

El hombre y la libertad “condicionada” en el pensamiento de Xavier Zubiri

PAOLO PONZIO *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1427>

ABSTRACT

Il tema della libertà ha sempre svolto un ruolo dirimente all'interno delle esperienze di pensiero moderno, impegnando i filosofi a un lavoro di precisione dei termini impiegati: in questo stesso solco si colloca la riflessione di Xavier Zubiri che, a fronte della classica ripartizione tra libertà positiva e libertà negativa, introduce un terzo modo di pensare la libertà, la quale colloca l'uomo nella sua realtà relativamente assoluta e vincola la stessa libertà alla volontà di Dio.

The theme of freedom has always played a decisive role within the experiences of modern thought, committing philosophers to a work of precision of the terms used: the reflection of Xavier Zubiri can be found in this same path. His perspective, starting from the classic division between positive freedom and negative freedom, introduces a third way of thinking about freedom that places man in his relatively absolute reality and relates freedom itself to the will of God.

* Paolo Ponzio è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

Introducción

En la historia de la filosofía occidental, el tema de la libertad siempre ha asumido dos perspectivas tan distantes que llegan a una verdadera dicotomía. La tradición filosófica moderna ha llamado libertad negativa y libertad positiva a estas dos opciones que dan forma a las opciones públicas y privadas de todo tipo y nivel. En efecto, por un lado, está la llamada “libertad desde”, es decir, un acto dentro del cual el sujeto – persona o grupo social – puede lograr lo que desea independientemente de cualquier restricción por parte de otros y sin ningún tipo de restricción o interferencia. Por otro lado, la “libertad de”, o libertad positiva, que se entiende en su capacidad de elegir qué hacer porque coincide con el orden considerado verdadero, objetivo y racional¹. El intento de conciliar estas dos orientaciones siempre ha fascinado a algunas experiencias de pensamiento que han buscado vías intermedias que pudieran armonizar las instancias subjetivas con las de orden general no vinculadas a la voluntad del individuo².

Es esta la misma necesidad que parece animar el esfuerzo filosófico de Xavier Zubiri desde su primer curso sobre la *Idea de la libertad*, realizado entre 1951 y 1952³, que intentará encontrar entre los dos campos clásicos de la “libertad de” y “libertada para”, una tercera posición que denomina “libertad en”, anterior a cualquier otro ámbito, ya sea de carácter universal o subjetivo.

¹ Sobre este tema, cf. I. BERLIN, *Two Concepts of Freedom*, in *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002; trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

² J.-J. Rousseau puede sin duda ser considerado el noble padre de la posible “armonización” entre las dos libertades, fuerte de la urgencia de salvar al individuo en su pureza y, al mismo tiempo, de protegerlo de las derivaciones del individualismo subyugado por las pasiones que generan una situación de oposición. Cfr. C. Esposito, P. Ponzio et al., *Il potere della libertà. Letture di filosofia*, Pagina, Bari 2008.

³ El curso aún inédito consta de 33 lecciones en las que Zubiri sigue una exposición histórica, desde Aristóteles hasta la filosofía contemporánea de Bergson, pasando por Agustín, Thomas, Ockham, Descartes, Kant, Hegel, Freud, Heidegger y Sartre, dejándonos, sin embargo, en las últimas lecciones, un ensayo de un primer estudio sobre este tema.

En uno de los ensayos más significativos en el panorama de los últimos estudios sobre el pensamiento de Xavier Zubiri⁴, Diego Gracia finaliza su escrito sobre *La insobornable libertad*, dejándonos algunas consideraciones contundentes sobre la relación entre libertad y belleza:

La libertad se crea, se conquista. Y se objetiva. Sucede con ella lo mismo que con la belleza. La belleza es un valor que alguien, un artista, estima internamente y decide plasmar o hacer realidad pintando, por ejemplo, un cuadro. Al tomar esa decisión, al pintar el cuadro, la belleza se objetiva, entrando a formar parte del depósito que es la cultura. Los valores comienzan siendo estimaciones subjetivas, pero a través de nuestros proyectos y nuestras obras se objetivan, hasta el punto que hay sociedades con unos valores y otras con otros distintos [...].

Pues bien, algo similar sucede con la libertad. Primero, porque la libertad es también un valor, un valor intrínseco, y como todo valor, resultado de un proceso deliberativo de construcción. Un primero proceso de construcción es el que sucede a nivel subjetivo. Hay personas más sensibles que otras para el valor libertad, sin duda por la educación que han recibido, o por la experiencia de la vida, etc. La estimación subjetiva no es igual para todos, ni puede considerarse por completo innata [...]. El valor libertad se construye y se destruye en el orden subjetivo. Y como esas estimaciones influyen decisivamente en los proyectos que hagamos y las decisiones que tomemos, resulta que con tales decisiones plasmaremos el valor libertad a través de nuestros actos, dándole realidad social o dándosela a su contrario⁵.

La objetividad de la libertad es, por tanto, similar a lo que ocurre en el campo artístico, cuando un ideal de belleza interior del hombre se objetiva en

⁴ Se hace referencia a los ensayos de C. A. Pose Varela, *El problema de la libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 28 (2001), pp. 191-292 y *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 29 (2002), pp. 377-392, y a la obra de V. Tarín Cervera, *Religación y libertad en Xavier Zubiri. La obligación de ser libres*, Editorial Académica Española, Madrid 2011, que constituyen una importante introducción sobre el tema de la libertad dentro de la historia filosófica del pensador vasco.

⁵ D. Gracia, *La insobornable libertad*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017, pp. 536-537.

la obra de arte, creando ese patrimonio cultural que hace su ingreso en el depósito de una sociedad y se desarrolla. Y la libertad, desde este punto de vista, parece jugar el mismo papel: es también – como la belleza – un valor intrínseco (el trascendental por los filósofos medievales) que se puede objetivar a partir de las construcciones que el hombre hace y que afecta no solo a la vida de quienes las realizan, sino también a todas aquellas que experimentan las consecuencias de estas. La libertad actuada, entonces, nunca es del individuo, sino que siempre detecta un carácter “público”, determinando un valor social incluso en el caso de decisiones que conciernen al ámbito del individuo.

En las páginas siguientes, haciendo uso de algunos ensayos que han introducido, de forma analítica, el ámbito de la reflexión zubiriana sobre la libertad, intentaremos dirigir nuestra atención a este último aspecto de la libertad, la llamada libertad “en”, representando esta el establecimiento del vínculo entre la voluntad divina y la libertad humana.

El carácter modal de la libertad

Zubiri introducirá, por primera vez, su reflexión sobre el concepto de libertad en el ensayo *En torno al problema de Dios*, publicado por primera vez en 1935 y posteriormente incluido en *Naturaleza, Historia y Dios*, volumen que recoge algunos de los estudios filosóficos de los años 1932-1944. Aquí Zubiri comienza a desarrollar su idea de religación como fundamento estructural de la realidad humana que nos une a las cosas, constituyendo así una dimensión formal del ser del hombre, de su persona. Por tanto, la religación es el camino a través del cual la persona se abre constitutivamente a su fundamentalidad, a lo que, en su reflexión madura, el filósofo vasco llamará realidad. Evidentemente la religación podría ser un obstáculo para la libertad, pero, al revés, según Zubiri, es precisamente la religación la que confiere libertad al hombre: “la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento”⁶. Según el filósofo español, en efecto, el ente supremo, Dios, no sólo no es un límite a

⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1944 (1994¹⁰), p. 388.

la libertad del hombre, sino que la desarrolla en su máxima potencia, ya que precisamente al constituirse como persona y al ir al fondo de la apertura constitutiva del hombre en su relegación, el ser humano puede realizar plenamente su libertad, es decir, su ser “relativamente absoluto”. Esta posición la tomará en la década de 1970, cuando, al preparar unos cursos dedicados al problema “teológico” del hombre, que encontrará su última formulación en el volumen póstumo, *El hombre y Dios*, llegará a afirmar, en manera precisa, que “la experiencia de Dios, de manera radical y última, es la experiencia de mi propia libertad como fundamento de mi propio ser absoluto”⁷. Parecería, por tanto, que incluso en el último texto escrito (aunque no del todo) de Zubiri, el problema de la libertad surge dentro de la relación más amplia entre el hombre y Dios, entre la realidad humana y la realidad-fundamento. Pero ¿de qué tipo de libertad estamos hablando?

En primer lugar, hay que recordar que la libertad, como ya había dicho en el curso *Acerca la voluntad* en el mayo de 1961⁸, “es un carácter modal del acto, y en todo caso el carácter modal de una potencia en orden a sus actos. No es verdad qua haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres”⁹. Esta posición parte del convencimiento de que con la libertad se llega a una nueva condición metafísica, como escribirá en *Sobre la esencia*, volumen en el que el filósofo estuvo trabajando en los mismos años. Tanto si se entiende en su carácter negativo, como si se piensa en términos positivos, la libertad siempre indica, de hecho, un “señorío” como forma de ser un carácter modal, de modo que se puede decir que yo tengo dominio sobre un determinado acto¹⁰.

⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Nuova Edición, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2012, p. 547.

⁸ El curso fue redactado a cargo de D. Gracia in X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1992.

⁹ Ivi, p. 96.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2008, pp. 203-204: “Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la ‘dominación’ como modo de ser, el modo de ser de un acto de ‘posición absoluta’, del acto de amor fuente en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real”.

Esta es la razón por la cual la libertad no puede darse como sustancia o como potencia, sino como carácter modal de un acto, tanto que la mejor forma de expresarla es en forma adverbial: algo que se realiza “libremente”. Además, con respecto al contenido de una acción, existe indiferencia entre un acto libre y un acto que no es libre: es la misma ley de gravedad la que se impone, tanto en el caso de la caída accidental de un hombre, como en el caso de quien quiso suicidarse. La libertad en el acto, en cambio, consiste en el hecho de que alguien toma una decisión: por eso hablamos del acontecimiento de la libertad, del modo en que un acto puede decirse realizado a partir de un sujeto¹¹. Todo el valor de la libertad consiste, entonces, en la “toma de decisiones”, en la posibilidad de elegir, de optar, como subrayará en las lecciones de 1973¹², porque cada vez que un hombre adopta una opción no hace sino afirmar su ser absoluto, apropiándose de una voluntad de verdad constitutivamente optativa.

De ahí los dos significados clásicos de libertad, “libertad de” y “libertad para”: en el primer caso, la libertad se da, en sentido negativo, cuando el hombre se libera de cualquier coacción, restricción e impulso que venga del exterior; en el segundo cuando, en cambio, en un sentido positivo, el hombre se libera de todo, para ser solo una forma de realidad frente a todas las demás realidades¹³.

Sin embargo, hay algo que queda afuera de este aspecto modal de la libertad, anterior a su uso o su liberación: algo de radical y primordial que Zubiri indica en la expresión “libertad en”: “El hombre es libre ‘en’ la realidad en cuanto tal por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”¹⁴. Es la condición en la que “libertad” coincide con “persona”, para que podamos ver la raíz del ser relativamente absoluto del hombre y, por tanto, la experiencia radical de Dios.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 97: “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”.

¹² La referencia se refiere a las lecciones que Zubiri hace en el noviembre de 1973 a la Universidad Gregoriana de Roma.

¹³ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 547-549.

¹⁴ Ivi, p. 548.

La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre ‘en’ la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad, animalmente experienciada, es justamente la experiencia de Dios¹⁵.

Pero ¿qué significa que la libertad consiste en la experiencia radical de Dios, tanto que el filósofo llega a decir que es la forma “finita” de ser Dios?

La libertad entre el hombre y Dios

El texto de las conferencias de 1973 no parece acompañar con otras consideraciones este asunto y es necesario considerar otro ciclo de conferencias, realizado a final del año 1967, las *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, y publicado solo en 2019, donde el filósofo coloca la cuestión del hombre dentro del gran tema de la “creación”¹⁶. Una creación que admite, desde un punto de vista metafísico, sólo dos realidades: una, cuya función trascendental consiste en determinar las cosas simplemente como realidad en sí mismas, como realidades materiales, y constituyen la esfera de las esencias cerradas; y la otra, cuya función trascendental no consiste sólo en ser real, sino en estar abierta a su propio carácter de realidad, formalmente “de suyo”. Esta última realidad es la que llamamos “persona”, una esencia abierta no sólo a sí misma sino también a la persona que la creó. Ser persona es, por tanto, un “de suyo” que se sitúa frente no sólo a toda realidad terrena, sino también a la realidad de Dios. Y es precisamente este ser “de suyo” que, desde un punto de vista operativo, constituye la esencia de la libertad:

La libertad, considerada desde el punto de vista radical, es, ante todo, formalmente, la participación por una esencia abierta en la

¹⁵ *Ibid.*; trad. it., p. 372.

¹⁶ Cf. X. Zubiri, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2018, pp. 129-155.

soberana independencia del creador, independencia tan absoluta que, efectivamente, se tiene que enfrentar con el propio creador¹⁷.

Por tanto, el carácter absoluto de la libertad consiste en ser independiente de su creador, tanto que se puede hablar de una “cuasi-creación”: todo acto libre es, en sí mismo, una innovación, una cuasi-creación. Obviamente, esta no es una creación “ex nihilo”, sino una innovación institucional. Es Dios quien, en su iniciativa divina, innova la creación a través de una segunda causa, una *libertas creata*. No existe una relación de causa eficiente entre la libertad y la voluntad divina, sino que esta es sólo la causa secundaria de una innovación¹⁸. Sin embargo, es necesario subrayar la inconmensurable distinción entre la esencia abierta de Dios y la del hombre, ya que mientras, en la primera, realidad y acto se identifican, en el hombre su propia realidad sustantiva representa un sustrato originario de su libertad, de modo que cada acto constituye la forma en que él mismo configura su yo. Un *ego* que, como explicará de forma extensa en *El hombre y Dios*, no representa el sujeto de sus actos sino su predicado¹⁹.

Sin embargo, en la historia del pensamiento occidental, el problema entre la libertad y Dios siempre ha tenido que ver con la conexión entre la voluntad humana y divina, es decir, entre la libertad humana y el plan divino. Zubiri, en sus últimos cursos y sobre todo en los trabajos de su madurez, nunca parece haber querido cruzar estas cuestiones: es necesario, por tanto, volver al citado curso de 1961, *Acerca de la voluntad*. Es aquí donde el filósofo – dentro de un capítulo más amplio sobre Dios y la libertad – aborda el problema de la relación entre el acto libre y la voluntad divina, entre la dimensión de la realidad creada y la entidad primaria de la que depende. Como entidad suprema y causa primera, parecería que toda causa debe depender de Dios y, por tanto, la ejecución de un acto libre también, que es conocido por la propia

¹⁷ Ivi, pp. 138-139.

¹⁸ Sobre este tema, cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 185: “La innovación humana en el orden de la causalidad es pura y simplemente la causa segunda e instrumental de una iniciativa divina. Son iniciativas que toma Dios a través de la libertad humana”.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., 65: “El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que, por el contrario, lo relativamente absoluto ‘es’ Yo. Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo”.

realidad divina. Así, se abren dos aspectos complementarios: por un lado, hay un carácter de voluntad previa, por otro, una dimensión de conocimiento original. Pero “ Si [Dios] es prevolente, ¿cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad?”²⁰.

El problema de la relación entre voluntad divina y acto libre viene resuelto por el filósofo español mediante la clásica solución de la competencia: las dos voluntades, humana y divina, concurren juntas en el acto decidido por el hombre. ¿Cómo? A partir de la sucesión causal por la cual cada segunda entidad sólo puede participar de la realidad de la entidad que la creó: Dios, como primera realidad *simpliciter* en el acto creativo, participa de la entidad de su realidad. Y esta dependencia se da en todas sus dimensiones: en primer lugar, por el hecho de ser y, en segundo lugar, por el hecho de que todo ente tiene una determinada *capacitas*. Y es precisamente este segundo aspecto el que, cuando se implementa, solo puede depender estrictamente de la causalidad divina. Dios ha dado a cada uno una *virtus operativa* a partir de la cual cada entidad pone en acción lo que Dios le ha dado en su acto creativo. Y la misma condición ocurre también con respecto a la voluntad del hombre que pone en acción lo que la *virtus divina* le confirió en el acto de la creación.

Zubiri, aunque no menciona directamente a ningún autor, parece tomar casi literalmente lo que escribe Tomás de Aquino en la primera parte de su *Contra Gentiles*, cuando afirma que Dios, siendo un acto puro e infinito de ser, puede ser participado por infinitos individuos y de infinitas formas, y todas las criaturas participan en el ser divino de acuerdo con sus propias habilidades²¹. En la metafísica de Tomás de Aquino, ser no son las cosas, sino que lo reciben gratuitamente de Dios, fuente del ser de cada criatura, y los reciben por participación. Además, como recuerda Cornelio Fabro, toda doctrina de la creación en Tomás de Aquino se basa sobre la noción de “participación”:

El término ‘participar’ tiene la propiedad de expresar al mismo tiempo la dependencia esencial del participante del participado y el exceso metafísico absoluto del participado, de una manera que ningún

²⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 158-159.

²¹ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, q. 43.

otro término filosófico puede reclamar, la relación que la entidad finita tiene con el ser infinito, la criatura con el creador. Por eso, todas las obras que Dios pone fuera de sí mismo no son sino ‘participación’, y esto significa tanto que la criatura ha recibido todo lo que tiene en el ser y en el obrar, y lo recibe de Dios, como el hecho de que toda criatura en sus actualizaciones recibe sólo un aspecto de esa plenitud fontal, presente en la divinidad²².

Toda discusión, sin embargo, es delineada por Zubiri a través del cuestionamiento de las doctrinas clásicas sobre la relación entre acto libre y voluntad divina, comenzando por la llamada “premoción física” que ilustra Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*²³. Esta posición se denomina física porque su influencia se refiere al ejercicio del acto libre y no a su especificación. Del hecho de que la voluntad es movida por Dios según una inclinación interior, no se excluye que se mueva por sí misma, bajo este movimiento, de modo que la razón misma del mérito y del demérito no se vea afectada. Por supuesto, para que la voluntad divina sea tal debe poseer una eficacia absoluta, así que no solo se cumplan las cosas que Dios quiere, sino que se implementen, también, del modo que él quiere, una manera que puede ser ahora necesaria, y ahora contingente. Y es aquí donde la acción de Dios no parece privar al hombre de su voluntad. Sin embargo, según el filósofo español, el problema de entender sobre quién recae la acción permanece: porque si por un lado se dice que la acción es gratuita porque se implementa por la premoción de querer un objeto dado, por otro, la esencia de la libertad consiste en la indiferencia activa que domina el acto que se relaciona con un bien finito y, por lo tanto, no necesita de manera atractiva. Por así decirlo, la única libertad que tengo es la de “mientras quiero la A, tengo el poder de querer la B”²⁴: la premoción física me hace querer A, incluso si conservo la capacidad de querer la B.

²² C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939, p. 317; también, L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1942.

²³ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 105, 4.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 162.

Para la doctrina tomista, Zubiri sigue la posición de la llamada “concurrencia simultánea” de Luis de Molina, con la que en la segunda mitad del siglo XVI se intentó salvar la libertad del hombre frente a la tendencia racionalista de las teologías pos-tridentinas y contra las teorías de los reformados. La exposición que hace Zubiri de esta teoría es muy breve y, a veces engañosa, tanto que el propio autor en una nota al margen señala la necesidad de una revisión²⁵. Y, sin embargo, a los efectos de su exposición, lo que interesa al filósofo vasco es subrayar la *potentia simultatis* que parece tener la voluntad humana con respecto a la premoción divina: no habría diferencia entre querer A y querer B si ambos corresponden a la voluntad divina. En realidad, Molina, para garantizar la soberanía absoluta de Dios sobre el mundo, elabora una teoría particular llamada *scientia media Dei*. Dios, de hecho, no solo conocería las elecciones de los hombres (llamada *futura contingente*), sino también las cosas que el hombre podría haber hecho, la llamada *futurabilia*. Con este conocimiento, por tanto, Dios elegiría todas las condiciones en las que el hombre podría encontrarse y en las que el hombre tendrá que ejercer su libertad. Y, sin embargo, Zubiri se pregunta en qué consiste la causalidad de la voluntad humana, ya que una cosa es ser causa “de ‘lo que’ va a ser, o de ser causa de que ‘sea’ efectivamente lo que yo voy a hacer”²⁶. En la posición molinista, de hecho, la causa no parece recaer en el hecho real de las cosas, sino solo en su posibilidad.

De ahí la necesidad, según Zubiri, de colocar una tercera posición, la denominada “curso mediado”, tema ya debatido entre los siglos XIII y XIV por Durando²⁷, por mucho tiempo censurado y condenado, y que sólo en el

²⁵ Ivi, p. 164: “No es verdad lo de la talidad. Cambiar por completo la exposición y crítica”.

²⁶ Ivi, p. 165.

²⁷ Durando da San Porziano, nacido en St-Pourgain (Allier, Francia central) en 1270 y muerto en Meaux hacia 1332.

En cuanto a la distinción “creación” – “conservación”, ver Durandus en Sancto Porziano 1571: I, dist. 37, q. 1: “Utrum Deus sit in omnibus rebus”, f. 100r-v; para la negación de la concurrencia inmediata de Dios, véase Ivi, II, dist. 1, q. 5: “Utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae”, ff. 130-131. Ver E. Bettoni, *Durando*, in *Enciclopedia Filosofica*, 1, Istituto per la collaborazione culturale, Firenze 1957. En los tiempos modernos, aunque con muchas diferencias, la posición de Durando ha tenido eco en la obra de Leibniz. Ver F. Piro, *Lo Scolastico che faceva un partito a sé* (faisait band à part). *Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, in «Medioevo», XXXIV (2009), pp. 507-544.

siglo XX experimentó alguna forma de reconocimiento²⁸. Zubiri lo expone apoyándose en una distinción metafísica esencial entre orden trascendental y orden causal. Todo acto, sea natural o voluntario, conserva dos aspectos: el entitativo, la forma de ser, y el causal, la forma en que se produjo este acto. Evidentemente, desde un punto de vista entitativo, la cosa participa *simpliciter* e inmediatamente en la realidad divina, ya que es Dios mismo quien da el ser a las cosas a través del acto creativo, mientras que respecto a su realización esta participación se puede decir de alguna manera “mediatizada”, ya que aquí intervienen otras causas secundarias que presiden la misma realización. Zubiri sabe bien que el orden causal se remonta también al trascendental y, sin embargo, dentro de la causalidad misma, una cosa es entenderlo según su ser trascendental, y otra cosa según el acto, y es de este último aspecto que es necesario comprender su función. Dentro de lo que llamamos causa o agente causal, el filósofo español distingue entonces dos niveles: una inmediatez del *suppositum* o agente, y la inmediatez de la *virtus*. La dependencia de Dios no es sino una presencia directa de su virtud, como causa principal de cada acto de creación. En el orden de causalidad hay “un

²⁸ Aunque el filósofo español no hace ninguna referencia a los autores contemporáneos, es posible conjeturar que tales posiciones circularon en los teólogos del círculo hermenéutico heideggeriano. Una posición teológica posterior se puede encontrar en Jürgen Moltmann, quien, en su *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, sitúa la actividad creativa continua de Dios en su doble aspecto de acción innovadora y acción conservadora: “En la primera forma de intervención, lo que se manifiesta es esperanza, mientras que en la segunda es fidelidad. Básicamente, sin embargo, cualquier intervención conservadora es siempre innovadora y viceversa. Pero entonces la creación histórica de Dios está orientada de manera escatológica: preserva la creación inicial anticipando su cumplimiento y preparando el camino que debe seguir. La creación histórica de Dios tiene dimensiones cósmicas: llevar el cosmos entero a una nueva situación. El sistema abierto de la creación prevé la creación histórica de Dios. Es precisamente en él donde se realizan la inclinación y el futuro de la creación” (J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985: trad. it., p. 217). Como subraya Brena, es esta apertura al futuro de la creación lo que permite a Moltmann “imaginar una teoría sintética y hermenéutica de la evolución. Se trata de una teoría sintética que pretende sintetizar tanto las teorías evolutivas científico-naturales como las teorías históricas científico-humanas, y la hermenéutica, ya que, a partir de las analogías entre el ‘círculo hermenéutico’ y el ‘caso – selección – necesidad’ a partir del cual se originan las evoluciones naturales, la evolución de la materia y la evolución de la vida podrían considerarse como ‘simples procesos hermenéuticos’” (L. Brena, *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*, Trauben, Torino 2007, p. 83).

agente ‘intermediario’ interpuesto entre Dios y el efecto, que es la causa segunda, que, por la virtud misma de la causa primera, produce su efecto”²⁹. Evidentemente, la virtud sigue operando de inmediato, pero a través de otro supuesto. Si causar significa producir realidad, entonces, toda causa tiene su ser causa a partir de una capacidad que viene de Dios, de modo que “como la fuerza de ser le viene inmediatamente de Dios, y es ella la que inmediatamente produce el efecto, la inmediación de virtud es clara, pero la mediación de agente también lo es”³⁰. En el hombre, por tanto, la primera causa no actúa inmediatamente sobre la voluntad. Hay un *suppositum* que opera como agente intermediario, y eso es precisamente lo que llamamos libertad. Por otro lado, la voluntad del hombre, según su finitud, no puede querer el bien universal, sino que adapta su voluntad a bienes particulares: al querer un buen filete de ternera – el ejemplo es del mismo Zubiri – es evidente que estoy queriendo un bien menor que la plenitud del bien, o las disposiciones innatas o adquiridas de mi voluntad y, sin embargo, esto sucede precisamente porque, aunque no falta la intervención divina, la libertad puede moverse sólo de manera condicional: “La inmediación de virtud deja en pie la inmediación del supuesto, y ahí es donde efectivamente existe la libertad, no en un concurso, ni pre-movente, ni en un concurso simultáneo”³¹. Y esta diferencia existiría incluso en el caso de que el hombre busque sólo bienes universales, o bien absoluto, y no sólo bienes particulares: en este caso también es la libertad la que mueve directamente la voluntad humana³². Y esto por una razón muy simple: Dios creó el mundo no como un sistema de sustancias, sino lo creó en movimiento, de modo que solo en el acto creativo inicial se puede decir que no hay diferencia entre *virtus* y *suppositum*, mientras que en todos segundos actos, hay una especie de independencia de Dios como agente inmediato: “el curso ulterior no es forzosamente un curso que exija imperativamente la intervención de Dios con inmedesimación de supuesto, sino simplemente con intermediación de virtud”³³.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 168.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Sobre la idea de voluntad en relación con el bien universal y los bienes particulares, cf. *ivi*, pp. 36-41.

³³ *Ivi*, p. 169.

Por ello, incluso las objeciones clásicas a esta posición son resueltas por Zubiri recurriendo a la diferencia entre orden trascendental y orden causal, entre una dependencia de la entidad y una independencia con respecto a la causa. Solo así, de hecho, el hombre puede haber libre albedrío: de esta manera “como supuesto primario de mi acción (primario o por lo menos intermediario) soy yo quien ha hecho que mi decisión, como forma de entidad, participe en la realidad de Dios”³⁴. Una participación que necesariamente tiene lugar de manera indirecta, ya que la causa del acto libre es la única voluntad humana y no inmediatamente Dios. Es evidente, entonces, el límite que el filósofo español asigna a la libertad: una libertad condicionada. No es verdad que el espectro de la voluntad sea infinito, porque también ella participa – como toda la realidad – de la contingencia de las entidades creadas. No hay duda de que la voluntad desea el bien, el *bonum*, pero este deseo es “pura y simplemente la realidad en tanto que posibilidad”³⁵, que sólo se puede realizar en la actualidad en querer un bien particular.

En esta perspectiva, incluso en el problema del pecado no hay excepción: tampoco este escapa a la contingencia, no hay pecado “intrínsecamente” infinito: “el bien y el mal no funcionan *ex aequo* en Dios, y en la voluntad humana mucho menos”³⁶. El pecado, como cualquier otro acto, participa de la realidad divina, pero de manera adversa: “es un paradójico modo de estar en Dios: estar en Dios aversivamente”³⁷.

Una vez resuelta la cuestión de la libertad como causa de las acciones del hombre, Zubiri vuelve su análisis a otro tema esencial sobre la presciencia divina. Si Dios conoce de antemano cada acción del hombre, ya sabe lo que acontecerá mañana; de lo contrario, su ciencia no sería perfecta. Y, sin embargo, ese conocimiento previo podría mitigar la libertad. Todo el problema de la presciencia depende de lo que se entienda por ciencia: es decir, será necesario ante todo preguntarse cómo sabe Dios (es decir, como tiene ciencia) lo que estoy haciendo ahora, para luego preguntarnos el problema del conocimiento previo de lo que sucederá mañana. Desde este punto de vista, la ciencia de Dios se da de la misma manera, ya sea una acción natural o una

³⁴ Ivi, p. 170.

³⁵ Ivi, p. 38.

³⁶ Ivi, p. 171.

³⁷ *Ibid.*

acción voluntaria. En ambos casos ve la acción aconteciendo en su inmediatez dentro del orden trascendental: ve el acto en y para sí mismo. Incluso el orden causal – por ejemplo, la ley que se refiere a la caída de un grave – es siempre y solo conocido por Dios dentro del orden trascendental.

El problema podría existir, entonces, en el momento del conocimiento del futuro o, mejor dicho, de los contingentes futuros, ya que se trata de lo que puede acontecer dentro del horizonte de los actos libres. Aquí la posición de Zubiri está clara: Dios no prevé el acto que libremente podrá tener lugar en el futuro, sino que lo ve tal como se ocurre.

Yo no realizo el acto porque Dios lo sabe, sino que Dios lo sabe porque lo estoy realizando, no solamente en el pasado sino además en el futuro. La condición para que un acto, o para que una realidad cualquiera esté sometida a la intelección en la eternidad, es la misma que la que ese acto, esa realidad tiene para estar en el tiempo³⁸.

No se trata de entender si Dios puede prever algo, o lo ha previsto en el pasado, ya que en ambos casos se le daría un límite de tiempo a la ciencia divina misma. Dios conoce el futuro porque ya está en él. De ahí la necesidad de dar un sentido inequívoco al término “eternidad”, entendido en términos aristotélicos como la duración infinita de las cosas, o boeciano como la posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable. Y es precisamente el término simultáneo (*tota simul*) el que juega un doble papel, según Zubiri, ya que indica dos dimensiones de la eternidad: por un lado, la duración infinita y, por otro, el camino intrínseco de la vida de Dios, así que él pensará a proponer, para esta segunda dimensión, el término “eternalidad”.

Esta expansión del significado de la eternidad significa que existen las mismas condiciones, tanto para un acto que ocurre en el tiempo, como para uno que ocurre en la eternidad, o es conocido eternamente. Porque cuando Dios sabe algo no es porque “ahora” ve el cumplimiento de un acto, sino que lo ve porque sucede “ahora”: “el *ahora* no se refiere al acto de Dios, sino a mí. El acto de Dios no tiene *ahora*, soy yo quien los tengo. Dios ve este acto, y ese acto de visión suyo es eternalmente vivido en su eterna e idéntica e inmutable

³⁸ Ivi, p. 174.

posesión”³⁹. Es el hombre que vive en el tiempo y puede proyectar sus acciones hacia el futuro, mientras Dios es su futuro, él está presente en el futuro. Su conocimiento es posesión plena del futuro en su eternidad, ya que su presente no tiene que ver con la temporalidad, sino con una “presencialidad”: “Dios ve todos los momentos de tiempo presencialmente, no los ve *sub ratione futuri* y *sub ratione praesentis*”⁴⁰. Es decir, Dios ve todo porque todo lo que sucede acontece de inmediato y en el presente, dentro del orden trascendental. Conoce el acto eternamente porque el hombre lo realiza, y no porque Dios decreta la realidad del acto dentro de su conocimiento.

De esta manera Zubiri logra salvar la libertad de cualquier forma de determinismo divino o indiferentismo teológico, protegiendo tanto la anterioridad de la voluntad de Dios como su presciencia. Frente a la causalidad divina, la voluntad está salvaguardada y puede seguir desempeñando su papel en la realización de actos libres. Una voluntad, aquella humana, participada, condicionada pero libre frente al “poder de la realidad”, libre también de negar su propio fundamento permaneciendo anclada a él⁴¹.

³⁹ Ivi, p. 175.

⁴⁰ Ivi, p. 176.

⁴¹ Sobre este tema, cf. P. PONZIO, *Re-legazione e volontà di verità. Lo spazio della libertà di fronte al “potere del reale” nel pensiero di X. Zubiri*, in «Pensamiento», 75 (2019), pp. 1169-1187.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN I., *Two Concepts of Freedom*, in H. Hardy (ed. by), *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002; trad. it., *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, a cura di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2005.
- BETTONI E., *Durando*, in *Enciclopedia Filosofica*, 1, Istituto per la collaborazione culturale, Firenze 1957.
- BRENA L., *Dio nel mondo e il mondo in Dio Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*, Trauben, Torino 2007.
- CABRIA ORTEGA J. L., *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- DURANDUS A SANCTO PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IV*, Venetiis 1571.
- ESPOSITO C. / PONZIO P. et al., *Il potere della libertà. Letture di filosofia*, Pagina, Bari 2008.
- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- GEIGER L.B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1942.
- GRACIA D., *La insobornable libertad*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017.
- MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985, trad. it. di Dino Pezzetta *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- PIRO F., *Lo Scolastico che faceva un partito a sé (faisait band à part). Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, in «Medioevo», XXXIV (2009), pp. 507-544.
- PONZIO P., *Re-legazione e volontà di verità. Lo spazio della libertà di fronte al "potere del reale" nel pensiero di X. Zubiri*, in «Pensamiento», 75 (2019), pp. 1169-1187.
- POSE VARELA, C. A., *El problema de la libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 28 (2001), pp. 191-292.
- POSE VARELA, C. Carlos, *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 29 (2002), pp. 377-392.

- SOLARI E., *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*: RIL ediciones, Santiago del Chile 2010.
- TARÍN CERVERA V., *Religación y libertad en Xavier Zubiri. La obligación de ser libres*, Editorial Académica Española, Madrid 2011.
- ZUBIRI X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza / Fundación X Zubiri, Madrid 1944 (1994¹⁰).
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1992.
- , *El hombre y Dios*. Nuova Edición, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2012; trad. it. di P. Ponzio e A. Savignano *L'uomo e Dio*, Pagina, Bari 2014.
- , *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2018.