia realidad personal y hacia otras realidades.

3. La otra perspectiva tiene que ver con la posición social en la que la persona le ha tocado vivir. Una posición social de privilegio en que el mal -el maleficio- no es una condición de realidad que afecte la integridad de la sustantividad de la persona, es decir, la condición de realidad del mal no aparece en el horizonte de impresión de realidad de la persona misma y esto puede llevar a una insensibilidad hacia el mal -el maleficio- que otros padecen. Sin embargo, el hombre, como esencia abierta, no está impedido, por su posición social de privilegio, a modificar su modo de estar en la realidad y así abrirse hacia la posibilidad de posibilidades posibilitantes para aquellos de su especie que le han sido clausuradas. Otra posición social es aquella en la que se hallan millones de personas alrededor del mundo que no es favorable para la realización plenaria su realidad humana,

---

<sup>651</sup> Cfr. *supra*, La unidad tendencial de la volición y su proceso, p. 97.

esto es, la persona se encuentra en una situación social, cuyas condiciones de vida le privan de ocuparse más extensamente de lo que acontece más allá de su mundo inmediato. En ese caso, la persona se ocupa de resolver necesidades inmediatas que le faciliten vivir. Estas personas están ya padeciendo en carne propia la maldad que se concreta en maleficios para su propia vida o son los más propensos y vulnerables a padecerlos. Pero incluso en esta situación la posibilidad de tomar una posición consciente y activa contra la condición de realidad del mal que ellos mismos están padeciendo no está descartada porque el hombre es una realidad constitutivamente abierta hacia la recreación de su realidad. Lo más adverso es cuando la privación de aquellas cosas que pueden posibilitar posibilidades es tal que lleva a la muerte, es el caso de los millones de personas que han muerto en las últimas décadas, a causa del hambre y las enfermedades que está desencadenada. Incluso cuando recorrieron decenas de kilómetros para conseguir alimentos sin finalmente lograrlo. También está en estos casos la ausencia de otras personas como fuente de posibilidades posibilitantes.

La indiferencia en cualquier posición social puede romperse cuando, desde la libertad, de cada persona se toma conciencia profunda de la condición de realidad del mal en el mundo, sin olvidar que para ello se requieren las condiciones materiales mínimas que brinden los beneficios necesarios para que la sustantividad humana de cada persona tenga la suficiente armonía psicoorgánica para vivir y actuar. Esto, puede ser a través de procesos de profundización de la propia realidad personal y de la realidad social. La educación como proceso formativo se presenta como una vía privilegiada para desenmascarar la condición de realidad del mal tanto personal como social o estructural.

De este modo se comprende cómo es que una persona puede optar por el mal, esto es, por la condición de realidad personal y social mala, también se comprende que una persona pueda mantenerse indiferente, apática ante la realidad del mal. Pero, además de estas dos hábitos hay una más que consiste en no optar por la condición de realidad del mal sino que, por el contrario, se opta por acciones en la línea de una condición de realidad de bondad, benignidad y bondad, que sería estar en un estado de bien personal y social. Teniendo en cuenta que la condición de bondad es más que una condición porque implica el verdaderar de la verdad real de la persona abierta a su plenificación.

Esta tercera actitud ante la condición de realidad del mal, que consiste en la lucha contra la promoción del mal en el mundo, significa más radicalmente la cuasacreación de posibilidades posibilitantes para aquellos que han padecido o padecen la condición de realidad del mal en su propia sustantividad humana. En este caso se pueden distinguir dos contextos: por un lado aquél en que predomina la condición de realidad del mal y, por otro lado, aquel en que la predominancia de la realidad del mal no es lo que lo define, esto es, se trata de un contexto en que la benignidad y la bondad son lo que más se puede percibir.

En cuanto a este segundo contexto en que no predomina la condición de realidad del mal el hecho de ser bonicioso y benigno es, por supuesto, no contribuir al mal y es también estar promocionando la bondad en el mundo a través de la instauración de la bonicia y la benignidad en la propia realidad personal. En este caso puede haber una desaprobación explícita por el mal social o la maldad imperante en el mundo. Se trata de la persona buena que no quiere la malicia, malignidad y maldad, y que desde su contexto relativamente bueno colabora siendo bueno, pero aún no se ha cruzado radicalmente la frontera y actuar directamente en la cuasi-creación de posibilidades posibilitantes en aquellos que les han sido clausuradas, sin embargo, puede ya estarlo haciéndolo a través de otros con los que entabla una convivencia personal.

El riesgo latente radica en el autoengaño de particulares y colectivos de sentir que son benignos, “buenos”, fundamentándose en la ley o cualquier instancia que ha sido elevada a nivel de valor universal, lo cual en lugar de contribuir a la liberación y plenitud del ser humano contribuye a la opresión y destrucción de muchos seres humanos. El peligro mayor es cuando estos particulares o colectivos están en una posición de poder dentro de la estructura social ya que cuentan con las posibilidades de instaurar la maldad de un modo estructural ocasionando la clausura de posibilidades y hasta la muerte a un nivel macro. Esto se ha dado en los sistemas totalitarios o en cualquier sistema en que se absolutiza la obediencia, hecho que, en la mayoría de los casos, atenta contra la integridad de la persona y de acuerdo a la posición dentro de dicho sistema será el modo de contribución, por ejemplo, el militar se encontrará en situación distinta a un burocrático, etc.

El otro contexto es aquél, como se dijo, en que predomina la condición de realidad del mal de una manera patente. Un ejemplo por antonomasia es (por no irnos a algunos casos que ahora



mismo estamos viviendo) es el nazismo en que miles de personas, en su mayoría judíos, fueron arrestados por los nazis y conducidos a los campos de concentración y aniquilación. En ese contexto de predominio de la maldad hubo personas que se sobrepusieron a situaciones adversas ayudando y hasta dando su propia vida por conservar la de otros, es el caso de Maximiliano Kolbe, de Etty Hillesum, etc. En este caso la opción por no dejarse apoderar por el mal, en que el disgusto, el dolor se recubren en un sentir intelectual de intimidad es oponerse al mal y es a la vez estar ya optando por el bien.

Es decir, no sólo se renuncia a hacer el mal, esto es, a adquirir una voluntad de malicioso y maligno, así como a estar en la maldad sino que más radicalmente la persona se ubica en un modo de estar en la realidad que busca alternativas que construyen una convivencia personal y social que conduzca a la realización del cuerpo social. Esto se lleva a cabo optando por aquellas posibilidades reales que generan o llevan a la cuasi-creación de posibilidades posibilitantes, es decir, la persona no se deja vencer por el mal sino que antes de ello vence al mal con el bien. Es decir, en situaciones profundamente maléficas, en que la condición inhumana es propicia para bestializar, la persona puede, a pesar de todo, generar posibilidades de bien por las que algunas personas deciden optar. La opción por el bien nunca está totalmente clausurada. Ahora bien, ¿cómo es que el ser humano, la persona humana, puede ser cuasi-creadora de posibilidades posibilitantes en la condición de realidad del mal?

#### IV

En la unidad de las tres dimensiones -histórica, social e individual- del ser humano es donde se inscribe la cuasacreación de posibilidades posibilitantes como algo constitutivo del animal de realidades, ya que, el hombre continuamente está optando en sus acciones por posibilidades reales y, entonces, para poder optar necesita abrir, cuasicrear, posibilidades posibilitantes. Ahora bien, es también en la unidad constitutiva de las dimensiones del ser humano donde el hombre puede ser cuasicreador de posibilidades posibilitantes ante la condición de realidad del mal.

En la dimensión histórica, la especie refluye sobre el individuo capacitándolo y esto es lo que constituye la dimensión etérea del Yo, por la que el ser del hombre -el Yo- es etéreo. Todo hombre nace en la dimensión histórica, lo cual significa que nace *en una transmisión tradente* de formas de estar en la realidad como principio de posibilidades. En este sentido, cuando el hombre

se encuentra en una realidad con una condición mala trata de construir un mundo con una condición de realidad lo necesariamente buena como para que sus descendientes puedan optar por un principio suficiente de posibilidades que los realicen humanamente.

La historia como proceso de cuasireacción de posibilidades ha tenido sus crestas y sus valles, es decir, momentos de estabilidad y momentos de inestabilidad. En este caso el carácter prospectivo de la especie humana, que le permite *ir-hacia* desde un *venir-de*, ha constituido el momento por el cual el hombre busca alternativas de vida en su *ir-hacia* para establecer una condición de realidad buena, debido a que su *venir-de* tenía una condición de realidad mala que se presentaba como un conjunto de maleficios que clausuraban posibilidades.

En el carácter prospectivo de la especie humana, ésta juega su continuidad porque si construye un modo de estar en la realidad con una condición mala, esto puede significar su fin pero, si a pesar de que un momento histórico tenga una condición de realidad mala, el hombre se esfuerza y abre posibilidades que conduzcan a un conjunto de beneficios que contribuyan a su humanización, esto significa la viabilidad de la especie y la continuación de su proceso histórico. Se trata de una viabilidad en virtud de la entrega de formas de estar en la realidad, que si bien necesita contener las condiciones materiales -cosas como principios de posibilidades- que promuevan un conjunto necesario de beneficios, también requiere ser una entrega que contenga el *mundo humano* necesario para que la persona viva con un sentido de vida, es decir, que pueda ser sí misma y para sí misma en la vivencia del amor fuente en su estar en la realidad.

Actualmente, en muchas sociedades sus miembros pueden acceder a todo tipo de beneficios mucho más allá de los que cubren sus necesidades reales. Aquí las cosas a las que ellos acceden les posibilitan un modo de vida que los rescatan de las preocupaciones comunes de la mayoría de los habitantes de otras sociedades de los países pobres, sin embargo, un amplio margen de estas personas de las sociedades del primer mundo viven una existencia que no termina de ser plena, viven severas crisis existenciales que ni la técnica ni el acceso a las cosas y recursos ha logrado colmar. La persona no está siendo más y profundamente sí misma en fruición, ni acaba de haber un grado de libertad suficiente: un apoderamiento de sí misma, una autoposesión de sí misma. Por lo tanto, la entrega debe contener necesariamente las condiciones materiales que promueven una condición de realidad buena, de beneficios, sin embargo, dicha entrega no se reduce a ella sino que

es necesario que el hombre construya un haber humano, un mundo humano, lo suficientemente capacitado para que capacite a los nuevos seres humanos, para que así puedan vivir una realidad humana en plenitud, es decir, una realidad humana apoderada de sí misma en amor fuente.

El modelo de vida que promueve el capitalismo y el neoliberalismo ofrece un modo de vida sólo y a partir de las posibilidades que las cosas pueden dar. Esto como se constata es un triunfo para unos pocos y la desgracia para la mayoría, principalmente en los países pobres. Este modo de estar en la realidad que promueve el capitalismo no humaniza ni a unos ni a otros, ni a los beneficiados del sistema que acceden a todo ni a los desfavorecidos del mismo que quedan fuera de la jugada y condenados a la miseria. Ante este modo de estar en la realidad con una condición de realidad mala -en el sentido de los maleficios provocados por la lógica instrumental del neoliberalismo a muchos seres humanos- la cuasicreación de posibilidades posibilitantes ha surgido en distintos ámbitos sociales donde se está buscando construir alternativas económicas, políticas y culturales que promuevan una condición de realidad buena, en contraposición a la condición de realidad mala que ha promovido el sistema económico capitalista. Por ejemplo, ante un modo de estar individualista se abre un modo de estar desde el sentido de comunidad sin caer en el colectivismo, ante un modo de vida que enfatiza atesorar o acumular surge el modelo de vida compartida, ante la disposición destructiva de la naturaleza surge la relación de cuidado a la naturaleza, etc.

La unidad de los momentos de la trasmisión tradente -momento constitutivo, continuante y progrediente- figura como el origen de la apertura de posibilidades posibilitantes en una realidad en que la condición del mal se impone. En el momento continuante es donde la especie humana conserva aquellos desarrollos que le posibilitan la vida y deja -si lo quiere- aquellos que se la imposibilitan. En el momento progrediente, el hombre lleva a cabo la invención a partir de lo que le es entregado. La progredientidad es la esperanza en una realidad de males como la que se vive hoy, ya que es desde la que se pueden inventar nuevos caminos de humanización desde las posibilidades que ofrecen las cosas y las personas.

La historia es un proceso de capacitación en que se producen capacidades operativas y constitutivas. Es una capacitación que se ha adquirido a partir de la intelección como razón. En la razón hay una marcha siempre abierta para saber lo que las cosas son en la realidad. La

capacitación en la ciencia y la técnica ha avanzado de manera extraordinaria en los últimos siglos, pero la capacitación no debe reducirse a la que se desprende del avance de la ciencia y la técnica sino que se requiere también capacitar al hombre en su mismo modo de ser humano. Las capacidades adquiridas por la ciencia y la técnica son medios para llevar a cabo aquellos fines que realmente realizan al ser humano, es decir, aquello que ayuda a afirmar la plenitud que ya constituye a todo hombre.

Las capacidades que ofrecen la ciencia y la técnica no deben confundirse con fines en sí mismos, ya que al ponerlas como fines se lleva a cabo la explotación del ser humano. Por ejemplo, los millones de obreros en el mundo que trabajan en condiciones infrahumanas son parte de una mentalidad que utiliza las capacidades adquiridas a través de la técnica -una mentalidad que utiliza las posibilidades que ofrece ésta- como fines en sí mismos: la producción por la producción que es lo mismo que decir el capital o dinero por el capital o el dinero mismo, aquí se ha olvidado que las capacidades técnicas deben ser medios para servir a la humanización y no a la deshumanización tanto de explotados como de explotadores.

A partir de esto, se concluye que la capacitación técnica y científica deber ir a la par de la capacitación moral, ética, cultural, religiosa, etc. En nuestra época el proceso de capacitación -la historia- se ha reducido en gran medida a una *capacitación técnica y científica* pero ha dejado un tanto olvidada la *capacitación humana*: ética, moral, cultural, religiosa, etc., lo cual implicaría que las primeras no serían propiamente capacitaciones cuando cortan el referente personal. La capacitación con un énfasis en la técnica, que está en unidad con la economía capitalista, ha traído una condición de realidad mala (maleficios y maldad, que no son ajenos a la malicia y malignidad). Esta condición de realidad mala ha clausurado las posibilidades a muchos hombres y mujeres.

Ante esta realidad de mala condición, la cuasireación de posibilidades se lleva a cabo desde la reivindicación de la humanidad del hombre, reivindicación que se opone a la cosificación del hombre. El animal de realidades se descubre como aquel que no sólo es un *homo sapiens*, *homo faber* y *homo economicus* sino que es a la vez un *homo demens* (delirante) *homo ludens*, *homo consumans* (dilapidado) y, por supuesto, también *homo ethicus*. La capacitación multidimensional del hombre que implica su más profunda humanización es una vía para abrir posibilidades

posibilitantes ante la condición de realidad del mal. Posibilidades que abren cuando las cosas como las personas que se acercan y posibilidades que se cierran cuando las cosas y las personas se alejan.

## V

En la dimensión social, la especie refluye sobre el individuo proporcionándole un cuerpo en alteridad y esto es lo que funda la base del Yo comunal. Todo hombre nace en la dimensión social, que significa que nace en *versión constitutiva*. Los otros, incluso desde antes del nacimiento del nuevo viviente, ya están vertidos a él y él está también vertido constitutivamente a los otros para poder ser y hacerse humano. El hombre al estar antepuesto y sobrepuesto a sí mismo está co-situado respecto de sí mismo y co-situado respecto de los demás. Esta co-situación crea la convivencia que hace posible que los hombres establezcan lazos entre ellos tanto personales como impersonales. La versión constitutiva que produce, digamos naturalmente, la convivencia es lo que funda la habitud del hombre de enfrentarse al mal desde la apertura de posibilidades posibilitantes tanto para sí mismo como para aquellos que les han sido clausuradas las posibilidades de realización (también en virtud de esta versión puede darse tanto su colaboración en la promoción de realidad del mal como su también su indiferencia ante ésta).

La versión constitutiva del hombre y, por tanto, la convivencia como actitud primaria y radical de todo ser humano, está fundada en la inteligencia sentiente, es decir, en el acto de intelección que se da en dos momentos: sentir e inteligir. Por esta razón el inteligir es sentiente y el sentir es intelectual. En este sentido, la inteligencia sentiente funda la respuesta del hombre que consiste en luchar contra el mal (sumarse o ser indiferente a éste) y, de este modo, abrir posibilidades de realización humana donde la condición de realidad del mal “hace de las suyas”. El sentir, que es continuo y unitario, es impresión de realidad pero no hay un solo modo de impresión de realidad sino diversos modos de impresión que se recubren unos en otros. Estos modos de impresión de realidad recubiertos unos en otros son los que constituyen la *compasión* como un sentir *en* y *con* el otro que sufre. Una compasión en que la persona misma, como oblación hacia el sufriente, se ofrece como posibilidad posibilitante ante la condición de realidad del mal que está padeciendo el otro.

La sensibilidad hacia los demás -la compasión-, hacia los que padecen el mal como un conjunto de maleficios que afectan al conjunto de su sustantividad, se puede dar a partir de la

convivencia personal que significa el encuentro interpersonal directo entre las personas. En esta convivencia personal se lleva a cabo la intelección sentiente de la condición de realidad del mal que padece el otro a través de la *suscitación*, la *modificación tónica* y la *respuesta*. En este proceso de intelección al aprehensor *le* está presente algo -la condición de realidad del mal que padece el otro- de lo que él se *está* dando cuenta. Lo radical es que este *estar* es un *carácter físico* de la intelección y no sólo intencional, es decir, es un *estar* en que el aprehensor está *con* la cosa y *en* la cosa y en que también la cosa está *quedando* en la intelección sentiente<sup>652</sup>.

Este proceso sólo es posible por la *función de corporeidad* (función somática) de la sustantividad humana de “tomar cuerpo”. La corporeidad es la función por la cual el viviente tiene una presencia real y actual dentro de la especie. La presencia actual y real del viviente consiste en el conjunto de acciones que, cristalizadas en hábitos, pueden configurar la bondad en el mundo a través de sus actos de volición buena (o, por el contrario, pueden promocionar la maldad).

En virtud de la función de corporeidad el hombre establece una convivencia personal y una convivencia impersonal. El sentido común hace que se enfatice la *convivencia personal* porque es en la que ciertos individuos forman parte de la vida de otros individuos en tanto que *personas* con una diversidad diferencial específica. En esta convivencia es donde hay mayor posibilidad de que surja la actitud humana de enfrentarse ante la condición de realidad del mal desde aquellas acciones que lleven a la apertura de posibilidades posibilitantes, las cuales son ofrecidas por las cosas y las personas. Las cosas ofrecen posibilidades pero las personas en la convivencia personal son oblación de posibilidades ya que ellas mismas pueden ser posibilidad para otros. Además las personas son quienes pueden acercar o alejar las cosas que a la vez abren o clausuran posibilidades de realización humana.

La apertura de posibilidades posibilitantes, por parte de quienes las pueden ofrecer a quienes les han sido clausuradas, sólo puede llevarse a cabo desde una apertura real y actual de los primeros

---

<sup>652</sup> Desde el análisis noológico del acto de intelección de Zubiri se comprende la profundidad con que el hombre responde ante la condición de realidad del mal siendo cuasicreador de posibilidades posibilitantes, pero para ello se requiere inevitablemente una intelección a profundidad del mal; profundidad que va contra toda evasión e indiferencia.

en los segundos y también de los segundos en los primeros. Una apertura que implica la ruptura de barreras culturales y/o prejuicios sociales, lo cual se lleva a cabo en la convivencia de unos con otros en tanto que personas y más allá del grupo social inmediato en que le ha tocado en suerte nacer al que puede ser posibilitador de posibilidades hacia los que les han sido clausuradas. A través de esta convivencia es donde se puede alcanzar a profundidad la experiencia humana de la comunión de unas vidas *con* y *en* otras vidas a través de la donación de amor fruenta.

En la comunión la persona es más libre y profundamente sí misma, ya que vive en radicalidad la versión, la convivencia y la plenitud que ya le pertenecen constitutivamente. La comunión personal y la donación, en que la persona se descubre a sí misma gozosa y renovada o, en otras palabras, se descubre amando -donándose-, es la vía en que la persona puede afirmar la plenitud que forma parte de ella de manera constitutiva. Plenitud que, en muchas ocasiones, no puede ser afirmada, debido a que la persona ha depuesto su propia realidad en realidades que aparentemente le ofrecen la afirmación de su plenitud pero que no lo hacen. La comunión personal, fundada en la intelección sentiente en que se recubren distintos modos de impresión de realidad, ofrece un modo de estar en la realidad en que el hombre se descubre en libertad, esto es, siendo sí mismo y para sí mismo. En la comunión, la realidad humana se descubre en armonía consigo misma, con otros y con la realidad fundamentante de su realidad personal propia. La comunión personal significa el dominio de la condición de realidad buena en la realidad humana: la bonicia, la benignidad y la bondad, sobre la malicia, malignidad y maldad.

En cuanto a la convivencia impersonal -que consiste en estar vertido a las demás personas en tanto que son “otras” y no en tanto que personas- es importante señalar que la magnitud de su significado es fundamental, debido a que es la convivencia en que se inscribe la maldad y la bondad, es decir, desde la convivencia impersonal *se está o no se está* contribuyendo en la apertura de posibilidades (la mayoría de las veces, como es obvio, para personas con las que jamás se convivirá de manera personal). En este sentido, la posición social que en que está colocada cada persona corresponde con un determinado poder o disposición de recursos para decidir e incidir en el cuerpo social como sistema de hábitos sociales, esto es, en la sociedad. Las acciones y hábitos de aquellos hombres que están en puestos de poder -tanto en instituciones estatales como no estatales, en empresas económicas, etc.- contribuyen a conformar una determinada convivencia impersonal en virtud del poder de acción y decisión que tienen sobre el conjunto de una sociedad.

Las acciones de aquellos que tienen poder de decisión y acción, sobre el resto de las personas, tienen una magnitud tal que pueden, en determinadas situaciones, incidir en el curso de la historia como transmisión tradente. El mejor de los casos es cuando sus acciones promueven una condición de realidad buena a través de beneficios para el conjunto de la sociedad, pero lo adverso, que ha sucedido y está sucediendo, es cuando sus decisiones y acciones llevan a la promoción de una condición de realidad mala que se concreta en maleficios para muchas personas. La convivencia impersonal no es una “línea vertical” entre los que tienen el poder económico, político y cultural y los que no lo tienen. No se trata de la convivencia entre dos categorías: los burgueses y los proletarios sino que la convivencia impersonal se da en la convivencia de un sistema de hábitos las cuales están dándose en un conjunto diverso de individuos e instituciones o grupos, que si bien tienen hábitos similares nunca se trata de hábitos cristalizadas de una vez y para siempre sino que, por el contrario, pueden modificarse y llevar a un nuevo modo de estar en la realidad.

La intención de las ideas anteriores inmediatas es dilucidar que los hombres, más en un mundo globalizado como el que se configura en la actualidad, no son ajenos los unos a los otros, ya que toda persona siempre está en una convivencia impersonal, por lo tanto, la reflexión no se debe limitar a la convivencia personal sino también abarcar la convivencia impersonal. Por ejemplo, los jornaleros indígenas del sur de México -familias completas- que migran al norte del país para trabajar en condiciones infrahumanas no son ajenos, piénsese en cualquier grupo o institución, al conjunto de lo que constituye la “sociedad mexicana” e incluso, por supuesto, a las personas de otros países.

La maldad promocionada, en gran medida, por la lógica del sistema capitalista y neoliberal -e inscripta en la convivencia impersonal- está provocando una serie de maleficios para muchos seres humanos, pero este hecho no termina en que las personas son afectadas por maleficios provocados por la maldad, la malicia y la malignidad. Debido a que, tanto los mismos seres humanos que son afectados como los demás que se solidarizan, han sido y están siendo quienes, desde su propia realidad personal, han y están abriendo posibilidades posibilitantes para así configurar un modo de estar en la realidad que supere la condición de realidad del mal. Acciones



que pueden ir transformando la realidad social, para así transmitir y entregar formas de estar en la realidad que humanicen a los futuros hombres.

En la convivencia personal e impersonal muchas personas -sin ser afectadas directamente en su sustantividad por un maleficio producto de la malignidad y la malicia- son afectadas, en su modo de estar en la realidad, por la realidad de mala condición que los otros padecen. Esta afectación las lleva a no dejarse vencer por el mal sino a vencer el mal con bien a través de la oblación de su persona. En este orden, la persona se vuelve cuasicreadora de posibilidades posibilitantes que promocionan una condición de realidad buena, a través de aquellos beneficios y de aquel haber humano que humanizan, y que configuran voliciones boniciosas y benignas, las cuales, a la vez, promocionan la bondad en el mundo. Hasta aquí la dimensión social que aunque es independiente de la dimensión individual es congénere a ella, ya que las tres dimensiones son esencialmente pertenecientes al Yo en cuanto acto de afirmación ante el todo de la realidad.

## VI

En la dimensión individual la especie refluye sobre el individuo, sobre su realidad personal haciéndolo diverso, esto es lo que se afirma cuando se dice que el Yo es ser “cada cual”, es decir, un “yo” a diferencia de un “tú”, por lo tanto, el “yo” y el “tú” son la dimensión individual del Yo absoluto. El ser humano en su dimensión individual -en unidad con la dimensión social e histórica- es diverso y diferencialmente respecto a todos los demás miembros. En virtud de esta diversidad diferencial es que el animal de realidades se va haciendo y configurando de un modo específico. Esto a partir del modo de habérselas con la realidad, en que está dimensionado por lo social e histórico pero también por su propia diversidad individual, la cual jamás es idéntica a ninguna otra realidad personal.

La dimensión individual del ser humano lo hace radicalmente distinto a cualquier otro miembro de la especie y, a la vez, la especie humana es diferente a cualquier otra especie animal. El hombre, por su inteligencia sentiente, fue desgajado de la naturaleza, a diferencia de los demás animales, pero este desgajamiento no lo hizo ajeno a la naturaleza sino que pertenece a ella en distancia. Cada sustantividad humana es respectividad constitutiva en sí misma, también los miembros de la especie humana son en respectividad unos con otros y, además, la especie humana está en respectividad con la naturaleza -especies animales, especies vegetales, elementos naturales

etc.-. En esta respectividad es donde la diversidad individual se apropia de aquellas posibilidades reales que lo van haciendo de un modo diverso a los demás, aunque previo a esta apropiación el hombre es ya diferencialmente diverso a todos los demás en virtud de un carácter genético que lo hace tal.

En la diversidad diferencial del ser humano es donde se inscribe el hecho de que cada hombre responda de manera distinta ante la realidad del mal, ya sea promocionándolo, siendo indiferente o luchando contra la condición de mala realidad. La diversidad diferencial del ser humano es constitutivamente libre en virtud de estar sobrepuesto y antepuesto a sí mismo, sin embargo, desde una perspectiva operativa -inscrita en la volición de la persona- ésta alcanza la figura máxima de su libertad cuando no se deja apoderar por la condición de realidad mala, esto es, por la malicia, la malignidad y la maldad y, de este modo, es dueño de sí mismo, se autoposee a sí mismo y hay un apoderamiento de su propia realidad personal que tiene una volición buena, es decir, la realidad humana adquiere un estado positivo de bonicia y benignidad.

La libertad en la diversidad diferencial del ser humano -fundada en la inteligencia sentiente- es la que posibilita mayormente que el hombre ante los maleficios que padece ya sea su propia sustantividad o la sustantividad de otras personas responda a través de la lucha contra el mal que es *de suyo*, que adquiere realidad, en los maleficios que padecen las personas. Maleficios que son el resultado de la malicia, la malignidad y la maldad del mismo hombre. La lucha contra la condición de realidad del mal brota desde la diversidad diferencial de cada ser humano porque es ahí, en la voluntad de “cada cual”, donde se inscribe la libertad humana.

## VII

Finalmente, la realidad de cada cosa, de cada persona, del cosmos en general, está constituida *en* Dios. Para aprehender la realidad última de Dios, Zubiri no parte de las cosas, “objeto”, ni de la subjetividad humana, “sujeto” sino de la congeneridad entre el saber y la realidad, entre la inteligencia y la realidad, en el hecho de la religación. La realidad fundante de Dios, la realidad última, está en todas las cosas de manera formal, es decir, la realidad absolutamente absoluta está fundamentando el cosmos y cada sustantividad que lo conforman. Dios y el cosmos no son “dos” realidades -dualidad- ni tampoco son “una” realidad -identidad- sino que “Dios

trasciende al mundo, pero el mundo es inmanente a Dios”<sup>653</sup>. La constitutiva presencia de Dios en las cosas es *fontanalidad* y la constitutiva presencia de Dios en las personas es *donación* como el hecho en que Dios se da a las personas.

La realidad fundante de Dios es una realidad absolutamente dinámica, es decir, Dios es un absoluto dar de sí en las cosas y en las personas, por lo tanto, la realidad -el cosmos- que fundamente la realidad absolutamente absoluta de Dios es una realidad que por sí misma es formalmente dinámica. La realidad está constituida por un dinamismo que consiste en un constante dar de sí. Este absoluto *dar de sí* de Dios *en* las cosas y *en* las personas es lo que le da a Dios el carácter de ser el posibilitador primero y último de toda posibilidad posibilitante, para la realización humana, ante la condición de realidad del mal que ha clausurado posibilidades de humanización para el hombre. El hombre, que es realidad en plenitud, está impelido a hacer actual esa plenitud que ya le constituye por el hecho de ser persona. El hombre *en* Dios, está impelido a afirmar su plenitud en todas las cosas, esto es, a ser donación plena. Una donación plena que le brota de su querer real, el cual está apoyado en el poder de lo real que le impele a ser en todas las cosas la plenitud que constitutivamente ya es y, de esta forma, ser cuasicreador de una condición de realidad buena sobre la condición de realidad mala a través de la apertura o cuasicreación de posibilidades posibilitantes.

Por consiguiente, el modo propio de ser humano es ser una realidad personal con una condición de realidad buena, y es en esta condición en que se funda el hecho constatable de que el hombre, lo largo de la historia, se encuentre en una constante lucha contra el mal. Lucha que sólo es verdadera cuando el arma utilizada es el bien. Así, el mal se muestra enormemente inferior al bien a pesar de los estragos que ha producido, ya que el bien es anterior al mal y además tiene predominancia sobre éste.

---

<sup>653</sup> Xavier Zubiri, *El fundamento del mundo*, Texto inédito, p. 13 (Citado por Antonio González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 33)

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *Contra los académicos en Obras completas*, Vol. III, BAC, Madrid, 1988.
- Agustín de Hipona, *De la gracia y del libre albedrío en Obras completas*, Vol. VI, BAC, Madrid, 1971.
- Agustín de Hipona, *De la naturaleza del bien: Contra los maniqueos en Obras filosóficas*, Madrid, 1947.
- Agustín de Hipona, *El libre arbitrio en Obras completas*, Vol. III, La BAC, Madrid, 2009.
- Agustín de Hipona, *Enquiridión en Obras apologéticas*, Vol. IV, La BAC, Madrid, 1956.
- Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1988.
- Aranguren, José Luis; Campo, Alberto del ; Cardenal, Manuel, *et al.*, Homenaje a Xavier Zubiri, Revista Alcalá, Madrid, 1953.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2004.
- Aurelio, León; Domínguez, Juana y Núñez, José. *La pobreza y la exclusión social en México*. s/e, s/l, s/a. (consultado el 12 de marzo de 2012). Disponible en <http://www.usc.es/congresos/xiirem/pdf/57.pdf>
- Bañón, Juan, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *La postmodernidad y sus desencantos*, Akal, Madrid, 1997.
- Bauman Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Bruckner, Pascal, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Barroso Fernández, Oscar, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002.
- Barroso Fernández, Oscar, “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 133-148.
- Calderon, Jaime, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2002.
- Castillo, Julio Martín, *Realidad y trascendencia en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.
- Cavarero, Adriana. *Para más de una voz. Hacia una filosofía de la expresión vocal*.

Cavarero, Adriana, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos Editorial, México, 2009.

Conill, Jesús, *El crepúsculo de la Metafísica*, Antropos, Barcelona, 1998.

Corominas, Jordi, *Ética primera*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

Corominas, Jordi, *Zubiri y la religión*, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, México, 2008.

Dávalos, Jorge, “La realidad del mal. Aborde filosófico-teológico según Xavier Zubiri”, en Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (compiladores) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2004, pp. 109-118.

De Bingen, Hildegarda, *Libro de las Obras Divinas*, Disponible en: [www.hildegardiana.es](http://www.hildegardiana.es), s/l, 2013.

De Bingen, Hildegarda, *Libro de los Méritos de la Vida*, Disponible en: [www.hildegardiana.es](http://www.hildegardiana.es), s/l, 2014.

Devereux, S., *Famine in the Twentieth Century*, IDS Working Paper, nº 105, 2000, Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton (G.B.). Citado en Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo, disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/122>

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.

Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, 1991, Madrid.

Fornet – Betancour, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée: Bilbao, 2001.

Fraijó, Manuel, *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid 1994.

Fundación Xavier Zubiri, *Xavier Zubiri, Vida y obra*; Madrid, 2013, Disponible en: [http://www.zubiri.net/?page\\_id=361](http://www.zubiri.net/?page_id=361) (Consultado 19 de noviembre de 2014).

Gobernanza de recursos minerales: Desafíos y respuestas en *Promotio Iustitiae*, Núm. 118, año 2015/2. Disponible en: [http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs\\_pdf/PJ\\_118\\_ESP.pdf](http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_118_ESP.pdf)

García, Juan José, “Inteligencia sentiente, Reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri” en *Cuadernos del Pensamiento Español*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

Gevaert, Joseph. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme: Salamanca, 1995.

González, Antonio, “Dios y la realidad del mal”, en Javier Muguerza, Jesús Conill, *et al.* (coords.), *Del sentido a la Realidad. Estudios sobre la filosofía de Xavier Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1995, pp. 175-220.

González, Antonio, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

González, Luis Alfonso. *Constitución y realización del hombre en apertura de alteridad. El otro en la antropología de Xavier Zubiri (Tesis de maestría)*, ITESO: Guadalajara Jal., 2010.

Gracia, Diego, “Religación y religión en Zubiri”, en Manuel Fraijó (Editor) *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid 1994, pp. 491-512.

Gracia, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

Haag, Herbert, *El problema del mal*. Herder: Barcelona, 1981.

Josep Mària i Serrano, *La Globalización, Cristianisme i Justicia*, Barcelona, (Cuadernos CJ, No. 103), Diciembre 2000.

Mazón Cendán, Manuel, *Enfrentamiento y Actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

Navarro, Andrés. *El problema del mal. Un desafío para la persona humana*. UIA: México, 2011.

Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.

Pintor-Ramos, Antonio, “Intelectualismo e inteleccionismo”, en Javier Muguerza, Jesús Conill, Antonio Ferraz, *et al.*, *Del sentido a la Realidad*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 109-128.

Pintor-Ramos, Antonio, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.

Pintor-Ramos, Victor (Javier Muguerza). *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta: Madrid, 1995.

Pintor-Ramos, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

Pose Varela, Carlos Alberto, “El problema de la libertad en X. Zubiri” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 28, 2001, págs. 191-292.

Reyes, Pedro, *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la Metafísica desde la Historia* (Tesis de Licenciatura), Instituto de Filosofía y Ciencias, A.C., Guadalajara Mex., 2001.

Hurtado, Alberto, *Un fuego que enciende otros fuegos. Páginas escogidas de San Alberto Hurtado*, Universidad Iberoamericana, México, DF, 2011.

Santibañez, Daniel. *El pensamiento político de San Agustín: Comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto de Civita Dei*, Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum, No. 6. Santiago, 2011. Disponible en: <http://www.orbisterrarum.cl/>

Sarmiento, Augusto. *El pecado social*, Universidad de Navarra, Pamplona [http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/12115/1/ST\\_XIX-3\\_14.pdf](http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/12115/1/ST_XIX-3_14.pdf)

Serrano, Josep Mària i, *La Globalización, Cristianisme i Justicia*, Barcelona, (Cuadernos CJ, No. 103), Diciembre 2000, pp. 2-3.

Silva, Eduardo, “El mal en la reflexión de Paul Ricoeur”, en Javier Muguerza, Jesús Conill, *et al.* (coords.), *Del sentido a la Realidad. Estudios sobre la filosofía de Xavier Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1995, pp.119-152.

Staples Lewis, Clive, *Cartas del Diablo a su Sobrino*, Rayo, New York, 2006.

Stein, Edith, *Escritos Espirituales*, La BAC, Madrid, 2001.

Suñer Rivas, Eneyda, “El mal común” en *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas*, *Revista semestral de filosofía*, Año 2, No. 2, Guadalajara Jal., 2006, pp. 51-60.

Sutton, Sara. *La exclusión y el silencio discursivo*. En *Voces y silencios: México*, otoño, núm. II, años I, 2006. (Consultado 29 de marzo de 2012). Disponible en [http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/sara\\_sutton.pdf](http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/sara_sutton.pdf)

Tarín Cervera, Vicente, *Religación y libertad en Xavier Zubiri* (Tesis doctoral), Universidad de Valencia, Valencia, 2005.

Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, Siglo veintiuno editores, Ciudad de México, 1993.

Torres Queiruga, Andrés, *Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005.

Torres Queiruga, Andrés, *Repensar el mal, De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011.

Trío, Isabel, *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Santo Domingo, 1988.

Velasco, Pedro de, “El mal”, Síntesis Arturo Reynoso, en *Estudios y ensayos*, Centro cuarto intermedio, (Cochabamba, Bolivia), Número 2, s/a.

Weil, Simone, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2000.

Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2007.

Zambrano, María, *Discurso dirigido por motivo del Premio Cervantes 1988*, Disponible en: <http://www.rtve.es/rtve/20141021/discurso-maria-zambrano-premio-cervantes-1988/1033544.shtml>

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 2012.

Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978.

Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la Volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992.

Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.

Zubiri, Xavier, *Sobre la realidad*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid, 2001.

Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri: Madrid, 1982.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri: Madrid, 1983.

Zubiri, Xavier, *Sobre la Esencia*, Ed. Moneda y Crédito. Madrid, 1972.



## APÉNDICE

### HISTORIA DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Las siguientes referencias históricas básicas sobre la libertad ayudan a comprender lo oportuno de la propuesta zubiriana y a conocer algunos de los avatares de este término en la historia de la filosofía de occidente. Por consiguiente, el objetivo de esta exposición es mostrar, por un lado, algunas de las principales concepciones de la libertad en la historia de la filosofía y, por otro lado, lo oportuno del aporte zubiriano.

Al mirar retrospectivamente la historia filosófica del concepto *libertad* vemos que éste ha sido conceptualizado en distintos sentidos. Comenzando por el origen del filosofar tenemos que “la libertad en el mundo griego y romano es la condición en que se halla el hombre libre<sup>1</sup>, *eléutheros* o *liber*, y se caracteriza por la autonomía y autarquía, o autosuficiencia, del Estado a que pertenece y de las que participa. Es lo que se ha llamado libertad exterior”<sup>2</sup>. En este sentido para Aristóteles la autarquía consiste en ser dueño de uno mismo, es decir, poseer la libertad interior necesaria para no dejarse llevar por el desenfreno, pero enmarcada dentro de los límites de un Estado autónomo.

Por su parte, “el cristianismo añade al sentido primario de la libertad exterior el de libertad interior, por el doble motivo fundamental de que el mensaje cristiano se acepta por conversión interior, esto es, por libre decisión, y porque el destino final del creyente (predestinación) es obra conjunta de la voluntad de Dios, omnipotente, y de la decisión y cooperación humanas”<sup>3</sup>. Esta comprensión de la libertad como libre ejercicio de la propia decisión, esto es, como interioridad, parte de la filosofía helenista, principalmente del estoicismo. 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 la racionalidad”<sup>4</sup>. Esta transición de la libertad exterior a la interior se entiende a partir de que el helenismo se ubica en un momento en que el Estado griego (Ciudades- Estado), que había

---

<sup>1</sup> El hombre libre es el que está en una condición contraria al esclavo, esto es, esclavitud se opone a libertad.

<sup>2</sup> Carlos Alberto Pose Varela, “El problema de la libertad en X. Zubiri” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 28, 2001, p. 197.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

poseído gran solidez política, entra en una crisis, que se refleja en las distintas escuelas filosóficas del helenismo que buscan dar un sentido a la existencia a partir de distintas filosofías personalistas: cínicos, epicúreos, escépticos, estoicos.

Uno de los filósofos más importantes del cristianismo, ubicado en sus primeros siglos, en Occidente es Agustín de Hipona. Este Padre de la Iglesia enfatizó la condición humana del libre arbitrio<sup>5</sup> como una necesaria posibilidad para que todo hombre alcance la felicidad, la cual se encuentra en la búsqueda y posesión de la Verdad<sup>6</sup>. Esto es, para el *sabio es cierta la sabiduría, esto es, que el sabio tiene percepción de la sabiduría* en la vida dichosa, la cual consiste en la auténtica búsqueda<sup>7</sup> de la Verdad y quien vive en esta búsqueda vive en la razón que es lo más excelso del hombre: He sido creado, soy cambiante, pero hay algo que en mí permanece, el alma, qué del alma, la razón; el espíritu humano llega a perfeccionarse en la búsqueda de Dios<sup>8</sup>. Así pues, “desear la felicidad es desear implícitamente la verdad, es desear a Dios, Verdad y realidad plena”<sup>9</sup>.

El libre arbitrio “equivale a voluntad [...], el hombre, por ser hombre, tiene voluntad, es decir, libre arbitrio, es decir, dominio de sus propios actos y orientación radical al Bien”<sup>10</sup>. Es a través de ésta condición, inherente al hombre desde su misma creación, que Agustín de Hipona explica, por qué si Dios es bueno el hombre hace el mal, es decir, no es porque Dios quiera aquello, sino porque “el pecador quiere y hace el mal necesariamente, porque le deleita”<sup>11</sup>. Para Agustín, el libre arbitrio no equivale a libertad<sup>12</sup>, sino que el hombre teniendo libre arbitrio o voluntad puede estar en dos estados, ya sea en pecado o en libertad.

---

<sup>5</sup> Agustín de Hipona enfatiza que “no porque Dios hubiera previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre (Cfr. *La Ciudad de Dios en Obras Completas*, La BAC, Madrid, 1988, p. 318).

<sup>6</sup> Para Agustín de Hipona la Verdad es Dios, el hombre no descansará hasta que no se encuentre con ella, debido a que tanto su origen como su fin son la Verdad, el Bien infinito y eterno.

<sup>7</sup> Grados del ser en Agustín: Procurar la pureza; Lograr la pureza; Desear entender las verdades supremas; La visión de lo divino.

<sup>8</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *Contra los académicos*, en *Obras completas*, Vol. III, BAC, Madrid, 1988.

<sup>9</sup> Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972, p.137.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Juan Pegueroles señala que “la definición que da San Agustín de la libertad comporta dos elementos: autodeterminación de la voluntad y orientación al bien (Cfr. *El pensamiento filosófico de San Agustín*,)

En este sentido “la raíz de todo pecado es la soberbia, la voluntad de evadirse del servicio de Dios”<sup>13</sup>. En el pecado el hombre no será libre sino siervo “cuando, consciente y voluntariamente (con *liberum arbitrium*), se oriente y se dirija a un fin distinto [...] quien no sirve a Dios no es libre, porque sirve a un señor que no es el suyo [...] es siervo del pecado”<sup>14</sup>. Agustín de Hipona enfatiza que el hombre por su propio mérito puede pecar, pero no por sí mismo sino “con el auxilio del Señor llega a ser libre (libertad) [...], sólo con el auxilio de la gracia alcanza el *liberum arbitrium* su plenitud en libertad”<sup>15</sup>.

De este modo el libre arbitrio “es una libertad inicial y radical (*liberum arbitrium*), para que pueda alcanzar su fin, Dios; y sea entonces plena y verdaderamente libre (*libertas*) [...] el hombre es libre cuando sirve a Dios, cuando se enajena en Dios”<sup>16</sup>. En síntesis el libre arbitrio lo tiene todo hombre, pero la libertad sólo quienes su ordenan su voluntad hacia la Verdad, hacia el amor a Dios y al prójimo. El pecador peca por su propia decisión, pero sólo recobra la libertad por la acción de la gracia<sup>17</sup>.

Con toda claridad la concepción de libertad en este teólogo y filósofo, opuesta a pecado, ayuda a explicar el porqué del mal, ya que, cuando el hombre no es libre o está falto de libertad contribuye a configurar el mal en todos sus niveles<sup>18</sup> y contribuye a luchar contra él cuando vive en libertad, en este sentido “dice el apóstol: No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien. Y, ciertamente, a quien dice *No te dejes*, supónesele, sin duda, el árbitro de su voluntad. El querer y no querer, cosa es de propia voluntad”<sup>19</sup>. Agustín de Hipona abrió la reflexión de muchos temas de vital importancia filosófica en Occidente, como lo es el caso de la libertad, por esta razón

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 134.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 133.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 138.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 128.

<sup>17</sup> La acción de la gracia, dice Pegueroles, es “hacer que el fin, mi fin, me agrade, de modo que lo quiera eficazmente” (p. 140). Además, “la gracia no me arrastra (contra mi voluntad) me atrae [...], no es que Dios quiera el lugar del hombre; es el hombre quien quiere, bajo el influjo de la gracia” (p. 141). Luego, “la gracia es caridad, amor sobrenatural de Dios. Por la gracia amamos a Dios, que es nuestro bien y nuestro fin [...] la libertad es la capacidad de querer nuestro fin y de dirigirnos efectivamente hacia él, resulta que el amor nos hace libres” (p. 142), (*Cfr. El pensamiento filosófico de San Agustín, Op. cit.*).

<sup>18</sup> *Cfr. Supra*, La capacidad de libertad y su figura concreta, p. 118.

<sup>19</sup> Agustín de Hipona, *De la gracia y del libre albedrío* en *Obras completas*, Vol. VI, BAC, Madrid, 1971, p. 235.

nos vimos en la necesidad de brindarle un espacio, ya que, como luego se verá, Zubiri no es ajeno a estas conceptualizaciones, siempre y cuando se salve la no coetaneidad<sup>20</sup> entre ambos filósofos.

La filosofía escolástica para definir la libertad retoma los principios del análisis del acto voluntario que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*<sup>21</sup>. En este horizonte Tomás de Aquino define la libertad como el “dictamen libre de la razón”<sup>22</sup>, sobre esto ahondaremos en adelante al estudiar la *libertad de* y la *libertad para* que Zubiri desarrolla. En la modernidad, con la revolución científica se lleva a cabo la representación del mundo como “un modelo mecanicista del universo”<sup>23</sup> y se

desarrolla un concepto de *libertad* relacionado con la idea de *necesidad*. Para Descartes, que separa radicalmente el mundo de la necesidad (*res extensa*), del mundo del pensamiento (*res cogitans*), la libertad no es indiferencia ante la fuerza de los motivos internos, como es en los escolásticos, sino la voluntad que se deja llevar por el entendimiento y es, paradójicamente, tanto más libre cuanto más obligada por el entendimiento. Spinoza acentúa aún más este intelectualismo e identifica, como en los estoicos, libertad, razón y naturaleza<sup>24</sup>. En el empirismo domina la idea de que la libertad no está dentro de la voluntad humana, sino fuera, en la conducta: libre es aquel que hace lo que decide hacer, esto es, el que no se siente externamente coaccionado. Y se argumenta que, si la voluntad es una causa, ha de ser necesaria, es decir, ha de hallarse internamente determinada a obrar en un determinado sentido, pero esta necesidad interna no impide que el hombre sea libre si éste puede obrar, en lo tocante al exterior, de acuerdo con las determinaciones de la voluntad<sup>25</sup>. 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

---

<sup>20</sup> Todos los hombres que habitamos el planeta, actualmente, somos contemporáneos, pero no todos somos coetáneos debido a que nos encontramos en diferente situación en cuanto a la apropiación de posibilidades que ofrece el avance del conocimiento y la ciencia, es decir, no tenemos las mismas capacidades. Un joven mexicano que nunca ha ido a la escuela no es coetáneo a otro joven mexicano que está cursando la universidad, sólo son contemporáneos.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro III (Citado por Pose Varela, *Op. cit.*, p. 197).

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. LXXXII, a 1 y 2; LXXXIII, a 1: 1-11, q. VI, a 1 (Citado por Pose Varela, *Op. cit.*, p. 197).

<sup>23</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>24</sup> *Loc. cit.* (Cfr. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte tercera).

<sup>25</sup> *Loc. cit.* (Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, Parte tercera; un desarrollo más amplio y riguroso, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección VIII).

este conflicto se refiere la tercera de las antinomias kantianas<sup>26</sup>. 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 práctica<sup>27</sup>. Con la llegada de la edad contemporánea, el interés por aclarar la noción de libertad se desplaza, volviendo a sus orígenes, hacia lo exterior, ya sea aludiendo a un desarrollo abstracto del espíritu libre a lo largo de la historia, como en el idealismo alemán, o como un producto o resultado de la transformación de las estructuras económicas de la *sociedad*, como en el marxismo, o como proclamación y defensa de uno de los *derechos* fundamentales del hombre, etc.<sup>28</sup>

Zubiri también reflexionó sobre la historia filosófica de la libertad y concluye que hay dos maneras como usualmente se ha entendido la libertad<sup>29</sup>, que aunque no son erróneas sí son insuficientes. Una de ellas es la *libertad de* algo, esto es, el hombre está libre de algo y la *libertad para* algo que sólo es posible a partir de la *libertad de*, sin embargo, para Zubiri estos dos modos de entender la libertad, como se dijo ya, son insuficientes, debido a que se trata del problema de la liberación o de modos de la libertad pero no de averiguar en qué consiste el acto libre mismo. Por lo tanto, de lo que se trata es de averiguar sobre el acto libre, de la libertad *en* la realidad humana en cuanto tal. Como un preámbulo, para estudiar en qué consiste el acto libre mismo, nuestro autor divide el modo de comprender la libertad en dos etapas: lo clásico y lo moderno.

a. Lo clásico.

La idea de la *libertad de*, que corresponde particularmente a la filosofía clásica pero no por eso deja de estar con sus peculiaridades en la filosofía moderna, se define a partir de que el hombre está constituido por un sistema de apetitos: unos inferiores y otros superiores o racionales. En este sentido, el hombre está en una condición de libertad, según la filosofía escolástica, cuando se instala en los apetitos superiores o racionales, los cuales están regulados por la voluntad hacia el bien en general. Esto es lo que le permite al hombre ser libre de los apetitos inferiores o tendencias, ya que

---

<sup>26</sup> *Loc. cit.*, (Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, especialmente, A 539-B 566ss.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*, (Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, sobre todo, Parte primera, libro primero: «Analítica de la razón pura práctica».

<sup>28</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>29</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, pp. 87-92.

no está dominado, en sus actos volitivos, por determinados impulsos o coacciones de su estructura psicorgánica, es decir, se trata de una libertad interior o interna. Así pues, la presencia de los apetitos inferiores permite, a la vez, la presencia de los superiores que están regulados por el deseo del bien en general.

Tomás de Aquino concibió que el hombre es libre por el intelecto, ya que éste “es causa de la volición. Y precisamente porque la inteligencia puede tener distintas concepciones del bien, es por lo que la voluntad puede ser llevada en distintas direcciones, es libre [...] Uno ve ahí las resonancias de toda la filosofía aristotélica y platónica”<sup>30</sup>. Por su parte, Escoto pensó que es la voluntad la que se impera a sí misma, además de imperar a la inteligencia, por lo tanto, la voluntad no tiene causas parciales de ninguna otra cosa, y la inteligencia es simple y puramente una condición sin la cual nadie tendría libertad: la libertad y la inteligencia son en sí mismas, es decir, se poseen plenariamente a sí mismas<sup>31</sup>. La objeción que Zubiri hace a estas maneras de entender la libertad es que no presenta una concepción unitaria del acto libre<sup>32</sup>, pero reconoce la gran virtud de esta explicación al ubicar el problema de la libertad en la realidad misma del hombre: en inteligencia y voluntad. Por tanto, Zubiri se aparta de concepciones que fundan la libertad desde una entidad exterior como es el caso de Hegel que concibe la libertad desde el espíritu absoluto que es el que está conduciendo la historia del hombre y, también, de análisis que no la presentan en un acto unitario.

b. Lo moderno.

En cuanto a la idea de la *libertad para*, ésta consiste en la liberación de todas las cosas para ser sí mismo, para ser una forma de realidad frente a toda otra realidad. La tesis kantiana de “el hombre libre para el deber ser”<sup>33</sup> se encuentra dentro de la perspectiva de la *libertad para*. Kant mantiene una escisión entre los apetitos (aun los racionales) y la pura volición. Los apetitos pertenecen a lo puramente natural y por encima de estos está la pura moral. La voluntad, que se le

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 150-151.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 150-153.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 90.

impone un carácter absoluto y autónomo, es la estructura objetiva de la voluntad (voluntad objetiva), es decir, la estructura del deber, por tanto, la voluntad no es el carácter de un acto mío<sup>34</sup>.

Así pues, la pura moral consiste en cumplir el deber por el deber mismo, éste se impone por sí mismo y es, precisamente, en el momento de por sí mismo donde está la libertad<sup>35</sup>. En cuanto al sujeto, Kant señala que “el sujeto [de la naturaleza], en tanto que regulado por leyes empíricas en el tiempo y en el espacio, es el mismo que el sujeto [de la libertad] que se determina a sí mismo por una voluntad objetiva”<sup>36</sup>. La crítica a este modo de entender la libertad, señala Zubiri, es que en sí cuando nos preguntamos por la libertad, no nos preguntamos por el carácter absoluto con que “se impone la voluntad objetiva sino por la voluntad subjetiva mía, por la de cada cual”<sup>37</sup>.

La libertad en Hegel también se ubica en la perspectiva de *la libertad para*. Para este filósofo la libertad es:

La autodeterminación del concepto. La realidad, toda ella, diría Hegel, es espíritu absoluto, y ese espíritu absoluto que lo abarca todo, naturalmente, en un cierto momento, para poder estar en sí mismo, se hace la ilusión —empleemos la palabra ilusión para mayor claridad, Hegel no la emplea— de contraponerse [de volverse] a sí mismo como si fuera otro que sí mismo; con lo cual resulta que al ocuparse con lo otro no hace sino ocuparse consigo mismo. Justo ahí está la libertad. El espíritu absoluto se vuelve desde la naturaleza sobre sí mismo, y en esa vuelta consistiría la raíz y el acontecer interno de la libertad<sup>38</sup>.

La libertad, nos dice Zubiri, entendida en este sentido revierte o vuelve sobre *la libertad de*, debido a que en la dialéctica hegeliana el ser se identifica con el no ser, esto es, ser consiste en dejar de ser, lo que es siempre es dejar de ser, por lo tanto, cada cosa es su negación. De este modo ninguna determinación es definitiva, sino que son indefinidas, lo único absoluto-determinado es la indeterminación del uno, de la totalidad. En este sentido, la libertad de los hombres está adscrita a

---

<sup>34</sup> *Loc. cit.*,

<sup>35</sup> *Loc. cit.*,

<sup>36</sup> *Loc. cit.*,

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

la dialéctica del espíritu absoluto que es toda la realidad y el problema que se presenta es el olvido de la dimensión individual, social e histórica de los hombres como autores libres de su historia. Así pues, “lo que uno se pregunta es si la libertad que Hegel propugna es realmente o no es realmente libertad, porque es una libertad que yo llamaría monástica. No hay más *monas* que el espíritu absoluto [...] Aquí se pregunta si la interna dialéctica del espíritu absoluto es ella misma libre o no”<sup>39</sup>.

Desde la perspectiva de Heidegger<sup>40</sup>, la cuestión se plantea desde la “libertad de todo ente para el ser”<sup>41</sup>. Es decir, el ser humano tiene libertad, debido a que se caracteriza por “poder ser”, es decir, tiene posibilidades. El *Dasein* se elige y como es libre puede cambiar de posibilidades, esto es, “podemos ser”-cambiar de posibilidades-. Pero, aun así, en este filósofo está la idea de *libertad para*, la cual consiste en que el *Dasein* se libere de todo ente para ser o “para moverse pura y simplemente en el ser”<sup>42</sup>, sin embargo, como Zubiri observa, una vez más, como en el caso de Hegel, está la misma cuestión de que en la libertad no se trata de ir de un orden a otro, en este caso, de lo óntico, el ente, a otro orden, ontológico, el ser, sino de saber si en ese otro orden al que se va se es o no se es libre, esto es lo que nos importa realmente.

Ahora bien, en cuanto a la idea de la *libertad de* o libertad interior es retomada, desde otro punto de vista distinto al clásico por la filosofía moderna, un caso es Bergson. La propuesta de este filósofo consiste en “aquel modo de concebir la libertad en virtud del cual el hombre, víctima de todas las situaciones que concretamente le va produciendo la realidad, indeciso, flotando sobre sí mismo, sin embargo va abriéndose camino hacia una acción determinada, a fuerza de reconcentrarse en sí mismo”<sup>43</sup> [...] *Soy yo mismo puesto en marcha*<sup>44</sup>. A pesar de que éste es un modo de concebir

---

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

<sup>40</sup> La libertad está ejemplificada en Heidegger “en el temple fundamental de ánimo que llama la angustia: aquél momento y aquél suceso en que parece que se le hunde a uno el mundo entero, y queda uno fijo y clavado ante esa nada que constituiría el puro ser” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición, Op. cit.* p. 92).

<sup>41</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 92.

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

<sup>43</sup> Zubiri señala que “haciendo una especie de tanteo sobre las posibilidades finales, este proceso dinámico lleva lentamente a un punto tal, que realmente el hombre se embarca en una acción que no es distinta de mí mismo” (*Cfr. Sobre el sentimiento y la volición*, p. 89).

<sup>44</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición, Op. cit.*, p. 88-89.



la libertad desde los actos mismos, sin embargo, estos son llevados por razón de un contexto que se le impone al hombre y del que deber salir, esto es, se trata de ser *libre de*.

La insuficiencia que Zubiri encuentra en esta forma de concebir la libertad es que ésta se reduce a una especie de espontaneidad: “Ser yo mismo embarcado en un acto”<sup>45</sup>. Además, este modo bergsoniano de concebir la libertad tiene el inconveniente de que no da una concepción unitaria del acto libre, sin embargo, añade Zubiri, tiene la gran virtud de que el problema de la libertad está situado “allí de donde no puede ser arrancado so pena de eludir el problema: que es la realidad de uno mismo”<sup>46</sup>.

En síntesis se observa que la libertad se ha conceptualizado ya sea como algo interior a la persona humana o como algo exterior a ella, esto es, se han adoptado dos actitudes: “La de contemplar la libertad como algo interior a la persona humana o la de contemplarla como algo exterior a ella; la que hace de la libertad un *problema metafísico*, y la que la considera como una cuestión externa, en su sentido más amplio; la que habla de libertad de la voluntad, y la que habla de *libertad del hombre*”<sup>47</sup>. La libertad interior tiene una estrecha relación con la *libertad de*, la cual como vimos pone un énfasis en la voluntad. En cambio la *voluntad para*, aunque no niega la voluntad necesariamente, llega a prescindir de ella para ubicar su atención en otro punto, por ejemplo en el ser en el caso de Heidegger, en el deber en Kant, en la dialéctica del espíritu absoluto en Hegel, en la conducta en el empirismo, etc. Ahora bien, el análisis de la libertad como *libertad de* y *libertad para*, nos aclara rotundamente Zubiri, no son la libertad en su momento radical, sino más bien son dos modos de ser o de ejercitar la libertad. La libertad consiste más bien en que “el hombre es libre en la realidad”<sup>48</sup>, es decir, se encuentra con una “libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre. No solamente es *libertad de* y *libertad para*, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto”<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>48</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la Volición*, *Op. cit.*, p. 92.

<sup>49</sup> *Loc.cit.*

La ubicación de las distintas obras en que Zubiri escribe sobre la libertad conlleva a descubrir que su tratamiento presenta distintos abordajes, es decir, no hay una única definición sino que este autor, a lo largo de su vida filosófica, va profundizando y matizando lo que entiende por libertad. Pero de esto no se sigue que su propuesta sobre la libertad sea inconsistente sino que, por el contrario, se pueden encontrar los elementos suficientes para comprenderla de un modo coherente y sistemático. Así pues, esta situación más que colocarnos en un aprieto de ininteligibilidad nos coloca en una comprensión rica de la noción de libertad en este filósofo vasco. Esta cuestión ya ha sido señalada por Isabel Trío<sup>50</sup> en su obra *La libertad en Xavier Zubiri* donde distingue cuatro dimensiones de la libertad en él: *la libertad noética, la libertad de arbitrio, la libertad moral y la libertad cuasi-creadora*.

Por su parte, Carlos Alberto Pose Varela en *El problema de la libertad en X. Zubiri*<sup>51</sup> hace una rica presentación de la libertad desde las obras de *Naturaleza, Historia, Dios; El hombre y Dios*; la trilogía de *Inteligencia Sentiente*; y, además, hace una profunda sistematización de la noción de libertad, presentada en cuatro partes<sup>52</sup>: sentidos de libertad, niveles de referencia, una definición formal aproximativa y dimensiones antropológico-morales. Vicente Tarín Cervera en su estudio *Religación y libertad en Xavier Zubiri*<sup>53</sup> estudia la religación y la libertad en la versión ontológica, en la versión antropológica, y en la versión noológica. Este conjunto de referencias muestran la riqueza de la noción de libertad en este filósofo.

---

<sup>50</sup> Esta autora se basa en cuatro textos de Zubiri: *El problema del hombre; El hombre, realidad personal; Naturaleza, historia Dios*; y *Sobre la esencia*, es decir, obras publicadas antes del año de 1970. Sin embargo, en algunos momentos cita la trilogía de la inteligencia sentiente, ya que la primera edición de su obra fue en 1988, año en que ya se había publicado esta última.

<sup>51</sup> Carlos Alberto Pose Varela, *Op. cit.* pp. 191-292.

Pose Varela señala que este es un estudio que forma parte de una investigación más amplia, que es su tesis doctoral *Persona y Moral en X. Zubiri* presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca en enero de 2001, llevada a cabo bajo la dirección de A. Pintor-Ramos.

<sup>52</sup> Para profundizar en esta sistematización puede consultarse dicha obra pp. 284-292.

<sup>53</sup> Tesis doctoral presentada en la Universidad de Valencia, en el 2005, y dirigida por Jesús Conill Sancho.