

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Facultad de Filosofía

**Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica**

**Especialidad A: Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo**

**Trabajo Fin de Máster**

**LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD DE XAVIER ZUBIRI  
ANTE LA NEUROLOGÍA EXPERIMENTAL**

Autor:

LUIS FERREIRO ALMEDA

Director:

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Sevilla, septiembre de 2015

**Resumen**

En este trabajo se ha estudiado el concepto de libertad en la obra de Xavier Zubiri. La libertad es un carácter modal de la realidad humana, que reside en la voluntad y surge de la inconclusión de las tendencias naturales del hombre. Para Zubiri la libertad es consustancial a la inteligencia. Además, se estudia la aportación de los experimentos neurológicos, según el paradigma de Libet, a la investigación del libre albedrío, con objeto de comprobar si los resultados de estos experimentos invalidan las tesis de Zubiri. De la confrontación de la teoría de la libertad de Zubiri con los resultados de los experimentos se deduce la validez de esa teoría, así como la necesidad de una crítica de los experimentos para reelaborarlos de un modo que puedan proporcionar un conocimiento menos ambiguo sobre los actos libres del hombre.

**Palabras clave:** Zubiri, Libet, Libertad, Voluntad, libre albedrío, potencial de preparación, experimentos neurológicos.

**Abstract**

This paper has studied the concept of freedom in the work of Xavier Zubiri. Freedom is a modal character of human reality, she has its home in the willingness and arises from the situation of inconclusión in which the natural tendencies leave man. For Zubiri, freedom it is inherent to intelligence. In addition, the contribution of neurological experiments, according to Libet paradigm, to research free will is studied, to check whether the results of these experiments invalidate the Zubiri theses. The confrontation of the theory of freedom of Zubiri with the results of the experiments shows the validity of this theory, as well as the need to criticize the experimental design to re-elaborate in a way that can provide a less ambiguous knowledge about free acts of man.

**Key words:** Zubiri, Libet, Freedom, Will, Free will, readiness potential, neurological experiments.

## Índice

### El filosofía de la libertad de Xavier Zubiri ante a la neurología experimental

	Página
<b>1.- Introducción</b>	6
<b>2.- La filosofía de la libertad de Xavier Zubiri</b>	8
2.1.- La libertad en la filosofía primera de Zubiri	8
2.1.1.- Introducción	8
2.1.2.- Breve introducción al problema de la libertad	9
2.1.3.- La idea de libertad en las primeras etapas del pensamiento de Zubiri	12
2.1.4.- Libertad en la intelección e intelección en libertad	14
2.1.4.1.- Inteligencia sentiente	14
2.1.4.2.- Libertad y logos	16
2.1.4.3.- Libertad y razón	21
2.1.4.4.- Intelección de la libertad	22
2.1.5.- Libertad y realidad	23
2.1.5.1.- Causalidad y libertad	23
2.1.5.2.- Los modos transcendentales de realidad	25
2.1.6.- Libertad y religación	26
2.1.7.- De la filosofía primera a la antropología metafísica	28
2.2.- Voluntad tendente y libertad	30
2.2.1.- La voluntad como fenómeno mental	31
2.2.2.- La estructura concreta del acto de voluntad	35
2.2.3.- La libertad: «¿Qué es ser libre?»	38
2.2.3.1.- Las ideas tradicionales de la libertad	38
2.2.3.2.- La estructura del acto de libertad	40
2.2.3.2.1.- Realidad peculiar del acto libre	40
2.2.3.2.2.- La unidad del hombre en el acto libre	41
2.2.3.2.3.- La libertad en la ejecución del acto libre	43
2.2.4.- La capacidad de ser libres	45

2.2.4.1.- La realización concreta: la figura de la libertad	46
2.2.4.2.- La estructura intrínseca de la figura concreta de la libertad	46
2.2.4.3.- Las objeciones a la existencia de la libertad	48
2.2.4.4.- La libertad como problema	50
2.2.4.5.- El culmen de la realidad humana	52
2.2.5.- La libertad de Dios	53
2.3.- La libertad en la filosofía de Xavier Zubiri	53
2.3.1.- Inteligencia y libertad	55
2.3.2.- La libertad en el hombre	60
2.3.2.1.- El hombre como animal de realidades	60
2.3.2.2.- Estructura sustantiva del hombre	61
2.3.2.3.- Agente, actor, autor	63
2.3.2.4.- La libertad y la temporalidad humana	64
2.3.2.5.- La libertad como nota constitutiva de la realidad humana	65
<b>3.- Los experimentos neurológicos sobre la voluntad libre</b>	66
3.1.- Introducción	65
3.2. Los experimento neurológicos «tipo Libet»	67
3.2.1.- Los experimentos de Benjamin Libet	67
3.2.1.1.- Resultados de los experimentos	73
3.2.1.2.- Conclusiones del experimento de Libet	78
3.2.2.- Los experimentos de Haggard y Eimer	81
3.2.3.- Los experimentos de Haynes	85
3.3.- El concepto de libertad en los experimentos de Libet	87
3.3.1.- Caracterización de los actos libres en los experimentos	88
3.3.2.- El concepto de libre albedrío y su funcionamiento después de los experimentos	92
3.3.3.- Un modelo neurológico tentativo para el libre albedrío	95
3.3.4.- Después de Libet: entre el determinismo y el indeterminismo	96

3.4.- Críticas a los experimentos neurológicos sobre la libertad	97
3.4.1.- Críticas a los métodos experimentales y sus resultados	98
3.4.2.- Críticas al significado atribuido a los resultados de los experimentos	100
3.4.3.- Problemas epistemológicos	102
3.4.4.- Críticas a la prioridad de lo inconsciente sobre lo consciente	104
3.4.5.- Críticas desde perspectivas éticas y metafísicas	107
<b>4.- Conclusiones</b>	<b>109</b>
4.1.- Zubiri frente a Libet	111
4.2.- Zubiri frente a los neurólogos deterministas	116
4.3.- Crítica de algunos aspectos de la neurología experimental	117
4.4.- Alternativas experimentales	120
<b>5.- Bibliografía</b>	<b>122</b>

## 1.- INTRODUCCIÓN

El concepto de libertad en Zubiri es transversal a toda su obra, en la que tiene una función fundamental para su descripción de la inteligencia, así como en su teoría sobre el hombre. Por un lado, la libertad es consustancial a la inteligencia tal como se describe en la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Por otro lado, en su visión del hombre la libertad puede considerarse como una nota antropológica esencial, de manera que decir ‘hombre’ es decir ‘libertad’. No es concebible el hombre sin libertad, como no lo es un hombre sin inteligencia, con independencia de que cada hombre concreto tenga una mayor o menor capacidad de uso de su libertad y de su inteligencia y de que el desarrollo de ambas capacidades alcance el máximo posible para él o no.

Hay en Zubiri una filosofía de la libertad dispersa en toda su obra. A lo largo de las tres etapas de su reflexión filosóficas, reconocidas por él mismo, encontramos testimonios de un interés por este tema que, por lo que sabemos de su biografía, fue una vivencia personal intensa que probablemente conoció algunos periodos asfixiantes y otros pletóricos. Como quiera que fuese, esa preocupación es inmanente a sus escritos y en muchos de ellos muy patente. Esa vivencia es importante para Zubiri como una atmósfera en la cual puede respirar la vida intelectual que escogió como modo de vida, y en el que el hombre «tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*»<sup>1</sup>, voluntad, por supuesto, libre.

La reflexión filosófica sobre la libertad no llegó a plasmarse en una obra temáticamente desarrollada, no obstante existen fragmentos bien identificables que no forman un tratado completo, pero que dibujan algo mucho más detallado que un simple boceto. Lo que Zubiri explica es más que suficiente para confrontar su teoría de la libertad con otras teorías filosóficas tradicionales o actuales, de manera que no sería difícil discernir disidencias y coincidencias. Más aún, también es posible establecer conexiones entre sus tesis teóricas y las teorías científicas que tienen implicaciones filosóficas.

Como es sabido, Zubiri fue un estudioso de las ciencias y siempre estuvo atento a los nuevos descubrimientos y teorías, manteniendo su reflexión filosófica abierta a los

---

<sup>1</sup> HD, citado en Gracia 1986, 239.

conocimientos científicos. Esa apertura era una actitud que reflejaba la aspiración a la verdad: a «la verdad de la realidad misma. Es la verdad por la que llamamos a lo real *realidad verdadera*. Es una verdad de muchos órdenes: físico, matemático, biológico, astronómico, mental, social, histórico, filosófico, etc.»<sup>2</sup>. Zubiri aspiraba a la unidad sin confusión de los saberes: «Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación»<sup>3</sup>. Por eso, una concepción filosófica como la suya tiene que exponerse por vocación a los descubrimientos de la ciencia. En este caso, su teoría de la libertad debe dejarse cuestionar por los resultados de la ciencia experimental del cerebro. Y esto es lo que aquí nos proponemos.

En el último medio siglo la neurología, apoyada en una tecnología cada vez más poderosa, ha investigado anatómicamente y fisiológicamente este órgano desvelando su funcionamiento. Al avanzar en sus descubrimientos ha ido cuestionando convicciones arraigadas sobre la realidad del hombre. Una de ellas es la atribución de la libertad a sus actos. La investigación del cerebro ha encontrado las áreas cerebrales donde residen muchas de las capacidades físicas y mentales del hombre. En los últimos treinta años la neurología ha buscado las bases neurobiológicas de la voluntad, y algunos científicos han tratado de descubrir si la libertad es uno de sus atributos.

Para llevar a cabo este ensayo de diálogo o confrontación partiremos del estudio de los experimentos de Benjamin Libet sobre el libre albedrío, por ser el pionero de esta línea de investigación y por la importante influencia que han ejercido sus descubrimientos en los ámbitos de la neurología y de la filosofía de la mente.

En términos generales, trataremos de confirmar la tesis de que el concepto de libertad según Zubiri no queda invalidado por los resultados de los experimentos neurológicos «tipo Libet». Para ello será necesario estudiar: a) si los conceptos de libertad en Libet y de Zubiri abarcan la misma extensión; b) si algún elemento implicado en el concepto de libertad de Zubiri resulta impugnado por los resultados de los experimentos de Libet; c) si algunos de estos resultados cuestionan decisiva e indiscutiblemente la existencia de una modalidad de actos humanos libres.

Más allá de esta perspectiva de la necesidad que la filosofía tiene de la ciencia, y sea cual sea el resultado de la indagación, nos preguntamos sobre la posibilidad de idear

---

<sup>2</sup> Discurso de recepción del premio Ramón y Cajal, citado en Gracia 1986, 245-56.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 247.

una aplicación del concepto de libertad formulado por Zubiri con el fin de esclarecer las ideas de la libertad que maneja la neurología. De acuerdo con Zubiri, entendemos que es posible una contribución filosófica útil para orientar la investigación científica y que la neurología necesita una filosofía.

Por tanto, en primer lugar haremos una exposición de las tesis sobre la libertad que Zubiri ha dejado consignadas en sus distintas obras, intentando alcanzar una síntesis coherente de su pensamiento en torno a la libertad, aunque será necesario seleccionar los componentes del concepto de libertad que sean más susceptibles de una posible falsación.

En segundo lugar, haremos una exposición de los experimentos de Benjamin Libet y otros neurólogos que los han ampliado, así como de sus tesis sobre la libertad, distinguiendo entre las que expresan posibles evidencias científicas y las que puedan tener alcance filosófico. Esto nos llevará a realizar una crítica para decantar el valor epistemológico de los resultados, de modo que aquellos aspectos que sean plausibles, o tengan alguna probabilidad de serlo, se confronten con el concepto de libertad de Zubiri.

Para terminar, intentaremos acercar los planos teórico (Zubiri) y experimental (Libet) para confrontar las dos perspectivas epistemológicas en vistas de una posible refutación de la primera, ya sea total, o parcial, que en tal caso podría tener consecuencias graves para las tesis que sostienen una estructura constitutivamente libre del hombre.

## **2.- LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD DE XAVIER ZUBIRI**

### **2.1.- La libertad en la filosofía primera de Zubiri**

#### **2.1.1.- Introducción**

Sea lo que sea la libertad, significativamente aparece ya descrita en el análisis del problema primero de la relación primordial entre el ser y el pensar del que parte Zubiri para elaborar una filosofía radical. La libertad es una realidad cuya presencia va *in crescendo* a lo largo de la trilogía de la inteligencia: desde su noción latente e



innombrada en *Inteligencia sentiente*, pasa a hacerse imprescindible e inevitable en *Inteligencia y logos*, culminando en un protagonismo brillante en *Inteligencia y razón*. La trilogía de la inteligencia, vista de la perspectiva de la libertad, presenta el desarrollo de algo, llámese cualidad, propiedad, potencia, etc., que parece ser consustancial a la inteligencia y que se puede presumir que tiene un fundamento en la realidad o, al menos, en algún modo de realidad.

Son muchas las preguntas que atrae el tema de la libertad, pero las respuestas en la filosofía primera de Zubiri son limitadas, pues su punto de vista, al anteponer la descripción a la explicación, le lleva a renunciar a la introducción prematura de la inteligencia como facultad, o a cualquier otra sustantivación o entificación de facultades como podrían ser las clásicas de memoria y voluntad, que el lector puede tener en mente en muchas páginas. Por tanto, hay que limitarse a esperar descubrir qué es la libertad como condición de la intelección, cuál es su función en el desarrollo de la actividad intelectual, cuál es el origen de la libertad, de dónde proviene y si tiene un fundamento en la realidad.

### **2.1.2.- Breve introducción al problema de la libertad**

La concepción de la libertad ha evolucionado notoriamente a lo largo de la historia, sin embargo, aunque se ha desarrollado y enriquecido, los problemas fundamentales se han mantenido y siguen planteando cuestiones básicas sobre su existencia, su naturaleza y radicación. La afirmación o negación, total o parcial, de la libertad han tenido partidarios en todas las épocas, incluida la nuestra. En ese debate se han decantado algunos problemas fundamentales.

En el horizonte griego, la libertad (*eleutheria*) es una noción limitada y se diría que pesimista. En el pensamiento griego predomina la idea de **sujeción** del hombre a la naturaleza (*physis*) y al Estado (*polis*), por tanto, la libertad es un residuo marginal frente a la esclavitud y al destino cósmico. La inserción en un contexto cosmológico y político deja poco margen personal y, por tanto, escasa relevancia a la posibilidad de la libertad. Sin embargo, algunas hay, aunque, con frecuencia, modestas, incluso tristes o desesperantes... Platón, al final de la *República*, en el mito de Er, la reduce a la penosa elección celestial del rol a desarrollar después del nacimiento, tras el cual, el Hado

ejercerá su inexorable tiranía en la vida terrenal. La libertad queda confinada a la preexistencia celestial y desterrada de una vida marcada por el destino (*Moiras*) y la necesidad (*ananké*)<sup>4</sup>.

En general, el pensamiento y la mentalidad griega conciben el ámbito de la naturaleza y el de la ética como separados, sin embargo, esta separación no impide una relación, en la cual lo importante, lo permanente, es siempre la naturaleza, mientras que el hombre es impotente y casi irrelevante ante ella. En la versión estoica, la libertad es una facultad del sabio, que, sabiendo que es inútil oponerse a la **necesidad**, acepta colaborar con el destino. La ética ha de subordinarse a la cosmología. El necio es el que no sabe que la física se impone a la ética y tiene la ilusión de poder sustraerse a la necesidad con la que aquélla opera. Epicuro, en cambio, siente la necesidad de adaptar la física a la ética y, de este modo abre una vía a la libertad en medio de la naturaleza a través del **azar** (*clinamen*).

Por último, Aristóteles, por un lado concibe el azar como un accidente, por tanto algo que no es determinante, y desarrolla una teoría muy completa de las causas que operan en la naturaleza. Sin embargo, entre la casualidad accidental y causalidad esencial de la física deja un ámbito para la libertad en la naturaleza humana, aunque «se opone a convertir la libertad en algo definitorio o esencial del existente humano: aparece más bien como consecuencia que adjetiva su naturaleza»<sup>5</sup>.

En el horizonte de nihilidad, inaugurado por el cristianismo, se plantean problemas nuevos. San Agustín distingue entre libre arbitrio (*liberum arbitrium*) o capacidad de elección y libertad propiamente dicha (*libertas*). Santo Tomás desarrolla una teoría intelectualista de la libertad, según la cual ser libre no consiste en el ejercicio del libre albedrío como mera **espontaneidad** de una naturaleza capaz de elegir con **indiferencia** entre opciones diversas, sino en capacidad de determinarse por las diferencias o con vistas a ella. La discusión ha permanecido bajo los términos de si la voluntad para ser libre, a su vez, ha de estar libre de causación para elegir, o bien, si la voluntad ha de estar informada y motivada razonablemente para poder determinarse con libertad.

---

<sup>4</sup> Platón, *La República*, libro X, XIII-XVI (614-621)

<sup>5</sup> Arana, p. 17.

Con el racionalismo y el desarrollo de las ciencias naturales se agudiza el conflicto entre necesidad y libertad. La búsqueda de una solución emprende tres caminos diferentes<sup>6</sup>:

- a) La división de la realidad en dos zonas, una en la que la necesidad tiene una jurisdicción total y otra donde la libertad impera sin restricciones. Es la solución dualista de Descartes, cuya visión Zubiri tilda de «voluntarismo de la razón» (NHD 163).
- b) La reconciliación de la libertad y la necesidad haciendo de ellas el anverso y el reverso de una misma realidad. De modos diferentes Espinoza y Leibniz son sus principales valedores.
- c) La última solución es la negación de la libertad, que avalan pensadores como Hobbes y Hume.

El avance de la ciencia en los siglos XVII y XVIII promueve el auge de las doctrinas deterministas, mientras los defensores de la libertad se batían en retirada. La libertad se confronta ahora con las leyes de la naturaleza, conceptuadas de modo determinista bajo el predominio de la física newtoniana. La polémica creciente es entre el **determinismo** y el **indeterminismo**, que se superpone a la tradicional distinción entre **necesidad** y **contingencia**, dándose a menudo una confusión entre ambos binomios. Leibniz aclaró esa confusión para salvar la libertad, pues

«la determinación se contrapone a la indeterminación o indiferencia, y no a la contingencia: ahora bien, ni en la naturaleza ni en el espíritu hay indeterminación, puesto que “todas las proposiciones contingentes tienen razones en virtud de las cuales son así y no de otra manera”... la voluntad... se determina siempre de acuerdo con la representación del bien... “a elegir lo que le parece ser lo mejor”. Ahora bien, el principio de lo mejor inclina sin por ello convertir en necesario”... la decisión de la voluntad no pasa de ser contingente, y por ello libre, y no necesaria»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Arana, p. 17-18.

<sup>7</sup> Gourinat, p. 119.

Kant replantea el problema postulando como solución un nuevo dualismo. Por un lado, en la tercera antinomia entrega la soberanía del mundo fenoménico a un totalitarismo causalista, nada en él escapa a la férrea cadena de causaciones determinantes de todo suceso. Por otro lado, en la *Crítica de la razón práctica*, la libertad encuentra asilo en el reino de lo nouménico, donde se esconde y goza del privilegio de un comienzo absoluto, de manera que la decisión libre –y eso la caracteriza– «no sólo comenzará en términos absolutos, una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla»<sup>8</sup>. Kant sitúa otra vez la espontaneidad en la raíz de la decisión libre, apuntando a una total **autodeterminación**.

En el idealismo, esta exigencia de autodeterminación se radicaliza y se absolutiza, hasta el punto de fundarse a sí misma en una actividad que es, propiamente, *autopoiesis*. Para Hegel la libertad consistirá en autodeterminación, en determinación racional del propio ser. Así, Zubiri dirá que, en el absoluto «desaparece la distinción entre el principio y lo principiado: El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o *concepto*, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por tanto, la idea es libertad» (NHD 281). A lo cual podría añadirse que la libertad resulta ser mera idea.

A los efectos de este trabajo dejamos de lado la reflexión sobre la libertad posterior a Hegel, especialmente en el siglo XX, tales como Heidegger, Sartre, Jaspers, etc., que nos llevarían a un enfoque de carácter más antropológico que el que pretendemos aquí.

### **2.1.3.- La idea de libertad en las primeras etapas del pensamiento de Zubiri**

Conviene trazar el marco conceptual en el que inscribir la problemática de la libertad. Este marco lo forman dos coordenadas básicas, por un lado, el componente de **poder** o capacidad, ya sea de hacer, decir, moverse, etc., y por otro un elemento de **limitación**, ya sea como sujeción, oposición, resistencia, reacción, coacción, etc. Por tanto, la libertad se desarrolla en un escenario cambiante de posibilidades e imposibilidades. En este marco podemos incluir el concepto de libertad que aparece en la filosofía primera de Zubiri, aunque primero podemos aproximarnos a las ideas de Zubiri en la época que

---

<sup>8</sup> Kant, KrV, B 473.

se cierra en 1944. Para ello, podemos partir de la impugnación del concepto idealista de la libertad en palabras de Zubiri, para continuar con otro texto de sabor heideggeriano:

«De tiempo atrás se define precisamente al ser libre el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que en el hombre la raíz de la historia es la *libertad*. Lo que no es eso es *naturaleza*. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnímoda indeterminación. La libertad del hombre es una libertad que, al igual que la de Dios, sólo existe formalmente en la manera de estar determinada. Pero a diferencia de la libertad divina, creadora de las cosas, la libertad humana sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están ofrecidas, y como este ofrecimiento depende parcialmente, a su vez, de las propias decisiones humanas, la libertad en el hombre adopta la forma del acontecer histórico» (NHD 195).

«En este sutil desdoblamiento entre “lo que hay” y “lo que es” consiste toda la función ontológica del pensar... Gracias al pensar posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*. La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el “ser”» (NHD 373).

Por tanto, la libertad se caracteriza, para Zubiri, por:

- a) No pertenecer al ámbito de la naturaleza y producir acontecimientos que no son reducibles a los hechos naturales, por tanto la libertad abre el ámbito de lo que llamamos historia.
- b) Ser libre es ser causa de sí mismo, es decir, tener el poder de modificarse a sí mismo, de poder determinar hasta cierto punto lo que uno es.
- c) La libertad no reposa sobre la indeterminación de la voluntad, al contrario, la acción voluntaria requiere motivación, deliberación, determinación...
- d) La libertad humana requiere para ejercerse un abanico de posibilidades para la elección, un ámbito de la realidad sobre el cual recaen las elecciones, adhesiones y fidelidades.

- e) Por la facultad de pensar, que es la condición para estar entre las cosas sin confundirse con ellas, y que le proporciona un juego de contacto y distancia respecto a ellas.

Desde aquí intentaremos seguir la pista de la libertad en la filosofía primera de Zubiri, que consiste en «el saber o la ciencia de la aprehensión humana»<sup>9</sup>. Habrá que tener en cuenta en esa búsqueda que los tres momentos del acto de aprehensión humana nos llevan a los tres grandes capítulos de la filosofía primera: 1) la intelección (momento noético), 2) la realidad (momento noemático), y 3) la religación (momento noérgico).

#### **2.1.4.- Libertad en la intelección e intelección en libertad**

Zubiri ha insistido en que «la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente» (IRE 13). Así pues, de ser real la libertad habrá de actualizarse en la inteligencia, en sus distintos modos: el primario y radical que es la aprehensión primordial de lo real, y en las dos reactualizaciones de ésta, que son el logos y la razón.

##### **2.1.4.1.- Inteligencia sentiente**

El modo primario y radical de la intelección sentiente es la aprehensión primordial de realidad, en la cual la formalidad está aprehendida directamente, inmediatamente y unitariamente, y en esto «consiste el que la formalidad de lo real esté *aprehendida en y por sí misma*» y, al ser así, «en ella “estamos” en la realidad». Esto es lo fundamental, por esta impresión estamos en la realidad y la realidad está en nosotros, quedamos vinculados a ella, o como dice Zubiri, instalados en ella: «es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real» (IRE 64).

Se podría pensar que esto no tiene nada que ver con la libertad, pues, aunque ese acto de aprehensión sea espontáneo, la **espontaneidad** no es libertad, a menos que se quiera llamar libertad a la espontaneidad, por ejemplo, de los actos reflejos. Llamar libre a este acto sólo quiere decir que no está impedido, pero también que es inevitable. El juego de los sentidos y de la intelección es incesante, sólo una esforzada, y nada

---

<sup>9</sup> D. Gracia 1986, p. 123.

espontánea, actividad de dominio puede detenerlo. Esa posibilidad existe en el hombre, frente a la incapacidad del animal para escapar a la estimulación, la capacidad humana de no agotarse en el estímulo e ir más allá de él le abre posibilidades reales, que se le ofrecen para ser elegidas merced a una ulterior deliberación. La aprehensión primordial de realidad es la base, por decirlo así, inmóvil, desde la cual es posible el movimiento intelectual libre.

Hay que insistir en el carácter fundamental de instalación en lo real que es el efecto de la aprehensión primordial. Por esa instalación, la realidad ejerce un poder y nos limita, pero también nos potencia. En toda impresión se dan los tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición. Por la afección el sentiente padece la impresión, por la alteridad se le hace presente al sentiente la cosa que impresiona como algo independiente de él, y por la fuerza de imposición lo real se hace sentir ineludiblemente (IRE 32-34). Zubiri, en el apéndice 6 de IRE, da un salto de la intelección a la realidad y nos dice que a esa fuerza de imposición le corresponde en la realidad una «fuerza de las cosas», que él llama «*fuerza de la realidad*», y que define como un «momento transcendental de la realidad como realidad». Pero hay algo más, «otra línea de apertura transcendental» por la cual «la formalidad de realidad... tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real». Esta primacía es el «poder», que «es mera dominancia... es la dominancia de lo real en tanto que real», por la cual lo que es «de suyo» suifica, «hace “suyo” cuanto adviene a la cosa» (IRE 197-9).

Siendo así, a primera vista, se podría pensar que la intelección sentiente, en su modo primario, quedaría aprisionada bajo el poder de lo real. Sin embargo, Zubiri contradice esa idea, pues

«la intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad... nuestras limitaciones no son una especie de recorte dentro de la realidad, sino que son en su limitación misma el principio positivo de la presentación y aprehensión de la realidad» (IRE 113).

Todavía más, en el apéndice 3 de *Inteligencia y realidad*, Zubiri extiende sus ideas a la inteligencia sentiente como facultad, a la que considera «estructuralmente

compuesta de potencia sentiente y intelectiva»<sup>10</sup>. La unidad de ambas potencias, «la unidad estructural de inteligencia y sentir es determinante de la habitud de intelección sentiente cuyo acto formal es la impresión de realidad» y por ella el hombre, que está bajo el poder de lo real, puede hacerse cargo de la realidad y de su poder. Si el hombre no tuviera impresión de realidad, estaría en ella, pero sin saber que lo está y qué es, y, en consecuencia estaría a merced de ella. Al tener impresión de realidad, el hombre puede inteligir la propia realidad como potenciadora de su relativo desasimiento del poder de lo real.

La fuerza de la realidad, el poder de lo real y las limitaciones sitúan al hombre en la realidad y le ofrecen una posición firme en la cual apoyarse para ser libre. La instalación en lo real es como la posición de reposo antes de cualquier movimiento, o como el fulcro de una balanza o de una palanca, que necesariamente ha de ser fijo para producir movimiento. La aprehensión primordial de realidad no es libre, ni deja de serlo, pero es el punto de apoyo o rampa de lanzamiento para el despliegue de la libertad en la dinámica de los modos ulteriores de intelección.

#### **2.1.4.2.- Libertad y logos**

El logos es «la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras» (IL 16). La estructura del logos, según Zubiri tiene tres momentos: a) el logos dice algo acerca de algo, por lo que hay dos ‘algos’ diferentes y, por tanto, una dualidad; b) el logos se mueve en esa dualidad; c) «el logos declara lo que algo es en realidad, por tanto está instalado en la realidad campal como realidad constitutiva del medio de la intelección misma» (IL 55).

Estos tres momentos, *dualidad*, *dinamicidad* y *medialidad*, constituyen la estructura básica del logos, que hace posible que el logos pueda decir algo sobre algo. Y en esa misma estructura se encuentra implícita la libertad, de manera que resulta que el logos es intelección en libertad. Los dos primeros momentos son esenciales como bases de la libertad en la intelección.

---

<sup>10</sup> Hay que tener en cuenta que para Zubiri, como para toda la filosofía clásica, ‘facultad’ y ‘potencia’ son formas de poder, como expresa la palabra griega δύναις, (potencia). Hay potencias que son facultades por sí mismas (por ejemplo el sentir), pero las hay que necesitan el concurso de otras potencias, así la potencia de inteligir necesita el concurso del sentir para ser una facultad. Para Zubiri, además de los sentidos clásicos hay “un tercer sentido del poder” que es la capacidad (Cfr. IS 89-92).



La **dualidad** significa que se entiende lo que la cosa es en realidad desde la intelección de otra anteriormente aprehendida, por eso Zubiri llama a esta aprehensión dual, aunque dice que en rigor se le podría llamar plural, dado que se puede partir de varias cosas aprehendidas con anterioridad y no sólo de una. Se da ahora una aprehensión de la cosa en un conjunto de cosas, que forman un campo de realidad en la que se produce una actualización diferencial. «La aprehensión dual es “una” aprehensión pero en la luz de algo anteriormente aprehendido» (IL 59). Sólo así es posible un logos, dado que se produce un desdoblamiento (su realidad y su «en realidad»), por el que «una cosa real *remite* campalmente, en apertura transcendental a otra cosa real» (IL 60). Además, la dualidad fundamenta la aprehensión «del algo que se dice (*ti*) del algo de quien se dice (*katà tinós*)» (IL 61).

La *dualidad*, por tanto, abre un campo de posibilidades, es *necesaria* para que pueda darse libertad. Hay una pluralidad de posibilidades de remisión, una variedad de términos a los que la cosa puede remitir y que pueden decir algo acerca de lo que la cosa es. Sin embargo, esto *no es suficiente*, si no es posible la movilidad que nos permita ir hacia ellos, e ir de unos a otros entre ellos. Si la estructura del logos fuera estática la pluralidad no sería equivalente a la libertad.

Pero el logos es el **dinamismo** de la intelección, consiste «en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un unitario movimiento. Es dualidad dinámica» (IL 62). La aprehensión primordial nos había instalado en la realidad, no había dejado en un «estado», del que Zubiri dice que es un «un quedar en» algo, «un “quedar en” lo que queda», que por su fuerza de imposición nos retiene en lo real aprehendido en tanto que real, «es el retenimiento de lo real», que resulta ser el estado inicial desde el cual emprende el logos el movimiento en busca de lo que la cosa es en realidad. Quedamos retenidos en lo real según todos sus modos, entre ellos el «hacia», vemos lo real en «hacia», por tanto no vamos hacia lo real, pues ya estamos en lo real, pero sí «vamos a más» realidad dentro de ella. Al ir hacia otra cosa como principio de inteligibilidad de la cosa que queremos entender, respecto a ella se da «un distanciamiento en la realidad campal» (IL 65). El movimiento intelectual recorre esa distancia entre ambas. Pero, además, entre el «desde» y el «hacia» caben «trayectorias distintas de intelección... Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es resultado de una opción intelectual» (IL 66).

Con esto, podemos decir que ahora tenemos una doble indeterminación: por un lado, una pluralidad de cosas anteriormente aprehendidas que pueden ser principio de inteligibilidad de lo que queremos inteligir, por otro, una pluralidad de orientaciones optativas. Ante ellas, es preciso determinar un movimiento hacia una meta que será el punto de apoyo y una ruta que cubra la distancia de entre las muchas posibilidades combinadas disponibles. Y esto no está previamente determinado, requiere una elección. Por tanto estamos en el umbral de una forma de libertad en el seno mismo de la intelección como logos. Por eso Zubiri califica el campo de realidad como campo de libertad. Merece la pena leer el texto siguiente (en subrayado destacamos lo esencial):

«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. El movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*. En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre... es un movimiento que no está unívocamente determinado más que por un acto de libertad» (IL 66).

Hasta cierto punto, podemos decir que la idea de libertad que resulta de la exposición de la estructura del logos es la idea de **indeterminación**, sin embargo, aunque el estado de indeterminación es el que deja holgura para la elección y el movimiento, no es más que el punto de partida para la realización del acto de libertad, que es el paso de la indeterminación a la **determinación** del logos.

Ahora bien, la libertad no se encuentra sólo en el salto de la indeterminación a la determinación, sino que ésta se lleva a cabo como un proceso de libre determinación. En primer lugar, mediante la toma de **distancia** en el campo de la realidad de lo que la cosa real es en realidad, lo cual se produce en un movimiento de repliegue intelectual, mediante un esfuerzo que Zubiri llama **retracción**: «Retracción es intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad». En ella «inteligimos “la” realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella». De este modo podríamos decir que se atenúa la fuerza de imposición o, mejor, que se muestra su ductilidad, resultando que

«estar en esta forma en “la” realidad es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad».

Entonces, se trata de un movimiento de liberación que permite «inteligir lo que sean [las cosas] en realidad tan sólo como libre punto terminal de lo que es “la” realidad». Zubiri insiste en que «ver las cosas como 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» (IL 84-6). Y ese condicional «sería», que Zubiri define como «la unidad de actualización desrealizada y de libre realización» (IL 95), queda por decidirse mediante una determinación en función de un conjunto de condiciones, que son las simples aprehensiones puestas en juego en la intelección.

La intelección ya no es aprehensión primordial de realidad, sino simple aprehensión, mero término de intelección y principio de inteligibilidad de otras cosas. Esto consiste, según Zubiri, «en haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal». Una capacidad de la intelección es desrealizar la realidad, de modo que en la retracción se constituye «el orbe de lo irreal», aunque lo irreal reposa sobre lo real, pues «todo lo irreal está constituido por “des-realización”» (IL 91).

La desrealización proporciona, entonces, un grado más de libertad a la intelección en logos, puesto que «la simple aprehensión queda en “la” realidad pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que “sería” el contenido de “la” realidad» (IL 94). Es decir, la intelección no está bajo la coacción de actuar miméticamente; como el artista es libre para desrealizar la realidad y recrearla, así también el movimiento del logos, en la realidad, no está determinado por un contenido inflexible. Lo irreal, dice Zubiri, no es ni mental, ni físico, sino «cosa libre», y ésta permite incrementar un juego libre del logos que es creación: «Lo irreal es pues cosa libre, por tanto creada. La creación es creación no de realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre» (IL 95).

El campo de las **simples aprehensiones** es creación libre y proporciona un ámbito de elección y, por tanto, de libertad. Resumiendo mucho, justificamos por qué. Hay tres tipos de simples aprehensiones:

A.- *Percepto*, que resulta de reducir el contenido de la cosa real mediante la desrealización por la que pasamos de su «esto», «en cuanto real», a su «esto», «en cuanto percibido». Zubiri advierte de que «la reducción liberadora no es un acto arbitrario en el vacío», sino que está referida a otra cosa campal, pero también que «esta referencia tiene siempre una orla de libertad» (IL 97), ya que siempre puede tomar como referencia otra cosa distinta a la que ha elegido como tal.

B.- *Ficto*, que resulta de la desrealización efectuada en la retracción liberadora sobre el sistema de notas que es la cosa, organizadas de cierta manera, que Zubiri llama el «cómo» de la sistematización. El ficto es algo libremente creado: «se irrealizan las notas pero separadamente y se recomponen en un “cómo” libre: es libre reconfiguración» (IL 99).

C.- *Concepto*, que es el resultado de la retracción liberadora sobre la configuración de la cosa, que Zubiri denomina el «qué». La desrealización opera sobre ese «qué» y lo reconfigura, reduciéndolo a mero concepto. Ese «movimiento liberador del “qué” irrealizado» es una toma de distancia en la que «tenemos la inexorable libertad de concebir los “qués” en y por sí mismos». Zubiri insiste en que siendo un movimiento **libre** «su libertad está perfilada por la aprehensión primordial de realidad de la que hemos partido en la aprehensión dual», por eso la cosa real «nos orienta “hacia” la concepción de lo que “sería”» y, siendo libre, no es arbitrario, pues «ninguna concepción es un acto de libertad pura en el vacío» (IL 102), por el contrario, está firmemente apoyado en lo real. Además de libre, es un movimiento **creador** que reduce el «qué» a mero concepto en dos formas:

- Es un «qué» *abstracto*: resultado de un movimiento abstractivo libremente creador, «porque toda abstracción necesita una dirección y se lleva a cabo en ella. Y esta dirección nunca está unívocamente determinada» (IL 103). Por tanto, como abstracción que es, en la concepción otra vez nos encontramos con la necesidad de una decisión libre ante opciones diversas.
- Es un «qué» *constructo*: resultado de que el movimiento intelectual es constructivo, opera electivamente sobre notas abstractas, construyendo libremente un «qué» conceptual.

**En resumen**, todos los aspectos mencionados nos hacen ver que la intelección campal es un ámbito de libertad, y que lo que más destaca de esta libertad es el paso de la indeterminación a la determinación, por la vía de una elección propiciada por la estructura plural y dinámica del logos. Podríamos decir que en el interior del proceso de esta intelección está ínsita la libertad. La libertad es consustancial al logos, no hay logos sin libertad, ni libertad sin logos. La libertad no es una mera propiedad del logos, no es la inherencia de una propiedad (libertad) en un sujeto (logos). El logos es libre y la libertad es condición necesaria e inseparable para que haya intelección como logos. Pero libertad y logos no son entre sí, respectivamente, ni antecedentes ni consecuentes, del mismo modo que, en física, el tiempo, el espacio y el movimiento son inseparables y ninguno de ellos es anterior a los demás.

#### **2.1.4.3.- Libertad y razón**

La razón es movimiento desde la intelección campal de la realidad hacia la realidad en profundidad. Este movimiento se apoya y toma impulso en la intelección previa del logos, por lo que a su vez, siendo éste actualización de la aprehensión primordial de realidad, resulta que la razón es razón sentiente. La razón es búsqueda de realidad dentro de “la” realidad. Esa búsqueda es la marcha de la razón, es una actividad «que no brota de sí misma», que no es espontánea, por el contrario, «es una actividad activada por las cosas reales. Son éstas las que dan que pensar» (IRA 82), y si dan que pensar es «porque previamente están inteligidas como reales», aunque la insuficiencia de su intelección previa fuerza la marcha hacia la realidad allende el campo, en profundidad.

En el carácter intelectual de la búsqueda racional el primer paso no es libre, sino forzado, «es la realidad misma la que nos impone la intelección racional: es la fuerza coercitiva con que se nos impone la impresión de realidad en profundidad» (IRA 106). Pero esta fuerza de la realidad lo que hace es forzar la aparición de la libertad al servicio de la razón. Porque lo que lo real impone en profundidad «es la realidad como mero ámbito», que, según nos dice Zubiri, tiene dos caras: la más inmediata es «determinarnos a inteligir lo real campal dentro del ámbito como mensura principal y canónica para fundamentarlo», por esto la realidad determina la forma racional de la intelección, «nos hace *estar en razón*». Pero la otra cara es la de la indeterminación del contenido de ese ámbito, por lo que «la realidad se nos impone con la fuerza de tener

que dotarla con un contenido». De ambas caras resulta «la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente» (IRA 107). De esto, Zubiri concluye: «Esta paradójica unidad es justo la *libertad*. La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres» (IRA 107). Esto no significa que los contenidos posibles sean arbitrarios, son libres, pero son racionales y reales, racionalmente reales, de modo que también podríamos decir que la libertad es racional, mientras que a la arbitrariedad le falta razón y es la misma realidad la que se la quita.

La libertad, por tanto, no es algo contingente, sino algo necesario. Hay en la razón una necesaria libertad, una libertad que surge por necesidad del hecho de que la realidad impone un ámbito pero deja abierto su contenido, que ha de ser llenado, forzosamente, en libertad. De nuevo, paradójicamente, Zubiri sentencia: «La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres» (IRA 108).

Además, como vimos en el logos, la razón también posee un carácter creativo: «Esta unidad (en libertad) de “la” realidad abierta en cuanto fundamentante y del contenido fundamentado, es una unidad de radical indeterminación que confiere a lo racional su carácter propio: *ser creación*» (IRA 109). Lo cual llevaría al examen de los modos de creación racional que Zubiri detecta, pero que sólo mencionaremos: la *experiencia libre*, que es tanteo, tentativa, ensayo, para determinar ese contenido indeterminado; la *hipótesis*; y la *libre construcción*, siendo la libertad, aquí, liberación «de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda» (IRA 128).

#### **2.1.4.4.- Intelección de la libertad**

El estudio de la relación entre inteligencia y libertad deja en pie la cuestión de cómo se intelige la libertad. Zubiri no reflexiona temáticamente sobre este asunto, aunque se puede deducir que la intelección de la libertad se adquiere a medida que se desarrolla la propia intelección y de forma simultánea con ella. Es el propio análisis de la inteligencia sentiente el que descubre y aprehende la libertad en el mismo acto de inteligir lo real. Podríamos decir que, como en la visión de lo real está presente la luz que permite ver, y que se aprehende lo real visible al mismo tiempo que se aprehende la luz, aunque no se repara en ella como medio que permite ver, así el análisis de la inteligencia sentiente se realiza siguiendo el proceso de intelección, que transcurre en la libertad, que, sin

embargo queda como medio en un segundo plano. Pese a todo, aunque el tratamiento de la libertad en la noética de la filosofía primera de Zubiri no esté aislado temáticamente, no se puede decir que sea un asunto marginal ni marginado. Por el contrario, hay materiales importantes para una reflexión a fondo sobre la libertad en sí misma considerada.

Pero posiblemente Zubiri haya considerado que el lugar apropiado para ello es una antropología de la persona, que es lo que se anuncia en varios lugares, tal como, por ejemplo, en el capítulo X de *Inteligencia y realidad*. En este capítulo, además, hace algunas consideraciones capitales acerca de sus propias opciones de acercamiento a la realidad, que denomina *inteleccionismo*, según el cual «la intelección es el determinante de las estructuras específicamente humanas». No obstante, eso no impide otros accesos a la realidad, por otras vías guiadas por esas estructuras. Una de ellas es el sentimiento, que «es afecto sentiente de lo real», la otra la voluntad, cuyo acto, la «volición es tendencia determinante en lo real» (IRE 283).

### **2.1.5.- Libertad y realidad**

Inteligencia y realidad son indisolubles, lo aprehendido en la intelección tiene formalidad de realidad, y ésta formalidad no es una propiedad de la aprehensión, sino que pertenece en sí misma a la propia realidad. No hay que salir de la inteligencia para encontrar la realidad, porque «el hombre está en la realidad y la realidad está en el hombre en ese preciso sentido de estarle dada en y a su inteligencia»<sup>11</sup>. No obstante, se puede mirar esa conjunción intensificando la luz en el lado de la realidad, y dejando en penumbra o en segundo plano el de la inteligencia. Desde este punto de vista, en el problema de la libertad nos interesa encontrar su posible fundamento en la realidad. En *Sobre la realidad* Zubiri enfoca el problema desde dos puntos de vista: a) en el estudio de la causalidad, y b) al estudiar los modos transcendentales de la realidad.

#### **2.1.5.1.- Causalidad y libertad**

Al preguntarse por **la causalidad**, Zubiri dice que las causas son, en definitiva, las cosas del mundo, que son esencias sustantivas que «están constituidas en respectividad

---

<sup>11</sup> Ferraz 1988, p. 118.

esencial, en una intrínseca respectividad». Esa respectividad de unas a otras, desde el punto de vista de la capacidad de cada una es lo que Zubiri llama «*éxtasis*, estar fuera de sí»: «La respectividad de una esencia sustantiva es constitutiva y esencialmente ex-tática, siendo esta dimensión ex-tática lo que constituye la causalidad de la causa» (SR 177).

Sería discutible que este carácter extático lo tenga toda la realidad, pero para Zubiri es indiscutible que hay realidades que lo tienen de manera eminente, que «hay realidades que naturalmente *se ponen* a ser ex-táticas. Y este ponerse a ser extático es justamente la definición metafísica de la libertad. Por esto algo es tanto más causa cuanto es más libre» (SR 178).

El hábito introducido por la ciencia es el de mirar la causa desde el efecto, por eso se da frecuentemente una ceguera o cierta miopía para ver la libertad, ya que «la libertad no se da en el efecto sino en la causa». Mirado desde la causa, «el ser que es libre es doblemente causal... porque se pone él mismo en condición de éxtasis. Eso es en cierto modo ser un poco *causa sui*» (SR 178).

Conviene insistir un poco en estas ideas para aclarar dónde se pone el acento. Lo común a todas las esencias es la respectividad, sobre ella se dan variaciones, como la apertura que veremos más abajo, y sobre todo la capacidad de «éxtasis» que señala aquí Zubiri. Esta capacidad de éxtasis tiene diversos grados, apenas existe en una realidad inerte como un mineral, cuyo éxtasis de haberlo tendría que ser inducido desde afuera. Pero habría una escala de posibilidades crecientes en la que la esencia humana tendría un lugar superior porque tiene el poder de suscitar su propio éxtasis por sí mismo. Finalmente, la realidad divina estaría en el extremo de la escala, pues «el grado supremo es la realidad que ni necesita ponerse en éxtasis, sino que es constitutivamente éxtasis subsistente. Es el caso de Dios» (SR 178).

Pero si queremos acercarnos al origen de la libertad, entendemos que el acento no debe recaer en el éxtasis, sino en la capacidad de ponerse en éxtasis. Es en el ponerse a sí mismo, en la disposición de sí para salir de sí mismo o quedarse en sí mismo, donde reside la libertad. Por eso, el carácter de ser *causa sui*, tradicionalmente, atribuido a Dios, Zubiri lo atribuye en la escala finita al hombre. Porque, en efecto, por muchos motivos, se puede decir que el hombre es causado –biológicamente generado, literalmente nacido de otros, socialmente conformado, psicológicamente modelado por



influencias ajenas, etc.–, pero él mismo resiste la presión exterior, reacciona, tiene iniciativa, etc., de manera que también se hace a sí mismo.

### **2.1.5.2.- Los modos transcendentales de realidad**

Al tratar de los modos transcendentales de realidad, Zubiri indica que todas las esencias, por diversas que sean, convienen en que tienen una esencia y son algo de suyo. En su función transcendental «la esencia es lo que constituye algo en su propia realidad en cuanto realidad» (SR 192), pero esto puede ocurrir básicamente de dos maneras diversas, que son los modos transcendentales:

Una esencia cualquiera «en virtud de ella y con su interna limitación, es algo realmente en sí que llamamos *esencia cerrada*». En este caso su realidad se agota en las notas talitativas que posee de suyo, y que la constituyen en realidad *en sí*. En la esencia cerrada, dice Zubiri «el en sí es aquello en virtud de lo cual algo es *solamente de suyo*, lo que es y como es» (SR 193).

Pero hay un segundo modo, el de las esencias que, además de lo anterior, poseen notas talitativas, en virtud de las cuales se comportan con un carácter propio de realidad por el cual se plantean la cuestión de su propia realidad. A causa de ese comportamiento, que es un acto segundo que revierte sobre el acto primero de su propia sustantividad, se trata de una *esencia abierta*. La apertura es hacia el propio carácter de realidad en cuanto tal, que «es lo propio y lo peculiar del hombre». Pero ello, siendo el hombre una realidad, está abierto a sí mismo. Por ello, dice Zubiri: «toda esencia abierta a su propio carácter es constitutivamente intelectual y volente» (SR 194). «La apertura no es más que una modificación del en sí», dice Zubiri, y a causa de ello el hombre es la realidad que puede modificarse a sí misma, por él la libertad es un hecho, o más bien un suceso de la realidad. Pero, ¿hasta qué punto puede modificarse a sí mismo? Para Zubiri no puede hacerlo indefinidamente, o contradictoriamente, por la siguiente razón:

«este momento del en sí subyace intrínsecamente al de la apertura para constituir juntos lo que yo llamaría *la limitación intrínseca* de la esencia abierta: una esencia que fuera abierta sin más –aparte de que, a mi modo de ver, es un imposible metafísico– sería además una esencia esencialmente ilimitada o, por lo menos, indefinida» (SR 197).

La libertad se encuentra, entonces, metafísicamente situada entre el en sí y la apertura, capaz de operar sobre múltiples, aunque no ilimitadas, posibilidades del en sí, que a medida que se desarrollan permiten grados de apertura mayor. Sin embargo, la apertura es flexible pero no infinita. La libertad está situada en la finitud humana. El hombre puede modificar su «en sí» hasta el punto de negarlo, pues posee la libertad incluso para hacerse esencia cerrada, quedando en un puro y solo «en sí», esa es la posibilidad del suicidio. Sin embargo, no puede modificar notas esenciales de su «en sí», como serían su carácter temporal, mortal, finito, etc. Tampoco sería posible modificar el carácter libre, por lo cual puede decirse, un poco paradójicamente, que estamos obligados a ser libres.

Soy libre si soy mío, pues si soy posesión de alguien, del otro, o de otra cosa, de lo otro, sea la materia, sea la totalidad social, o de cualquier otra cosa, soy reificado por ella, soy una extensión del «en sí» de otra sustantividad. Tampoco soy libre si soy de un dios, a menos que ese dios fuera un dios que me fundamentara como realidad en libertad. Sólo si soy mío, si mi realidad está abierta a mí mismo, entonces se dan las condiciones para la libertad:

«Soy mi realidad. De ahí el carácter absoluto que posee mi persona frente a todo, incluso frente a Dios. No hay duda ninguna. Por eso el mayor bien que Dios ha creado en el mundo es el de una esencia que define su realidad respecto de sí misma; si se quiere, que es libre» (SR 203).

Por tanto, la metafísica de la realidad abre la puerta a la antropología. El hombre es esencia abierta, como forma transcendental de realidad es suyo, y por eso es persona, pues «persona consiste en ser mío», persona es «el carácter transcendental de la esencia abierta» (SR 209).

### **2.1.6.- Libertad y religación**

Para completar la visión de la libertad en la filosofía primera de Zubiri hay que examinar su relación con la religación, que es el momento noérgico de la aprehensión humana. Desde su segunda etapa Zubiri plantea la tesis de la esencial religación del

hombre a la ultimidad de lo real. Frente a Heidegger (*Abgrund*, abismo) y a Sartre (absurda libertad), Zubiri afirma una libertad con fundamento en lo real:

«La religación parece oponerse a la libertad. Pero la libertad puede entenderse en muchos sentidos.

La libertad puede significar, en primer término, el uso de *la libertad* en la vida, hablamos así de acto libre o no libre.

Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres, de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas y modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada» (NHD 445-6).

En esa época Zubiri expone que el apoderamiento por el poder de lo real constituye la realidad personal. Este apoderamiento tiene la virtud de que al apoderarse de nuestro ser lo establece como un ser constitutivamente suelto frente a ese poder que se ha apoderado de él, de modo que se apodera apoderándolo y haciendo que, al estar suelto, sea un absoluto relativo.

Más adelante, Zubiri profundiza en la religación como hecho y como experiencia que se revelan en la intelección humana. En ella se descubre que el noema no es sólo algo que está presente a la noesis, «sino que es algo que se *impone* con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo». De ahí que «el *noein* es un *ergon* y por eso su estructura formal es *Noergia*» (IRA 94). La intelección sentiente está poseída por la fuerza de la realidad en tres formas:

- En la impresión primordial como formalidad de realidad, sentida en y por sí misma, «por *la fuerza irrefragable de ser realidad*, por la fuerza primordial de la realidad» (IRA 94).
- Al estar sentida entre otras realidades, es decir, distanciadamente, «entonces la impresión de realidad toma la forma de una afirmación» y lo aprehendido se

impone con «la *fuerza exigencial de lo real*. Su expresión noética es la evidencia» (IRA 95)

- Por último, lo real puede ser sentido en profundidad, entonces se nos impone «con la *fuerza coercitiva de la realidad* en profundidad. Su momento noético es justo la razón» (IRA 95).

En conclusión, «razón, afirmación, aprehensión primordial, no son sino modos noérgicos de una sola e idéntica impresión noérgica de la realidad» (IRA 95).

La realidad es dinámica y, entonces, nos mueve, pero no nos inmoviliza, se impone, pero no nos impide exponernos, nos dicta, pero su dictado no es dictadura y admite nuestro dictamen. En este sentido la realidad, no es esencialmente negación, o exclusivamente limitación, por el contrario, tiene un aspecto positivo que fundamenta la realidad humana. Por tanto,

«esta “fuerza de imposición” es una fuerza de las cosas, que se le impone al hombre en la aprehensión con los caracteres de “última”, “posibilitante” e “impelente” (HD, 81-84). El hombre se realiza “en” (ultimidad), “desde” (posibilitancia) y “por” (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión»<sup>12</sup>.

En resumen, la religación ata al hombre a lo real, lo implanta en la realidad y lo arraiga en la existencia. Gracias a ella, el hombre no se pierde o se difumina en la irrealidad, sino que se encuentra en la realidad, tampoco tiene por qué desfondarse en el abismo, sino que haciendo pie en la realidad puede superar el vértigo de una existencia ambivalente. Tampoco tiene que vagar en el absurdo, sino que puede orientarse en lo real para encontrar certezas que le proporcionen sentido. Aunque todo ello no se da sin desentrañar el carácter enigmático del poder de lo real, que permanece innominado hasta que en su búsqueda inquieta el hombre pueda darle un nombre.

### **2.1.7.- De la filosofía primera a la antropología metafísica**

Hemos seguido el rastro de la libertad a lo largo de la filosofía primera de Zubiri, con el resultado de que las pistas en la inteligencia, la realidad y la religación nos llevan a otro

---

<sup>12</sup> D. Gracia 1986, p. 213.

lugar donde se debería completar el concepto de libertad. Ese lugar no es otro que el hombre, lo cual exige una antropología de la libertad. Aunque también hay pistas que llevan a una teología de la libertad.

La vía seguida por Zubiri, calificada por él mismo como *inteleccionismo*, deja bastante al margen de la filosofía primera cualquier otra vía de acceso a la realidad que no sea la intelección. En todo caso, Zubiri apunta hacia el hombre como lugar donde se dirime la cuestión de la libertad, así como sus diversos aspectos (libertad «de», libertad «para», libertad «interior», libertad «exterior», etc.). La cuestión decisiva en ella no sería la observación y análisis desde el exterior, sino lo que un fenomenólogo como Max Scheler expone: «Lo que sea la libertad es algo que sólo comprendemos *en el seno de nuestra vida volitiva misma*; nunca mediante consideración teórica»<sup>13</sup>. Se trata de mirar los actos libres desde el interior del acto mismo, más que desde el exterior, es decir, desde su efecto. Y en este sentido hay que analizar la vivencia de la libertad. No se trata de «établir qu'il y a de la liberté, dans le monde», sería en vano, pues como dice E. Mounier, «la liberté est la affirmation de la personne, se vit, ne se voit pas»<sup>14</sup> (el subrayado es nuestro). Esa sería una tarea para la antropología.

Esa afirmación de la persona que es la libertad ha de contar con la realidad, no sólo como limitación, sino también como condición de posibilidad, del mismo modo que el vuelo del ave tiene que contar con la resistencia del aire, no sólo como restricción, sino también como base de sustentación que impide que el vuelo libre se convierta en caída libre.

La filosofía primera de Zubiri ha desbrozado un tanto el camino. La libertad aparece en ella como consustancial a la intelección y radicada en la misma realidad. Sus características las hemos comentado, pero podríamos resumir parafraseando a Zubiri<sup>15</sup>: la libertad es la condición que me capacita para, apoyándome en la realidad, tomar **el impulso de liberación**, desde lo que soy y lo que tengo, para apropiarme de posibilidades que me hacen ser más. En este sentido, la libertad es siempre condicional, pero es lo que permite que el hombre modifique esas mismas condiciones, de modo que

---

<sup>13</sup> Scheler, p. 272.

<sup>14</sup> Mounier, p. 65.

<sup>15</sup> «Me apoyo en el contenido de lo campal tan solo para dar el brinco de liberación de dicho contenido» (IRA 129)

nunca están dadas de una vez por todas, ni sean completamente rígidas aquellas que son inmutables debido a los límites del «en sí» de la realidad humana.

## 2.2.- Voluntad tendente y libertad

El interés del tema de la libertad para Xavier Zubiri se intuye al comprobar que, tres años después de iniciar sus cursos en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, le dedica un curso entero. Ignacio Ellacuría, en la presentación de *Sobre el hombre*, reseña los cursos que Zubiri ha dictado sobre el tema del hombre y entre ellos en una línea aparece: *1951-1952: La libertad (curso oral de 33 lecciones)*. No se conserva material impreso ni grabación de este curso, por tanto no es posible reconstruir su contenido exacto, si bien diversos autores coinciden en que debió ser un recorrido histórico en el que seguramente también hizo Zubiri reflexiones sistemáticas<sup>16</sup>. Según parece algunos contenidos podrían haberse incorporado las lecciones de 1953-54 que tratan sobre «El problema del hombre» (recogidas en SH, capítulo X: «El decurso vital», págs. 593-608)<sup>17</sup>.

En el curso «Acerca de la voluntad», impartido en 1961 y publicado póstumamente en *Sobre el sentimiento y la volición*, Zubiri expuso sus ideas más explícitas sobre la libertad, haciendo un tratamiento directo del tema independientemente de cualquier función que pueda tener en otros asuntos, como el de la inteligencia. El desarrollo del problema de la libertad en este curso parte del esquema clásico que la concibe como una cualidad esencial de la voluntad, lo cual, añadido a la evolución posterior del pensamiento de Zubiri, hace que estas ideas no aparezcan como un despliegue sistemático del núcleo esencial de su pensamiento último, aún sin contradecirlo. De ahí que sea un criterio común la necesidad de reelaborar su

---

<sup>16</sup> Citan este curso algunos autores, así: «En el nuevo ciclo, Zubiri discute críticamente lo que los filósofos y teólogos, desde Platón a Sartre, han pensado sobre la libertad» (Corominas 565). «Si bien algunos años antes, 1950-51, Zubiri había dado otro curso de 33 lecciones bajo el título 'La libertad', por lo que parece que se trata de una exposición fundamentalmente histórica que no añade nada a lo sistematizado y publicado posteriormente» (Pose 2001, 268, N. 57).

<sup>17</sup> Cfr. Pose 2001, 268-9.

contenido<sup>18</sup>. No obstante, este texto tiene la ventaja de ser un material claro para elaboración de una doctrina de la libertad y su inserción en la antropología metafísica.

### 2.2.1.- La voluntad como fenómeno mental

La perspectiva adoptada por Zubiri consiste en analizar la voluntad en sí misma, aislándola de los contextos en que tradicionalmente ha sido estudiada, de modo que podríamos entenderla como una reducción fenomenológica para enfocar el problema de la voluntad en sí mismo. Para ello descarta que la entrada al problema de la voluntad sea el análisis de sus atributos (fuerza, capacidad, etc.). Tampoco lo es el análisis del sujeto de la voluntad, pues la voluntad no concierne a la subsistencia del hombre como persona, como pretendía Kant. Igualmente, rechaza partir del objeto querido, especialmente privilegiado por la teoría moral, pero insuficiente. Así, nos dirá, «la eliminación de estos tres puntos de vista decanta ante nuestra vista el precipitado de lo que es el problema de la voluntad como acto. ¿En qué consiste el acto de querer en tanto que acto de querer?» (SSV 22-24).

A partir de esta clarificación, Zubiri examina **tres ideas clásicas sobre la voluntad**, ninguna de las cuales entiende que sea falsa, pero a todas las encuentra insuficientes. Estas tres ideas son:

A.- La voluntad como **apetito o tendencia** es «aquello a lo que, por las razones que sean, toda realidad tiende, aquello que constituye el término formal de su actividad». La división tradicional de los apetitos en sensitivos y racionales llevó a definir la voluntad como apetito racional. Pero esto es insuficiente, pues «no toda volición lleva consigo un deseo» y, además, «hay voliciones que son estrictamente independientes de toda la función del apetito». Por tanto, no es verdad que «la dinámica del apetito coincida con la esencia formal de la volición» (SSV 25-28).

B.- La voluntad como **determinación**: lo voluntario es «lo determinable frente a lo que no sería voluntario y está ya determinado por las razones que sean». Ante una situación determinada previa deliberación «tomamos a una resolución: la voluntad, la volición es una decisión». Sin embargo, esto es insuficiente, pues hay voliciones que se dan sin decisión, por ejemplo, una vez emprendida una actividad, previa decisión, se

<sup>18</sup> Así lo expresan, entre otros, Diego Gracia (véase introducción a SSV), Carlos Pose (2001, 269) y A. Pintor-Ramos (1993, capítulos I y II).

puede uno mantener en ella sin volver a decidir, es decir, hay volición sin decisión. En cambio la voluntad como resolución es «el proceso de algo primario y más radical en lo que consiste, y que constituye la esencia formal de la voluntad en cuanto tal» (SSV 28-31).

C.- La voluntad como **actividad**: según Zubiri «la vida mental, en tanto que actividad tiene dos formas: una espontánea y otra voluntaria», por ello la voluntad no es una facultad sino «un modo de ejecutar los actos» de cualquier potencia, así se puede memorizar o rememorar voluntariamente, aunque esto mismo puede ocurrir de modo espontáneo. Con «la voluntad el hombre in-tiende, es decir, hace algo con intención, se dirige a ello». La diferencia con la espontaneidad está en que interviene el tiempo, «la perspectiva de la futurición». Pero la actividad no tiene por que desplegarse en el tiempo necesariamente, más bien se trata del acto que comprende la actividad: «es un estar *en un acto en cierto modo activo*» (SSV 31-34).

Esencialmente la **estructura de la volición** incluye los tres aspectos en unidad intrínseca:

«El apetito nos descubre precisamente en el *acto* de volición, *el acto como tendente*. La determinación nos descubre en el *acto* de la volición, el *acto como quiescente*. La actividad nos descubre en el acto de la volición al *acto*, en cierto modo *activo*» (SSV 34).

Frente a otros seres vivos, las tendencias que el hombre posee y los estímulos que recibe no le llevan a una respuesta automática, por el contrario queda en suspenso en tanto se hace cargo de la realidad para resolverla, «queda antepuesto y sobre puesto a sí mismo, queda por encima de sí mismo, en condición... no de *ὑποκείμενον*, *subjectum*, sino de *ὑπερκείμενον*, *superjectum*, si se quiere de supra-estante». El hombre no es llevado por las realidades –no es un *ferens*–, sino que es él quien se lleva a sí mismo a esa realidad, es un *pre-ferens*, es decir, él mismo conduce su propio acto y a sí mismo en ese acto: es en ese **acto de preferencia** en el que se auto-conduce donde está el acto de volición (SSV 35-36).



Al preferir queremos algo, es **el término de la volición**, que Zubiri señala como aquella realidad que posibilita que el hombre puede dar respuesta a su situación: «La realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término formal del acto de volición». La realidad funciona como posibilidad en cuanto tiene forma de sentido para el hombre. En discusión con la escolástica Zubiri distingue el bien empírico, concreto, que se muestra como deseable, del bien plenario del hombre que es querido al mismo tiempo que el primero (SSV 36-41).

A continuación Zubiri analiza **la esencia del acto formal de preferir**, dando la vuelta a la idea de que el término de la volición, el bien concreto preferido, sea el que determina la decisión, contrariamente: «el que algo tenga carácter de bien concreto no es causa sino resultado de la volición». Es la voluntad la que «determina su propio bien». El acto de volición tiene **tres momentos esenciales**:

A.- El **amor**, que es «ese acto de deponer su propio bien en la realidad por la realidad». Entre varias realidades el hombre elige una como su propio bien y, desde su estar por encima de sí mismo, desciende a ese bien concreto para alcanzar su bien plenario.

B.- La **determinación**, que es el momento por el cual se entrega a la posesión de ese bien para «ser él lo que tiene que ser en la posesión de aquella realidad».

C.- Ambos momentos son las dos vertientes de una unidad que es **el querer**: «La esencia formal del acto de volición es querer». No obstante, nos dice Zubiri, que el querer es un acto que se mantiene, que no se agota en una realización (al modo del *ἐργον*), sino contiene en sí mismo su propio término (*ἐν-ἐργεια*)<sup>19</sup>, es un acto activo, pues el querer «no desaparece cuando el hombre posee lo amado, sino que, contrariamente, en cierto modo queda potenciado». Por esto, «la volición consiste en un modo especial de ser, en ser, pero en ser queridamente, en ser querido».

En estos tres momentos, acto de amor, acto de decisión y acto de ser querido, se despliega la **unidad del acto de volición**, unidad que Zubiri designa con el término de

<sup>19</sup> Zubiri utiliza estos conceptos de la metafísica de Aristóteles como aproximación, sin embargo, podría estar influido por Blondel, cuyo concepto de voluntad volente está próximo a lo que quiere expresar aquí.

**fruición**<sup>20</sup>. Ahora, corrigiendo lo anterior, Zubiri dirá que «la esencia formal de la volición es fruición». «La fruición recae sobre lo real en tanto que real», en contraposición a los estímulos cuyos objetos sólo pueden dar satisfacción. En cambio el cumplimiento de la volición aboca a la felicidad. La fruición consiste «en la conveniencia, en cierto modo, de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria *en la realidad en la que depuesto su fruición*», que por su carácter de acto activo no lleva a la quietud, sino a la «*quiescencia*, una especie de movimiento estacionario que consiste en reposar sobre sí mismo» (SSV 41-47).

En cuanto **actividad** que se despliega en el tiempo la fruición tiene una **duración**, en el curso de la cual aparece la inquietud por su equilibrio, que queda amenazado por la disyunción por tres posibles razones: la calificación de la realidad, no ya como buena, sino como mejor o peor, de la temporalidad (si es pronto, si es tarde o sí es ahora) y sobre todo la inquietud por el logro que puede modificar la voluntad por su dificultad. En medio de esto, la inquietud nos obliga a decidir, a desplegar la voluntad en el tiempo como «actividad voluntaria». Sin embargo, el hombre no se limita a resolver, sino que esa actividad «de una manera intrínseca y finita, en esa volición también crea: es creador». Según Zubiri, es **creador** «de la capacidad; creador de poder. Es la voluntad de poder». La actividad voluntaria revierte sobre la propia voluntad y la puede potenciar o dejarla decaer, puede modificar su estructura tendencial, «con lo cual, naturalmente, el acto de voluntad modifica la capacidad misma de querer: el hombre tiene voluntad, capacidad de crear su fuerza de querer». A partir de la tendencia el hombre «puede querer»; en una situación determinada se encuentra con que «tiene que querer» y, al decidir, «quiere poder». En la unidad de estos tres aspectos, nos dice Zubiri, está «la condición metafísica de los actos del hombre, cuyo ser consiste formalmente en ser queridos» (SSV 47-48).

---

<sup>20</sup> El término «fruición» puede resultar equívoco, pues su uso actual apunta más hacia la idea de disfrute, por eso hay que tomar precauciones al usarlo, de hecho Zubiri terminaría reservándolo para el sentimiento. Por ello, Zubiri tiene que explicar que la fruición «no excluye el deleite» como mera consecuencia, pero éste no constituye su razón formal (SSV 45).

### 2.2.2.- La estructura concreta del acto de voluntad

Definida la voluntad como el acto de querer, Zubiri se pregunta por la **estructura de la voluntad**. La determinación y el amor las considera formando parte del momento de voluntariedad, que queda frente a la tendencialidad. Las tendencias son necesarias pero por sí mismas no son suficientes para que haya un acto de volición. Recíprocamente nadie puede querer nada si no es llevado por las tendencias. He aquí, entonces, que la estructura de la voluntad posee dos momentos unitarios: voluntariedad y tendencia. A esa estructura Zubiri la llama *voluntad tendente*. Esta estructura se encuentra en todos los individuos humanos, es la facultad o potencia de querer, que permite que cada uno tenga una capacidad de querer que es muy variable de un individuo a otro (SSV 53-55).

El acto de volición, mirado desde la capacidad de querer, aparece como un proceso con varias fases. Zubiri describe las siguientes:

- 1) Querer es siempre querer algo, es precisa «la movilización de la capacidad de querer para el hecho mismo de querer». Es la *estructura pática*, que va desde el apático al hiperpático.
- 2) Momento de *alerta*: el hombre examina la realidad evaluando lo que tiene que querer. Hay hombre vigilantes que lo escrutan todo y otros que miran con más ligereza.
- 3) Momento de *preferencia*: en el estado de alerta el hombre puede sentir con mayor o menor viveza el impulso a preferir, unos lo sentirán con fuerza y otros con indiferencia.
- 4) Ante unas preferencias dadas se da la *espectancia*, que es «la expectación de lo accesible o de lo inaccesible», según la cual hay personas sosegadas, que miran con tranquilidad el cumplimiento o no de su querer, mientras otras lo viven con ansiedad.
- 5) Urgencia: una vez que están claras las preferencias y su accesibilidad hay que elegir y en esto hay personas que privilegian lo importante y demoran la volición, mientras otras la precipitan con impaciencia.
- 6) Arrojo: una vez que se llega a querer algo hay que actuar para alcanzar su logro. El carácter de los individuos varía desde quienes se vuelcan explosivamente a conseguir lo querido hasta aquellos que dilatan la entrega a la tarea necesaria.

- 7) Firmeza: una vez iniciada la acción es preciso perseverar en ella hasta alcanzar el fin. Aquí hay una gran variación desde las personas constantes hasta las volubles.
- 8) Fruición: es el estado en queda uno, una vez alcanzado lo querido. Hay diferencias que van desde quienes gozan de lo alcanzado hasta quienes se sienten pronto descontentos.

En estas ocho dimensiones se dirime la capacidad de querer que el hombre puede ejercer gracias a la esa innata facultad que es la voluntad. Zubiri subraya el lado tendencial de voluntad, cuya impronta se deja sentir con fuerza de conformación: «la presencia intrínseca de las tendencias, en el seno de la voluntariedad, modula intrínseca y cualitativamente la capacidad misma de la voluntariedad. Las tendencias que conforman, también deforman la voluntad». Por ejemplo un psicópata posee volición, pero se encuentra deformada a causa de sus tendencias (SSV 61-64).

El **efecto del acto de volición** es una modificación de la situación del hombre que realiza lo que ha querido. Frente a las filosofías actualistas, en las que el hombre «nunca está, sino que siempre *deja de estar*», Zubiri afirma que el hombre **queda en un estado**. El acto de querer cambia el estado del hombre en dos aspectos:

- A) Queda en estado de **habitualidad**. Lo querido «afecta a la *voluntariedad*», de modo que la volición se hace habitual, que significa estar queriendo sin necesidad de revalidar a cada instante ese querer, es decir, se trata de un querer eficiente pero sin actualizar.
- B) Queda en un estado de **sentimiento**. Lo querido afecta al hombre «que queda en un estado por *razón de la tendencialidad*». Los sentimientos son afecciones que derivan de las tendencias: «la esencia del sentimiento es ser afección, ser “estado afectivo”, más concretamente *afección tendencial*».

En definitiva, la volición modifica el estado del sujeto que quiere. Son modos de quedar, de manera que la volición nos hace pasar **de lo sido a lo querido**, haciendo que quedemos en «una mixtura de volición habitual y sentimiento» (SSV 64-69).

Más allá de que la volición recae sobre una situación del hombre, resulta que «el hombre que quiere una cosa, se realiza él en aquellas cosas», de manera que, en último extremo, su querer recae sobre sí mismo, modificando su realidad. Se plantea, entonces, el problema de la **voluntad como modo de realidad**. Hemos visto que el hombre no es un sujeto en el que se sostienen unas propiedades suyas, sino, al contrario, «es un ente que determina, en una u otra forma las propiedades que va a tener, no es un ὑποκείμενον, un sub-stante, sino que es un ὑπερκείμενον, un supra-estante», se encuentra «colocado *sobre sí*». Esto no significa la coexistencia de un yo y un super-yo, ni un desdoblamiento en dos voluntades, ni una oposición de ser y no-ser, sino algo más simple: «*dos modos de ser* de una misma realidad... por un lado, una realidad que no hace sino ser; y de otro lado, en el caso del hombre, hay dimensiones respecto de esa realidad en que su modo de ser es ser querido». La realidad que es el hombre puede presentarse en forma *disyunta*, cuando el ser y el ser querido no coinciden, lo cual aboca a superar esa situación hasta lograr ser una realidad *conyunta*, cuando el ser querido se realiza en ser sido. Esta oscilación es la condición metafísica de la realidad que es el hombre. Al estar sobre sí, el hombre no se encuentra constreñido al mero estar, pues gracias a una dimensión esencial del estar sobre sí, tiene la capacidad de salir de sí, que le permite mediar entre ambos modos de ser y lograr la coincidencia, conjunción o realización en la que se da la fruición (SSV 70-64).

Por último, el problema del querer es la **realización efectiva de la volición**. Al estar sobre sí este problema se transforma en el de si el hombre, como realidad *sida*, con todas sus tendencias, que ya son, puede alcanzarse a sí mismo como realidad *querida*. «En la medida en que esto es posible –y lo es de alguna manera- el hombre es *dueño de sí*». Es el problema de la «dominalidad», del dominio de su propia realidad. Hay dos formas de que el hombre pueda ser **dueño de sí**:

- A) La **habitud**, que consiste en «esa especie de incrustación o de conformación que la naturaleza del hombre va adquiriendo precisamente por la repetición de los actos de voluntad». Esto permite modificar o incorporar tendencias, adquirir rasgos que no se poseían de forma innata, conformando un carácter como una especie de segunda naturaleza que facilita la ejecución de ciertos actos. Virtudes o

vicios son precisamente hábitos o hábitos que se adquieren mediante actos de volición repetidos.

- B) La voluntad se aplica a sí misma para «potenciar su propia capacidad de querer». El hombre «quiere poder» y, en este sentido, el dominio de sí mismo es «**esfuerzo**». En ese movimiento ascensional de la voluntad de poder, el esfuerzo incide en la voluntad en sus dos vertientes, por un lado, sobre la voluntariedad intensificándola, por otro sobre las tendencias. Aquí, Zubiri, frente al ideal estoico de la *ataraxia*, que ve la solución del dominio de sí en una imposible anulación de las tendencias, aboga por encauzarlas por dos vías, una en «la línea de sofocar ciertas tendencias y subrayar otras» y otra que apunta a «orientar la propia volición».

A esto añade Zubiri una disposición a profundizar en el sentido de su realidad, aceptándola para ser capaz de un mínimo de fruición en la realidad presente que vive. De manera que «en la triple dimensión del esfuerzo, de la habitud y de la incorporación aceptada de la realidad que quiere a la realidad que es» se realiza la volición como dominio de sí mismo (SSV 75-81).

### **2.2.3.- La libertad: «¿Qué es ser libre?»**

Zubiri parte de la idea intuitiva de la libertad según se manifiesta en nosotros, pues «todos tenemos la conciencia más o menos clara, la vivencia de unos actos que con razón o sin ella llamamos libres». Al reflexionar sobre esa vivencia, «real o ilusoria, poco importa para el caso», se puede negar, afirmar o matizar la libertad, pero esa idea proviene del hecho fenomenológico de que se da esa vivencia en nosotros (SSV 85). A partir de ahí, Zubiri analiza las ideas tradicionales de libertad.

#### **2.2.3.1.- Las ideas tradicionales de la libertad**

A.- La «**libertad de**», según la cual «el hombre está libre de algo», pero de qué. Zubiri tiene en mente a la escolástica, cuya preocupación es que los apetitos superiores estén

libres de la compulsión de los apetitos inferiores, de manera que le permitan determinarse en la dirección del bien en general. Se trata de una libertad interior. En otro sentido, como hace Bergson, se puede entender como la superación de las situaciones externas en las que vive el hombre, impulsado en distintas direcciones e indeciso, para abrirse camino hacia una acción determinada, a fuerza de reconcentrarse en sí mismo: «una acción que no es distinta de mí mismo, sino que *soy yo mismo puesto en marcha*: esto sería la libertad». Lo que a Zubiri le parece insuficiente es que no hay aquí «una concepción unitaria del acto libre», en cambio subraya el acierto de situar el problema de la libertad en el lugar «de donde no puede ser arrancado so pena de eludir el problema: que es en la realidad de uno mismo» (SSV 87-89).

B.- La «**libertad para**», que es complementaria de la anterior, responde a la pregunta de para qué se es libre, ante lo que caben varias respuestas, entre ellas las de Kant, Hegel y Heidegger:

- Para **Kant** la libertad es para el deber ser, que «se impone por sí mismo, y en ese momento de ‘por sí mismo’ ahí está justamente la libertad». Pero Kant opone el deber ser al ser, cuando la verdad es, según Zubiri, que la oposición se da entre la realidad *sida* y la realidad *devida*, es decir, «dentro de la realidad». Por otro lado, Kant esconde la libertad en el mundo nouménico, «por encima de las vicisitudes de la realidad positiva», pero el problema no es «el carácter absoluto, autónomo con que según Kant, se impone la voluntad objetiva», el problema es «la voluntad subjetiva mía».

- Para Hegel «libertad es la autodeterminación del concepto». El espíritu absoluto sale de sí mismo y se contrapone a sí mismo como si fuera otro que sí mismo, «se vuelve desde la naturaleza sobre sí mismo, y en esa vuelta consistiría la raíz y el acontecimiento interno de la libertad». Zubiri acepta ese momento de **auto-determinación**, pero cuestiona que el movimiento interno de esa única realidad sea libertad.

- Para Heidegger la libertad sería liberarse -¿de qué?: «de toda realidad, de todo ente»- «para moverse pura y simplemente en el ser». Es lo que ocurre en el fenómeno de la angustia: cuando «se le hunde a uno el mundo entero, y queda uno fijo y clavado ante esa nada que constituiría el puro ser». Zubiri objeta que no se trata de ir de un

orden a otro, «sino de saber si a ese otro orden a que voy soy o no libre... si, dentro del orden del ser, soy efectivamente libre».

Pero ambas concepciones son complementarias, pues en la «libertad de» y la «libertad para» el «de» y el «para» indican dos modos de ser que nos llevan a una libertad «en», «libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre». Nos encontramos que ambas apuntan a la «libertad-de-ejecución-de un acto» (SSV 89-92).

### **2.2.3.2.- La estructura del acto de libertad**

El análisis de la estructura del acto libre comprende tres pasos que versan sobre sus características, sobre la condición del hombre en él y sobre su ejecución.

#### **2.2.3.2.1- Realidad peculiar del acto libre**

Al estar el hombre sobrepuesto y antepuesto a sí mismo, hay en él «dos modos de ser yo», que configuran al acto libre que «tiene este doble modo de ser». El acto de mi propia decisión independientemente de sobre qué recaiga «tiene entitativamente una realidad física que, por un lado, consiste en ser lo que es», pero también «una dimensión de realidad querida». La determinación de la voluntad comprende ambos momentos y decide la transición del ser sido al ser querido. Este acto tiene una estructura: hay «un punto de partida, un término *a quo*, que es yo; y un término *ad quem*, que soy yo mismo, que soy dueño de mí». Pero Zubiri propone mirar más allá, o más adentro, del punto de vista del origen y el fin del acto, desde la perspectiva del modo de ser del acto del dominio sobre sí mismo, entonces nos encontramos que ese dominio consiste en una «identidad activa y no meramente formal», y esto es la libertad: «La libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto». Para aclararlo Zubiri recurre a una comparación con el tiempo, que concibe, no como el movimiento entre un punto de partida y otro de llegada, sino como la entidad misma de la transición. Análogamente ocurre con el acto libre: «Si tomo el punto de partida y el punto de llegada, yo soy dueño físicamente de mí mismo, pero si pregunto por la unidad de la dominación, justo eso es la libertad, la libertad en el acto» (SSV 95).



Una primera consecuencia importante que se deriva de esta idea de la libertad es que **no es una potencia**, no hay actos de libertad, sólo hay actos libres. Del mismo modo que no hay una facultad de la evidencia, sino que ésta **es un carácter modal de algunos actos de la inteligencia**, la libertad es una modalidad de algunos actos humanos, que se expresa adverbialmente. Así, acostumbrados a nombrarla como sustantivo podemos caer en el error de la sustantivación de la libertad.

Siendo una modalidad de algunos actos humanos Zubiri señala, frente a posiciones clásicas, que es intrínseca al acto, es decir que el hecho de ser el acto libre o no serlo cambiaría decisivamente el carácter de su realidad. Para ello no basta atender al contenido del acto, pues desde este punto de vista un acto libre y uno necesario no se distinguen en nada. Zubiri pone el ejemplo de la piedra y de la persona que caen: ambos caen según la ley de la gravedad, sin embargo con esto no se dice todo de la caída de la persona (¿cae por accidente, por su voluntad, por voluntad de otros?). Más allá del contenido hay que considerar el acto «en razón de su posición dentro de la realidad» y esta posición es intrínseca al acto mismo y «que, sin embargo, no es sino un respecto, el respecto a su causalidad». Pero, si bien la causalidad no constituye la cosa, no es un mero concepto de razón, sino que tiene «fundamento *in re*», que, en este caso, pertenece a «una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco» (SSV 93-97).

#### **2.2.3.2.2- «La unidad del hombre en el acto libre»**

En la génesis del acto están las tendencias, pero no sólo permitiendo el desarrollo de las tendencias superiores, sino impulsando al hombre a generar inexorablemente el acto libre para resolver una situación en la que se encuentra inmerso y que «tiene forzosamente que resolver», primordialmente para «tener subsistencia ante todo biológica». De ahí «el que la libertad no sea algo simplemente permitido por las tendencias inferiores sino, además, exigítivamente postulado por ellas». La razón es que las tendencias dejan al hombre en la **inconclusión**. Si los instintos cierran la gama de respuestas y no dejan ningún resquicio de intervención, las tendencias, aunque algunas puedan emparentarse con ellos, obligan al hombre a intervenir y dirimir entre ellas y actuar de una manera no dictada por ellas. Esa intervención consiste en «ver en la realidad los momentos o los puntos de posibilitación de mi propia realidad,

posibilitación que no puede tener efectividad, sino por una aceptación mía». Por todo esto, el acto libre tiene el sentido de **liberación**.

Al preguntarse por **la raíz de la libertad**, Zubiri critica a Santo Tomás por ver la raíz sólo como sujeto (la voluntad) y como causa (el intelecto). A esto hay que añadir un tercer sentido que es previo: «aquello que inexorablemente me lleva a salir de mí», que es previo al intelecto y a la voluntad y que es «toda la estructura apetente e intrínseca a la voluntad», lo que hace que sea voluntad tendente. Por tanto habría **una triple raíz** de la libertad:

- 1) «Aquello que me lleva necesariamente, desde mí mismo, a sobreponerme y a tener que ser libre, no solamente a poder serlo».
- 2) «Raíz, en el sentido de lo que hace posible que una libertad exista», y esto es el intelecto: «Lo único que la inteligencia hace es abrir el panorama donde es posible el ejercicio de una libertad». Por eso tiene un papel fundamental que es presentar las cosas como realidades, sin lo cual sería imposible que hubiese voliciones.
- 3) La volición tiene que determinarse a sí misma, pero ¿para qué? Aquí, en la filosofía clásica aparece el tema del bien –el bien en general–, pero ¿de qué bien se trata? Zubiri sentencia que «aquello que constituye el término último de su volición, y el medio en que todas las cosas son queridas, es justamente su propia realidad. No es el bien en general, sino el bien plenario del hombre». La realidad suda de la que viene es él mismo y la realidad querida a la que va es también él mismo en un modo más pleno, por tanto la libertad «es primaria y radicalmente libertad para sí mismo. La libertad para ser sí mismo».

Al «tener que ser en sí mismo para sí mismo» el hombre está obligado por sus tendencias a intervenir sobre su propia naturaleza, «a tener que sobreponerse como naturaleza y revertir en ella». En definitiva, en este punto convergen las dos concepciones de la libertad de las que arrancó la reflexión: «La libertad de y la libertad para es, justamente, “libertad de sí mismo para sí mismo”, para sumergirse más y realmente en sí mismo» (SSV 97-103).

### 2.2.3.2.3.- La libertad en la ejecución del acto libre

Por último la libertad no se agota en la decisión, sino que se cumple en la **ejecución del acto libre**. Zubiri se pregunta en qué consiste y, ahora deja el aspecto de la modalidad para considerar el acto libre como acto de una potencia, en el que descubre tres caracteres:

A.- **Indeterminación**: el carácter inconcluso del conjunto de tendencias deja a la voluntad indeterminada respecto a la decisión. Se trata de una indiferencia activa, que no tiene que ser un equilibrio de tendencias, por el contrario puede haber tendencias predominantes siempre que las demás no queden anuladas. También podría ser una tendencia única, siempre que, cuando se ejecuta un acto, se conserve la potencia de ejecutar el acto contrario. Siendo esto cierto, Zubiri va más allá: «no es simplemente la potencia de haber podido ejecutar el otro acto, sino de estar pudiendo ejecutarlo mientras ejecuto el primero». No es sólo «la simultaneidad de potencias, sino la potencia de simultaneidad».

B.- **Autodeterminación**: indeterminación es el punto de partida, pero el hombre se ve llevado a salir de sí mismo y «esa potencia [voluntad] autodetermina su propia indeterminación». Zubiri advierte aquí de algunas confusiones importantes, pues no todo salir de sí es libre. Señala dos errores:

- 1) La **espontaneidad** no es libertad, la aguja magnética se orienta espontáneamente hacia el norte, pero no es libre, no se autodetermina, sino que es determinada por el campo magnético terrestre. La espontaneidad es determinarse «desde» sí mismo. En la brújula «desde» una propiedad suya. La libertad, en cambio, «no es determinarse desde sí mismo; es determinarse “por” sí mismo».
- 2) Tampoco la **arbitrariedad** es libertad, en ese caso «la libertad sería puramente el arbitrio sin razón ninguna». Sería identificar la autodeterminación con una realidad sin razón suficiente, porque de haberla se habría caído en la determinación por algo otro que no soy yo mismo. Sin embargo, Zubiri denuncia aquí que, bajo la denominación de principio de razón suficiente se ha deslizado una falacia transformado su concepto para convertirlo en «principio de razón

necesitante». Zubiri aclara que una vez ejecutado el acto de volición, éste ha tenido razón suficiente para llegar a término, de lo contrario no se habría producido, por tanto el principio de razón suficiente se aplica también al acto libre. En cuanto mi acto de voluntad ha recaído sobre un objeto querido, ese objeto ha sido determinante para que me decida a ejecutar el acto. Pero esto es situarse en el punto de vista del efecto final, no de la causa original. Bastaría con que hubiera otro objeto con más razón suficiente que aquel para que quedara abandonado a favor de éste como causa. Por tanto aquella elección no ocurrió con necesidad. Lo esencial está en otro lugar:

«La libertad, como libertad de un acto, no consiste en que dada una causa no se produzca el efecto, sino que consiste justamente al revés: el que por mi acto de voluntad, yo dé a algo –y ahí está la libertad– el rango de causa».

En definitiva, la voluntad se convierte en la causa de las causas que mueven al hombre. Por eso, «la causa libre, cuanto más libre más causa, porque no sólo produce el efecto, sino que hace que algo tenga carácter de causa. Es la *constitución* de la causalidad». Entonces el hombre que quiere algo libremente constituye la causa, no ya porque tenga razón suficiente por sí misma, sino también porque le otorga un plus, la dota de «razón más que suficiente». Y esto, porque el hombre lo que quiere es la plenitud de sí mismo, su bien plenario, pero éste «se encuentra relativamente indeterminado para las cosas concretas en las que se va a realizar a sí mismo», por lo cual tendrá que «contraerse y ceñirse» para determinarse a sí mismo concretando el bien particular querido, al que dota de la razón más que suficiente en virtud de su voluntad de plenitud.

C.- La *causalidad de la voluntad en el acto libre* se funda en lo que Zubiri llama **éxtasis**. Una realidad que es causa de otra se proyecta fuera de sí misma para producir la otra. Ese «estar fuera» es éxtasis. Y toda realidad es extática en la medida en que es causa de las demás. El hombre como toda realidad, a su manera, es causa en el acto de volición, pero causa ¿de qué?, y ¿a qué está abierto? Según Zubiri:

«El hombre está sobrepuesto a sí mismo. Y aquello a lo que el hombre está abierto es justamente a sí mismo. El éxtasis hacia sí mismo es lo que determina o constituye el carácter causal de la volición. Abierto a sí mismo, ¿por qué y en qué sentido? Justamente como posibilidad de sí mismo» (SSV 111).

Hasta cierto punto el hombre es causa de sí mismo, desde el momento en que él mismo es su propia posibilidad para sí mismo. El ser libre consiste «en estar constitutivamente abierto a sí mismo como posibilidad de sí mismo». Pero en esa apertura descubre su indigencia y está ante ella en estado de indeterminación, de la que tiene que salir ejerciendo «una causalidad en la línea de poder ser y de tener que ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es. Y en esto consiste el hacerse del hombre». Aquí se manifiesta **el carácter impelente de la realidad** que lo fuerza a tener que elegir y a ser causa que influye en la realidad y en su propia realidad. La realidad no sólo tiene una estructura y una causalidad, también tiene «un rango y una preponderancia de la causa sobre el efecto y de unas realidades sobre otras», que es lo que Zubiri llama **poder**: «la realidad no sólo es causante, sino que es también dominante». Y esto es especialmente claro en el hombre. El acontecer de la libertad es el dominio de sí mismo, es decir, el poder de sí mismo. Ese poder lo deponen la voluntad en la cosa que quiere y que por ello adquiere un poder sobre ella, que no es causalidad eficiente ni final, sino «un estricto poder, el poder de lo querido. Lo que lo querido cobra frente a la voluntad es justamente el poder». Sin embargo, lo que hace el hombre en última instancia «es querer a sí mismo como posibilidad de sí mismo». Por tanto, en esta perspectiva se concibe:

«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» (SSV 113).

Hasta qué punto y en qué medida se da ese ente libre como existente es la siguiente pregunta a la que Zubiri intentará contestar. Pero, obviamente este ente sería el hombre, si es que esta esencia se realiza en él (SSV 103-113).

#### **2.2.4.- La capacidad de ser libres**

Una vez que sabemos qué es ser libre y cuál es la estructura del acto libre, Zubiri, en paralelo al tratamiento que hizo de la voluntad, pasa indagar la capacidad de libertad del hombre concreto. Suponemos que la libertad se da como modo de ser de los actos voluntarios en todo hombre, pero de la misma manera que la capacidad de la voluntad es muy variable de una persona a otra, también parece que «no todas las personas tienen la misma capacidad de ser libres». Se trata entonces de estudiar cómo se realiza la libertad en el hombre (SSV 115-118).

##### **2.2.4.1.- La realización concreta: la figura de la libertad**

La realización concreta da lugar a una figura de la libertad. La libertad no se apoya en sí misma, ni en el vacío, sino en una voluntad tendente, que a su vez «está constitutivamente apoyada en unas tendencias». Sin ellas no sería posible la libertad para el hombre, por eso no constituyen «una especie de desgracia extrínseca», ni «una especie de periferia que amenaza a la libertad, sino justamente al revés, su primera condición intrínseca de posibilidad». Además, la libertad es un fenómeno modal que consiste en el dominio de sí mismo y hay diversos modos de ser dueño de sí mismo, contando con las tendencias propias y las posibilidades dadas. Las estructuras de la volición imponen diversas figuras y capacidades en el ejercicio concreto de la libertad, que Zubiri llama *la forma concreta de la libertad* (SSV 119-120).

##### **2.2.4.2.- La estructura intrínseca de la figura concreta de la libertad**

La estructura intrínseca de la figura concreta de la libertad se describe con cuatro conceptos:

A.- **El perfil de la libertad** es la situación en que el hombre queda instalado de forma concreta en función de sus propias tendencias. Zubiri critica que la filosofía haya sido propensa a considerar sólo «la función atenuante de las tendencias e imperante de la voluntad», lo cual es insuficiente, porque las tendencias son intrínsecas a la voluntad y juegan un papel esencial y positivo, el de forzar «al hombre a tener que ejecutar un acto de volición libre». Al dejar al hombre en situación de inconclusión las tendencias lo empujan por encima de sí mismo de una forma concreta, y lo hacen «en función,

precisamente, de aquello por lo que las tendencias están inconclusas». Las tendencias están desequilibradas porque «el hombre nace no con un “orden” de tendencias sino con un “desorden” constitutivo de sus tendencias» en cada individuo, por lo cual la indeterminación se traduce en «inconclusión en orden a cuál sea el acto que uno va a realizar». La dotación e intensidad de las tendencias varía mucho de un individuo a otro, de lo cual resultan figuras muy diferentes de la libertad. Esa configuración de la libertad no es extravoluntaria, sino que se realiza con acciones voluntarias, dando lugar a una figura de la libertad bien o mal conformada.

**B.- El área de libertad**, dentro de un perfil determinado, es la extensión en la que se desenvuelve, que tiene unos márgenes para sus opciones. Zubiri rechaza que la libertad sea ilimitada por ser imposible para un ser finito. El campo de elección es limitado y «la condición esencial –en el caso del hombre– para que pueda haber una elección, y una elección libre, es justamente la finitud del elenco entre las cosas en que se tiene que elegir». Además, cualitativamente, también hay una limitación intrínseca de la libertad que al optar por un término siempre ha de excluir otro. Más aún en profundidad, porque «la libertad, precisamente porque no está montada sobre sí misma, presupone un régimen de estabilización pre-libre, sin el cual la propia voluntad no podría existir», así todos los movimientos involuntarios de la fisiología humana permiten una liberación de la mente para los movimientos voluntarios, que de otro modo no podrían existir.

**C.- El nivel de libertad:** por la inconclusión de las tendencias el hombre se ve impulsado a elevarse por encima de sí mismo alcanzando distintos niveles. Zubiri pone el ejemplo del niño, que tiene inteligencia y la usa a las pocas semanas de nacer, pero no posee uso de razón, por eso posee un mínimo de libertad, tiene capacidad de querer y quiere lo que entiende como bueno, aunque esa libertad no está en el nivel moral puesto que no distingue el bien y el mal, y por tanto no tiene responsabilidad. Se puede distinguir la libertad física de un acto en cuanto está al alcance de la voluntad, que sería un nivel básico de la libertad, sin el cual no serían posibles otros niveles como el nivel moral. En el primero hay una libertad que es compatible con la irresponsabilidad. Los niveles de la libertad están asociados a las capacidades de la inteligencia en la vida individual, pero también pueden encontrarse en el despliegue histórico de los pueblos,

así aparece en las diversas fases de la maduración de la revelación en Israel, en las que se eleva la reflexión moral del Antiguo Testamento.

D.- **Los grados de libertad** provienen de «que la libertad está más o menos encajonada por las tendencias» que llevan al hombre a ser libre. «Aquello que nos exige ser libres» al mismo tiempo limita también nuestra libertad. Por eso el hombre tiene que elegir entre cosas convenientes, no entre cosas indiferentes, como pretendía el estoicismo. Pero tampoco ha de entender lo conveniente en el sentido de lo mejor, como quería Leibniz.

La figura concreta de la libertad viene definida por la unidad intrínseca de estos cuatro conceptos. En función de esa figura concreta, el hombre tiene también una responsabilidad definida o modulada por el perfil, el área, el nivel y los grados de libertad alcanzados (SSV 121-132).

#### 2.2.4.3.- Las objeciones a la existencia de la libertad

En cuanto ejercicio físico del acto de libertad, hay una serie de objeciones tradicionales que Zubiri examina rápidamente y que divide en cuatro grupos:

A.- La libertad es **ininteligible** porque significaría que una realidad estaría libre de toda causalidad. Se trata, para Zubiri, de una falsa interpretación del principio de razón suficiente. Una vez que se ejecuta el acto libre, hay en el objeto sobre el que recae la razón suficiente para que haya sido objeto de esa volición. Pero esto es a posteriori, pues podría haber una pluralidad de objetos sobre los que hubiera decidido la volición y, una vez decidido, cualquiera de ellos tendría razón suficiente. El objeto no es elegido por necesidad, sino por «el principio de razón *más suficiente*».

A.- **El conflicto de los motivos:** la voluntad sería arrastrada por los motivos mejores. El verso de Ovidio, *video meliora proboque, deteriora sequor*, sería una prueba del fracaso de la libertad. Lo peor ya lo era en sí mismo antes de ser elegido, pero aparece, aquí y ahora, como lo mejor «para mí». La voluntad funcionaría bajo el principio de lo mejor. Pero este argumento, según Zubiri, es falso porque lo que ocurre de verdad «es que mi



acto de volición es aquél que declara qué es *hic et nunc* lo mejor». Un objeto sólo puede tener «fuerza de móvil» para mí si se me presenta intelectualmente como posible y si lo acepto con un acto de voluntad: «El carácter determinante del objeto es consecutivo a mi elección y a mi preferencia». La volición, mediante su acto, constituye el objeto como móvil. La libertad es constituyente causalmente y «se es tanto más causa cuanto se es más libre».

**C.- El conflicto de las tendencias:** el argumento propone que la bondad de los móviles inciden sobre la voluntad, no ya como motivos sino como fuerza de motriz; las tendencias serían fuerza de cuya composición resultaría el acto volitivo. Según Zubiri el argumento parte del supuesto falso de que las tendencias son fuerzas, cuando en realidad son pre-tensiones y «mientras yo no acepte, la pretensión no decide mi voluntad». No podemos abandonarnos a las tendencias sin una voluntad de hacerlo, y aun esto es problemático, porque es la libertad la que «da fuerza a la tendencia y convierte a la pretensión en decisión».

**D.- La ilusión de la libertad,** que viene determinada «por la ignorancia de las causas, acompañada de ese sentimiento de naturalidad con que el hombre ejecuta su acto». Se suele poner el ejemplo de que si la aguja magnética tuviera conciencia, al orientarse al norte pensaría que lo hace libremente. Pero, según Zubiri, aquí se confunde espontaneidad con libertad. La aguja se orienta espontáneamente, es decir, «desde sí misma», por su propia naturaleza, pero no libremente, lo que ocurriría si, además, se moviera «por sí misma». Zubiri pone otro ejemplo, el de la estimulación de áreas prefrontales del cerebro produciendo un movimiento que el paciente tiene conciencia de no haberlo ejecutado. El sujeto siente que ese movimiento inducido viene desde sí mismo, pero sabe que no lo realiza por sí mismo. Zubiri admite que las ilusiones son posibles, pero lo son únicamente si hay «por lo menos la candidatura real a aquello de que se está engañado por la ilusión». Para que haya una ilusión de la libertad tiene que haber una candidatura a la libertad. Por tanto, concluye, «la ilusión de libertad reposa, en última instancia, en la libertad para la ilusión de sí misma».

Zubiri rechaza un supuesto común que encuentra en el fondo de esos cuatro argumentos, «a saber, que la libertad es un fenómeno psíquico». Del mismo modo que la evidencia y la intencionalidad no son fenómenos psíquicos, tampoco lo es la libertad. En este punto, al definir la libertad y separarla de la psique, Zubiri llama la atención sobre un aspecto de la relación libertad-voluntad-inteligencia:

«La libertad es un fenómeno modal, pero de carácter esencialmente intencional. La voluntad es tendente. En definitiva, la intencionalidad de los actos intelectivos, de la que estamos hartos de hablar, ha sido una transposición al orden de la inteligencia de la intencionalidad de la voluntad. Y ahí es donde está la libertad» (SSV 140).

Más aún, y contra esas objeciones, insiste en que:

«La libertad no es un fenómeno puramente psíquico. Es un modo, y un modo de intencionalidad. Y ese modo de intencionalidad tiene dos dimensiones. Primera: la dimensión de ejecutar actos libres, esto es, de *tomar* iniciativas. Segunda: la dimensión por la que un acto libre es libre, porque es iniciador, porque no está necesitado por el objeto sobre el que recae» (SSV 141).

Es decir, la voluntad humana es libre porque toma iniciativas desde sí misma y por sí misma, no movida por algo externo. Es cierto que el hombre puede iniciar acciones a causa de un desencadenante externo, pero en los actos en que si así fuera no podríamos hablar de acto libre, puesto que no es él quien recae sobre sí mismo, sino algo o alguien que sería *alienus*, y no ya *ipsius* (SSV 133-142).

#### **2.2.4.4.- La libertad como problema**

Al revertir el hombre sobre sí mismo su libertad depende de sí mismo, de su propia libertad. Aparece **la libertad como problema**, por cuanto se puede ir haciendo, pero también deshaciendo. Esto puede ocurrir de dos maneras:

A.- Por **naturalización de la libertad**, de forma que adquiriera una eficacia inmediata. Hay varios aspectos que influyen, uno es la conversión de los actos de libertad en una «disposición interna para la libertad», que pone al hombre en situación de ejecutarlos

con fluidez. Otro aspecto es «la situación de libertad “amenazada”», derivada de que la libertad ha surgido de la opción por unas tendencias rechazando otras, que sin embargo pertenecen a la naturaleza del hombre y acechan su ocasión (Zubiri recuerda el tema de la represión en el psicoanálisis). Pero hay otra posibilidad más, que es la integración en el carácter de los actos de libertad ejecutados en el pasado, es la libertad comprometida consigo misma. Estos tres aspectos dependen del gobierno de la libertad sobre las tendencias, pero estas siguen jugando su función «de hacer posible por su inconclusión la emergencia de la libertad» y la consecuencia es que «las tendencias más libremente favorecidas son las más radicalmente exigativas de su acto». En esto consiste la naturalización de la libertad.

A.- La **potenciación de la libertad** es el resultado de afirmarse constantemente en la libertad. También puede producirse lo contrario y «el hombre puede ir, a fuerza de actos libres, horadando su propia libertad, hasta llegar al colapso de la libertad. ¡La libertad víctima de sí misma!». Zubiri piensa en una escala de libertad, que no hay que pensar que va del cero absoluto al infinito. La libertad siempre sería finita y positiva y desde un mínimo se puede alcanzar libremente una mayor libertad. Hay cuatro aspectos a tener en cuenta:

- Hay «un *minimun* de libertad, que es volverse al pasado», que no podemos cambiar, pero ante el cual podemos adoptar una actitud libre, podemos aceptarlo o no, es decir recordar la situación pasada y tomar una actitud ante ella, de ahí los fenómenos del arrepentimiento o la conversión.
- Las tendencias tienen su peso, pero además funcionan como apoyo de la libertad, de modo que el hombre puede contar con ellas y mediante la «organización de las tendencias» puede facilitarse la libertad. Es lo que ocurre con la adquisición de hábitos, por los cuales se potencia o se debilita la ejecución de actos libres.
- La *funcionalización de la libertad* consiste en que la propia libertad «va abriendo, cada vez con amplitud mayor, el campo de la libertad, o va angostando la amplitud de una libertad existente, mediante el constante compromiso consigo misma».

- Por último, potencia la libertad la *habitualidad de la libertad*, con lo que Zubiri se refiere al hecho de «estar acostumbrado a ser libre». Por el contrario, al habituarse a no ejecutar actos de libertad se hace casi imposible ser libres (SSV 142-149).

#### **2.2.4.5.- El culmen de la realidad humana**

El culmen de la realidad humana ha sido objeto de discusiones a lo largo de la historia de la filosofía, siendo predominante desde su origen situar su carácter inteligente como la diferencia esencial respecto a los demás seres y su más noble atributo, como una chispa de lo divino, como la llama Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Zubiri reflexiona sobre las relaciones entre inteligencia, voluntad y libertad y su primacía, en una discusión con Santo Tomás y con Duns Escoto, que a la postre resulta corta. Para el primero la inteligencia es causa, para el segundo es «simplemente una *conditio sine qua non* para que haya libertad», la posición de Zubiri, apoyada en su concepción unitaria de la voluntad es que:

«La función de la intelección es distinta: no es ni el ser causa ni el ser condición, sino ser posibilitación 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» (SSV 152).

A la altura de 1962 Zubiri se desmarca de la idea de la vida teórica como suprema aspiración del ser humano, porque «el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en el que se posee a sí mismo». Tras discutir la sentencia escolástica *Nihil volitum quin praecognitum*, que sería cierta en cuanto se refiere a que el hombre ha de estar vertido a la realidad, pero no lo es universalmente si se refiere a cosas concretas, insiste en que «lo supremo de la voluntad del hombre es la libertad», también por ser la «condición plenaria de su propia realidad», puesto que le permite estar apoderado de su propia realidad: «vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad» (SSV 149-153).

### 2.2.5.- La libertad de Dios

Zubiri termina su reflexión situando la libertad en el orden del conjunto de la realidad, pero con ello, en la perspectiva de la ultimidad de lo real, se adentra en el problema del fundamento que le lleva a tratar el difícil problema de la posibilidad de la libertad humana siendo la de Dios la causa de todo. El tema se plantea en diálogo con la larga controversia sobre la predestinación<sup>21</sup> que, a finales del siglo XVI, implicó a los principales teólogos jesuitas, Luis de Molina, sobre todo, y a los dominicos, como Domingo Báñez. En el fondo está en juego un determinismo teológico que anularía la libertad del hombre. Salvando las distancias no deja de haber notables paralelismos de las tesis de los modernos neurodeterministas con algunos términos de esa polémica. Sin embargo, exponer y comentar este capítulo nos llevaría de la antropología a la teología (SSV 155-191).

### 2.3.- La libertad en la filosofía de Xavier Zubiri

A lo largo de las páginas anteriores hemos seguido las reflexiones de Zubiri sobre la libertad dispersas por toda su obra. Queda la impresión de que un trabajo de sistematización habría dado lugar a un tratado de la libertad. Incluso puede parecer que el filósofo hubiera tenido alguna vez la intención de escribirlo, sin embargo no hay vestigios de que esa obra haya llegado a ser siquiera un proyecto. Por tanto, una síntesis coherente de sus ideas sólo puede ser un ensayo sobre la libertad de otro autor utilizando sus ideas. Aun así, hay un problema de difícil sino imposible solución. Es necesaria la relectura de los escritos sobre la libertad anteriores a la trilogía de la inteligencia desde la perspectiva que proporciona esta obra<sup>22</sup>, para luego elaborar las ideas dentro de ese marco. Sin embargo, una síntesis de ese tipo tendría muchas posibilidades de no ser fiel a lo que lo que Zubiri hubiera querido exponer. Por tanto, tal vez lo más realista y honesto sea partir de esas reflexiones para continuarlas por cuenta propia, sin pretensiones de darlas como lo que hubiera sido la síntesis zubiriana, pero

---

<sup>21</sup> La llamada polémica *de auxiliis*, en la que estaban en juego conceptos como la presciencia y la gracia divinas, por un lado, y la predestinación y la libertad del hombre, por otro.

<sup>22</sup> Es la invitación que hace Diego Gracia en el prólogo de SSV.

teniendo en cuenta los caminos que parecen estar en continuidad con las líneas trazadas por Zubiri y que, según Pintor-Ramos, llevan a tres alternativas (Pintor 1993, 46-53):

A.- *Un intelectualismo antivoluntarista*: la prioridad que Zubiri da al acto intelectual sería decisiva, de modo que el acto voluntario sería una mera consecuencia. Sin embargo, «la originalidad del acto intelectual no significa la autosuficiencia total de esa línea en su pureza». De esto hay pruebas en el dinamismo del logos y en la marcha de la razón, que requieren el empuje de un acto volitivo. Según Pintor se debe entender que «en el modo en que la realidad quedó actualizada dentro de la aprehensión primordial existen otros caracteres que no se reducen al específicamente intelectual». Por otro lado, hemos visto que Zubiri mismo afirma, frente al intelectualismo de Santo Tomás, que la libertad viene exigida por las tendencias y que existe sólo en la voluntad, por lo que «el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo» (SSV 152).

B.- *Una filosofía primera de la volición*: sería el resultado de considerar la autonomía de la volición respecto a la intelección, que permitiría un desenvolvimiento paralelo al de la inteligencia (aprehensión primordial – logos – razón). Sin embargo, siendo ésta una línea tentadora, Pintor piensa que entre otras dificultades hay una muy básica, y es que «no hay acto primordial que sea específicamente volitivo o sentimental, sino que el acto primordial es específicamente intelectual y esto marca la exigencia mínima que emana del inteleccionismo».

C.- *La volición, componente de la inteligencia sentiente*: se trataría de mantener la unidad del acto volitivo con el intelectual conservando su independencia. En la aprehensión primordial de realidad habría «de manera intrínseca un momento volitivo y un momento sentimental. El problema consiste en determinar cuál es la modalidad propia de la actualización de la realidad en la volición y el sentimiento y cómo se engarzan con la “realidad” sin más».

Este último camino parece más viable que los dos primeros, sobre todo porque lo que nos interesa resaltar no es la precedencia o prioridad de la inteligencia sobre la

voluntad (intelectualismo) o viceversa (voluntarismo)<sup>23</sup>, sino la relación entre ambas, su unidad cooperadora, aunque no esté exenta de conflictos.

Esa unidad aparece en su versión más armónica en la trilogía de la inteligencia, donde las actualizaciones sucesivas avanzan con esfuerzo, gracias a los recursos volitivos que se movilizan aparentemente sin necesidad de vencer inercia alguna. En cambio, en SSV el realismo se impone con la entrada en juego de las tendencias como trasfondo omnipresente de la voluntad –presentada insistentemente como voluntad tendente–, de tal modo que una instancia irracional, o al menos arracional, puede introducir una resistencia a la inteligencia y la amenaza del caos. Pero también se puede decir que, del mismo modo que las tendencias exigen la libertad, también provocan a la inteligencia y la atraen.

Junto a ésta, la otra cuestión fundamental es la radicación antropológica de la libertad. Es bien sabido que Zubiri no consideró la antropología como filosofía primera o como parte de ella, pero también que esa fue una de sus preocupaciones de fondo, que no pocas veces le llevaron a desarrollar los problemas de esa filosofía primera, como ocurrió con *Sobre la Esencia*. En todo caso, el último capítulo de IRE apunta a la incardinación de lo estudiado en esa obra dentro de las estructuras humanas. Sabemos también que Zubiri tuvo el proyecto declarado de escribir un tratado sobre el hombre que nunca llegó a ver la luz. En él seguramente hubiera volcado todas las consecuencias de la filosofía primera y la libertad habría encontrado un lugar privilegiado, pues como se afirma en SSV todo converge en la libertad «en» el hombre. En este aspecto, SSV posiblemente sería un capítulo bastante acabado de la antropología de Zubiri.

En los dos siguientes apartados vamos a sintetizar las conclusiones más importantes, sobre todo, teniendo a la vista los objetivos de este trabajo.

### **2.3.1.- Inteligencia y libertad**

Hemos visto que para Zubiri la libertad es una noción consustancial a la de inteligencia, pero la primera confusión contra la que hay que advertir es la de concebirla como una entidad sustancial o sustantiva. Zubiri insiste en que es un carácter modal de algunos actos y, aunque también apunta a un estrato más profundo de donde nacen esos actos,

---

<sup>23</sup> Lo que nos llevaría a buscar el lugar de la filosofía de Zubiri en el largo debate histórico sobre estas dos posiciones metafísicas (Cfr. Heimsoeth 201-248).

por el que podemos hablar de un hombre libre, sigue siendo un carácter modal de la realidad humana. La libertad es una condición metafísica distinta de otras (necesidad y contingencia):

«Lo libre es necesariamente 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 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» (SE 203-4).

Este modo de ser no corresponde a todas las realidades, que son todas ellas respectivas unas a otras, pero sus sustantividades difieren y pueden ser de tipo cerrado (que son de suyo) o abierto (que son de suyo y además son suyas, se pertenecen a sí mismas), éstas son esencias abiertas, de las que sólo conocemos la del hombre, que por ser suyo y no de otro es persona: la «suidad» es el fundamento de la «personeidad».

La **apertura** es un carácter de la realidad en cuanto tal, es decir, un carácter transcendental. La persona está abierta hacia sí misma en cuanto realidad y a todo lo real en cuanto tal. La apertura de la realidad humana a la realidad (humana o no) se realiza según Zubiri a través de la inteligencia sentiente en impresión primordial de realidad. La apertura es el carácter de la realidad que conecta inteligencia y realidad y la clave de la libertad:

«En tanto que actualizada como realidad abierta, la realidad cobra una dimensión de posibilidad o de sentido, lo que descubre, por otro lado el carácter formalmente libre de la intelección. Lo posible nace del carácter abierto de la intelección (libertad) y del carácter abierto de la realidad (transcendentalidad)» (Pose 2001, 288).

En interpretación libre, la libertad se puede representar de modo esquemático en la siguiente tabla, donde el área sombreada representa el lugar donde hay que ubicar el origen de la libertad<sup>24</sup>:

---

<sup>24</sup> R: realidad; R': realidad transformada; T: teoría; RH: realidad humana; RH': realidad humana, una vez se ha apropiado de posibilidades. También introducimos en la línea de operación la clásica distinción de la acción como *poiesis*, *praxis* y *theorein*.



Líneas	LIBERTAD				Persona	
Realidad	<b>R</b>	Apertura transcendental	Actualidad	Apertura inteligente	<b>RH</b> «sida»	Personeidad
Posibilidad	POSIBILIDADES				<b>RH</b> «querida»	Proyectividad
Acción	<i>Theorein - Poiesis // Praxis</i> (apropiación)					Actividad: ejecución de los actos libres
Realidad enriquecida	<b>R+T</b> // <b>R'</b>	Permanencia continua en apertura y actualidad		<b>RH'</b>	Personalidad	

Ahora bien, si la libertad está en el acto intelectual, pero tiene su origen en las tendencias, esto nos asegura que debe haber alguna forma de **unidad de intelección y volición**. De algún modo la voluntad estará teñida de inteligencia y la inteligencia de voluntad. Y esto, además, debe trascender a las acciones humanas. Los actos voluntarios del hombre, cuanto más perfectos sean y, por tanto, más libres, serán al mismo tiempo actos de volición y de inteligencia, actos con entendimiento de lo querido o actos amantes de lo inteligido más o menos lúcidamente.

La radicación de la libertad en las estructuras humanas imprime en ellas una modalidad que atañe a toda su sustantividad y que procede de los caracteres de la realidad descritos por Zubiri (última, posibilitante e impelente)<sup>25</sup>. Esto nos lleva a examinar la conexión de la libertad con los términos de la última columna del cuadro anterior, lo que nos lleva a una descripción tridimensional de la libertad.

<sup>25</sup> Seguimos de cerca la reflexión de Carlos A. Pose (2002), donde se hace un esfuerzo por insertar la volición en el proceso de la inteligencia y radicarla en las estructuras humanas. Las negrilla en las citas son nuestras.

A.- **Libertad estructural:** el acto intelectual es el vínculo con la realidad, a través de la impresión primordial la inteligencia nos instala en la realidad. Esa instalación acontece forzosamente, aunque la inteligencia está impelida por la realidad a llevar a cabo sucesivas actualizaciones (logos, razón), bajo modalidad libre. Por eso, «en esta instalación está inmiscuido precisamente el momento de libertad, no como momento operativo, esto es obvio, sino como momento constitutivo». Esto nos lleva a ubicar la libertad en la **personeidad**, como un momento suyo. La libertad sería «un aspecto de la razón formal de la personeidad, lo que Zubiri ha llamado “suidad”» (386). Desde esta libertad constitutiva se abre el ámbito de la posibilidad ante una realidad que es posibilitante.

El modo de quedar instalado el hombre en la realidad, según Zubiri, es como «absoluto relativo»: es relativo por su dependencia vital de la realidad, pero también es absoluto, porque tiene la facultad de ponerse en frente de todas las cosas reales (incluso de Dios mismo, dirá Zubiri) creando un distanciamiento de ellas, por el que el hombre es suyo y no sólo de suyo (como las demás realidades). Es «la libertad como *momento de suificación*» (390).

B.- **Libertad operativa o de acción:** la instalación en la realidad obliga al hombre a actuar libremente, tener que decidir y realizar inexorablemente actos no predeterminados, dentro de las posibilidades que se le ofrecen, para resolver situaciones previsibles o imprevisibles. Esto se traduce en «el despliegue de los actos intelectivos y volitivos» (386). En el orden intelectual, el logos requiere el auxilio de un acto volitivo para progresar:

«Es entonces cuando la noción de libertad entra en escena como momento operativo bajo su carácter de “opción”... Siempre se tratará de una diferenciación, valoración, estimación, organización, *etc.* del contenido campal tomando una **opción** entre las distintas posibilidades irrealizadas (y aquí puede tratarse de un uso doble o triple, *etc.*, del momento de libertad), aunque sin salirse, esto es fundamental, de ese mismo ámbito de realidad» (387).

El despliegue intelectual continúa con la razón, en un acto que Zubiri llama «**cuasi-creación**», donde podemos suponer que hay un recurso a un acto volitivo que

«posee un componente de “**control**”... Ahora no sólo opto, sino que “creo” la propia opción y me “controlo” en ella» (387).

En esta línea, la libertad tiene una función de **liberación**, en el sentido de no sujeción al contenido de la realidad (irrealización, quedando en la realidad), que permite un distanciamiento, una holgura, ante el rigor de la afección real y, con ello el poder de llegar a una opción (intelectiva), una determinación (volitiva), una cuasi-creación o un control (387).

**C.- Libertad personal o de autoconfiguración:** es la libertad de disponer de sí. La realidad humana no es rígida, posee una plasticidad limitada pero considerable, que se presta a ser modelada. Puede serlo desde fuera, lo que sería alienación, pero sobre todo el hombre puede modelarse a sí mismo con arreglo a un proyecto que se ha formado y que intentará realizar. Seguir un proyecto, sea consciente o inconsciente, propio o ajeno, es algo inexorable para el hombre, que de ese modo tiene la capacidad de configurarse a sí mismo, determinando su propio ser. Se trata de una dimensión de la libertad como **dominio**:

«La libertad no es entonces tan sólo opción o control, sino que se convierte en “**ad-opción**” o “configuración” de “forma de ser”. Actuando libremente en la realidad es como el hombre va creando una forma de ser, si se quiere, va construyendo su yo personal. Para ello necesita irse apropiando posibilidades e irse reafirmando a sí mismo hasta dominarse en su plenitud. El momento de control del acto volitivo debe transmutarse e incorporarse aquí en forma de ser hasta convertir el ser sido en ser querido. La libertad así entendida es su actualización como momento de **personalización**» (388-9).

La libertad, en este nivel, consiste en dominio de sí y apropiación para sí. El fruto de esta actividad libre es la construcción de la propia **personalidad**. Ahora ya no se trata de opción sino de ad-opción, de adopción de figura, es el momento de **personalización** de la libertad.

Estos tres momentos de la libertad –estructural, operativa y personal–, que remiten a tres dimensiones de la persona –personeidad, actividad y personalidad–, nos llevan al hombre como ente libre.

### 2.3.2.- La libertad en el hombre

Una exposición de la antropología de Zubiri, aunque fuera mínima, requeriría una extensión considerable, por tanto, aquí sólo aludiremos muy esquemáticamente a los rasgos imprescindibles para los objetivos propuestos.

#### 2.3.2.1.- El hombre como animal de realidades

Zubiri parte sistemáticamente de la realidad, en ella encuentra un tipo de realidad que es la realidad humana, que describe por sus notas: «el hombre tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente e intelige sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana» (HD 49). Esta caracterización se repite en casi todas sus obras. El recurso a estos tres estratos culmina en la definición del hombre como animal de realidades y, un paso más allá como animal personal.

Zubiri siempre parte del hombre en el mundo<sup>26</sup>, nunca del hombre aislado. Como ser vivo, el hombre se encuentra siempre entre las cosas, en actividad con ellas. El «entre» tiene dos vertientes para el viviente: a) una **instalación** que le da un lugar **entre** ellas; b) una **situación** que le pone **frente** a ellas. A partir de su instalación y su situación se encuentra en un estado (SH 11). Ese estado puede cambiar debido a las cosas y al ser vivo, pero esto ocurre de modos distintos según el ser vivo de que se trate. Al ser suficientemente conocido, baste con el siguiente esquema.

Realidades	Entrada	Estado interno	Salida
Viviente	Suscitación	Afección	Respuesta
Animal	Estímulos	Modificación tónica: incitación	Efección
Hombre	Aprehensión de realidad: Intelección sentiente	Sentimiento afectante	Volición tendente

Nos interesa resaltar aquí dos cosas a efectos de la función de la libertad:

<sup>26</sup> Pese a las diferencias, resuena aquí el ser-con (Mitsein) y el ser-hacia (Zusein) de Heidegger, como también el ser ejecutivo de Ortega.

- a) Que por la aprehensión al hombre se le presentan las cosas en formalidad de realidad, lo que supone un distanciamiento de la realidad que no se da en el estímulo, y que le permite un control sobre la respuesta: puede diferirla, modularla o evitarla (la no respuesta como respuesta). El no tener que responder con inmediatez le permite un amplio margen para elaborar una respuesta más compleja y libre.
- b) Que Zubiri no parte del hombre como un sistema aislado que tiene impulsos internos autogenerados, más o menos originales. No se trata de un ser sin mundo, desencarnado, que se dedique a tener antojos espontáneos. Por el contrario Zubiri parte del ser humano, arrojado al mundo, que está constantemente acosado por la acción de las cosas entre las que vive y de las que vive. Por tanto, se trata de la libertad del hombre en el mundo, no de hacer desaparecer el mundo para darle la oportunidad de ser libre.

### **2.3.2.2.- Estructura sustantiva del hombre**

El hombre es una sustantividad, lo que significa un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. Esas notas son de dos tipos:

- a) Notas físico-químicas: son de carácter material y, en conjunto, forman un subsistema que es el organismo. Las notas poseen organización y solidaridad y, gracias a esto, dan lugar a la corporeidad, por la cual el hombre se hace presente en el mundo.
- b) Notas psíquicas: no son materiales, forman el subsistema que Zubiri llama psique, evitando términos como conciencia, alma o espíritu.

Ninguno de estos subsistemas tiene sustantividad independiente, sólo son momentos estructurales de la única unidad sustantiva que es el hombre. Ambos subsistemas tienen una cierta unidad pero les falta la clausura cíclica. Así, la química del organismo no se explica totalmente por sí misma, sino que está afectada por las notas psíquicas. Igualmente, las notas psíquicas como la intelección o la memoria están apoyadas en notas químicas. El hombre no es un compuesto, «no *tiene* psique y

organismo, sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad aditiva de dos sustancias, sino de una unidad sistemática de notas» (SH 49). Zubiri insiste en la unidad: la psique es «“psique-de” este organismo» y el organismo es «“organismo-de” esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico» (SH 49).

La constitución psico-orgánica es la condición de cuanto el hombre es, hace o padece. Cualquier clase de dualismo es superado con creces; así: «La actividad cerebral es “actividad-de” esta inteligencia, la cual es “inteligencia-de” este cerebro» (SH 526).

En lo que respecta a la libertad, también el hombre es libre psico-orgánicamente. Porque «mi voluntad quiere “cerebralmente” y mi cerebro determina su respuesta “voluntariamente”. Son dos momentos de una sola actividad» (SH 535). Se puede decir que el acto volitivo es mental, pero en último término la libertad se despliega tanto psíquicamente como somáticamente. El querer del hombre es un querer con todo su ser. No se puede aislar la mente para querer sólo con ella: «Es la sustantividad sistemática la que siente, impulsa, entiende, opta y ejecuta» (SH 537).

Zubiri parece mantenerse al día en cuanto a las investigaciones neurológicas, en 1975 escribe este texto (SH 536-37) que, se diría, se anticipa al problema que se estudia en los experimentos de Libet:

«La voluntad no es algo que meramente “desencadena” el proceso neuronal. Porque la volición no es un acto iniciante en un punto determinado del cerebro, sino que es la actividad psico-orgánica misma del hacerse cargo y de la opción. La volición no es un punto iniciante del proceso neuronal, sino que es el carácter modal del proceso psico-orgánico. La iniciación del proceso es un acto psico-orgánico. Y la volición abarca el proceso psico-orgánico entero, el cual es voluntario durante todo lo orgánico. Y es que no hay dos procesos, uno neuronal y otro volitivo (el cual no tuviera más función que desencadenar aquél), sino que no hay sino un solo proceso que *durante todo su transcurso es pro indiviso* volitivo-neuronal».

Previamente, Zubiri ha recurrido a la explicación psico-orgánica de la opción unificando dos aspectos de interés: a) «la actividad neurofuncionalmente inespecífica nos fuerza a optar» (SH 534), es aquí donde se sitúan los impulsos o tendencias, y lo que nos deja en la inconclusión; b) «la opción determina el curso de la actividad

cerebral», es el querer el que determina «una especificación de la actividad cerebral» (SH 535).

### 2.3.2.3.- Agente, actor, autor

Zubiri presenta al hombre en el decurso vital en una triple dimensión como agente, autor y actor (SH 591-92):

«El hombre es a una agente, autor y actor de su vida. Por ser psicofísicamente sentiente el hombre es agente de sus actos; por estar abierto a la realidad es autor; por ser elemento de este mundo es actor de la vida que le ha tocado en suerte».

A.- Como **agente** el hombre tiene una serie de dotes naturales que le permiten la ejecución de una serie de actos (andar, comer, pensar, etc.) propios de su naturaleza. Son «actos que ejecuta porque tiene unas potencias, pero esto no significa que sea dueño de sí mismo» (SH 134), aunque sean propiedad suya, en cuanto surgen de él. Pero lo definitorio es que en ellos «el hombre vive como naturaleza» (SH 587). En este sentido, poco tiene que ver la libertad.

B.- Como **autor**, aunque no siempre, el hombre puede optar por unos actos o por otros y, «sobre todo por una u otra manera de ser» (SH 125). No basta aquí la naturaleza, se requiere una decisión de la que el hombre es autor. «Ser autor significa que las acciones salen de *mí* por *mí*, por lo que quiero ser» y, más allá de la naturaleza, estos actos vienen determinados «por una *libertad*» (SH 594).

C.- Como **actor**: el hombre «se encuentra además inexorablemente inscrito en una trama de la realidad de la que no es dueño» (SH 126), son circunstancias históricas, sociales, biográficas que le han tocado en suerte y por las que tiene un cierto papel que le ha caído encima sin buscarlo. En esa situación de la que no es dueño tiene que definirse. Aquí la autoposesión consiste en «aceptación», dado que «las decisiones no bastan para dar figura a la vida, pues la figura de la vida tiene forzosamente una línea de destinación» (SH 587). No todo está bajo dominio del hombre, pero como actor tiene un margen de libertad por el cual puede dominarse ante aquello sobre lo que no tiene dominio.

A la duración, las decisiones y la destinación que forman el argumento de la vida responde la persona (personalidad), por apropiación de posibilidades, configurando una personalidad por tres vías: «Ejecución, decisión, aceptación son las tres dimensiones de la autoposesión; expresan lo que es la sustantividad en su triple carácter unitario: agente, autor y actor de la vida» (SH 589).

#### **2.3.2.4.- La libertad y la temporalidad humana**

Los actos, en la triple dimensión que acabamos de ver, tienen en común el despliegue en el tiempo, en un continuo sucederse. No hay en el tiempo de la vida cesación alguna. El tiempo es un continuo, tiene una duración. La relación de la libertad con el instante no es la única posible. Hay un antes, un ahora y un después. «Es en el campo de la libertad donde se hace presente el pasado; una libertad comprometida por la realización de las decisiones anteriores deja un juego de posibilidades determinadas para enfrentar la nueva situación» (SH 612). El pasado se conserva y es condición de posibilidad, el presente es la situación en que nos deja el pasado para hacer frente al futuro, el futuro todavía no es, hay futuribles, que son posibilidades para el hombre entre las cuales decide que alguna llegue a ser. La proyectividad humana cuenta con el futuro para elegir su figura de ser, por tanto la libertad se despliega en la temporalidad.

Del mismo modo que Zubiri reprochaba a Hegel que se despidiera de la naturaleza para alcanzar la libertad, entendiendo que la libertad es imposible sin la naturaleza, ocurre algo parecido respecto al tiempo, la libertad no se consigue anulando el tiempo, o intentando burlarlo, sino contando con él:

«El tiempo tiene, pues, una estructura de tardanza, una estructura de futurición, y una estructura de emplazamiento. La primera se funda en la duración y está montada sobre el ritmo vital, en que se denuncia el hombre como agente de la continuidad de sus actos. Por la futurición el hombre está en el tiempo como autor de su propia interna temporalidad. Como emplazamiento el hombre está en el tiempo como actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado» (SH 616).

Esto nos lleva a contemplar la libertad, no puntualmente, sino en extensión o duración. Ni siquiera el acto más simple de libre albedrío como una decisión instantánea



puede reducirse a un presente sin duración; siempre habrá un pasado, con o sin deliberación, y un futuro. De no ser así sólo podría ser un acto espontáneo, que se agota en sí mismo, no un acto libre. Además, considerar la duración nos permite hablar no sólo de actos libres, sino de actitudes libres, de la decisión libre que origina un compromiso sostenido en el tiempo, o de la fidelidad y la obediencia en libertad<sup>27</sup>.

### **2.3.2.5.- La libertad como nota constitutiva de la realidad humana**

Con esto, se podría resumir diciendo que la libertad en Zubiri es una nota esencial o constitutiva de la realidad humana, que en cuanto tal sería impensable sin ella. No se trata de una categoría más, sino de una propiedad ontológica esencial del hombre<sup>28</sup>. No hay hombre sin libertad, ni libertad fuera del hombre. La libertad es una modalidad que caracteriza ontológicamente al hombre, se podría decir que es una envolvente de toda su realidad, siempre que se entienda como envolvente intrínseca y no como algo aislable y separable, de modo que si hay actos libres es porque provienen de una realidad que, en sí misma, es libre.

Hemos visto que para Zubiri la realidad del hombre se define por la inteligencia. También resulta claro que la libertad es consustancial a la inteligencia. Por tanto, independientemente de la jerarquía que pudiera haber entre ambas, la libertad es inseparable del hombre y abarca su ser entero, por lo que no es divisible, ni localizable, ni puede someterse integralmente a prueba científica. Al margen de que puedan observarse y medirse ciertos aspectos de la personalidad y de la libertad como rasgo de ésta, la libertad no es constatable como no lo es la persona en términos de personeidad.

---

<sup>27</sup> «En la realización humana concreta son intrínsecas a la libertad [...] la fidelidad y la obediencia» (J. B. Metz, citado en Amengual).

<sup>28</sup> Algunos autores como J. B. Metz han definido la libertad como un trascendental antropológico, en el sentido de que la libertad «no es una propiedad entre otras, sino la propiedad del ser humano como ser humano» (Amengual, 269). También, en su tesis sobre Zubiri, Blanca Castilla ha desarrollado el tema de los trascendentales de la persona en Zubiri, estudiando tres: inteligencia, libertad y amor (Castilla 475-498). Sin embargo, las connotaciones del término 'trascendental' en la filosofía de Zubiri, en relación con su estudio de los trascendentales clásicos, hacen que la definición de la libertad como trascendental antropológico no sea rigurosamente coherente con la terminología zubiriana y su doctrina sobre el hombre, aunque entendemos que desde fuera de ella sería aceptable esa conceptualización.

### **3.- LOS EXPERIMENTOS NEUROLÓGICOS SOBRE LA VOLUNTAD LIBRE**

#### **3.1.- Introducción**

La libertad, tal como la hemos tratado hasta ahora, ha sido objeto de la reflexión teórica, de la especulación filosófica, de la imaginación poética o de la fe religiosa o filosófica. A finales del siglo XX, sin embargo, se produce un giro científico cuando algunos neurólogos se propusieron realizar experimentos sobre lo que siempre había sido considerado como una vivencia íntima.

La secular batalla del determinismo contra el indeterminismo parecía resuelta por la física a favor del primero. Desde Laplace el determinismo había ido ganando posiciones en la ciencia y en la filosofía. A finales del siglo XIX ya nos encontramos con destacados biólogos partidarios de un determinismo duro, tales como Jacob Moleschot (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) y Ernst Haeckel (1834-1919). Entre estos investigadores se encuentra también Emil Du Bois-Reymond (1818-1896), considerado el padre de la electrofisiología experimental, que declaró que persistían aún siete enigmas, pero «el séptimo enigma, la voluntad libre, no es objeto de investigación científica crítica, ya que, como puro dogma, descansa en un engaño y, en realidad, no existe» (Rubia 2009, 39).

Esta expansión del determinismo sólo encontraba la oposición, a los ojos de sus partidarios en fuerzas oscurantistas y, para asombro suyo, en los filósofos más críticos. Sin embargo, durante el primer tercio del siglo XX se produce la revolución cuántica en la física, que amenaza con hundir el buque insignia del determinismo, que ya no puede mantener la imagen mecánica del mundo como argumento para descartar la libertad como mera ilusión.

Otro campo de batalla entre determinismo y no determinismo va a darse en el terreno tradicional del problema de la relación del alma y el cuerpo, ahora reeditado como problema mente-cerebro, ante el cual se forman diversas escuelas filosóficas (dualismo, teoría de la identidad, funcionalismo, epifenomenalismo, emergentismo, etc.). La relación de estas escuelas con la ciencia es intensa. Es aquí donde interviene la neurobiología, cuyos representantes con frecuencia toman partido por alguna de ellas. Igualmente, los filósofos buscan en la ciencia respuestas a problemas que, después de

siglos de debates, siguen sin resolver. Entre ellos está el del libre albedrío, del que John Searle dirá (Searle 2004, 25):

«La persistencia del problema tradicional del libre albedrío en filosofía me parece poco menos que un escándalo. Después de tantos siglos de literatura sobre el libre albedrío, no parece, a mi modo de ver, que hayamos avanzado mucho. ¿Acaso hay aquí un problema conceptual que somos incapaces de resolver? ¿Hay algún hecho que nos haya pasado inadvertido? ¿Cómo es posible que hayamos hecho tan escasos progresos con respecto a nuestros ancestros filosóficos?»

Los avances de la neurología propiciaron que algunos neurólogos, aceptasen el reto de investigar científicamente el problema e intentaran aportar pruebas experimentales de su existencia o inexistencia. Es aquí donde los experimentos pioneros de Benjamin Libet y sus secuelas provocaron un impacto duradero en el debate del libre albedrío. Los experimentos parecían anticipar la respuesta a las preguntas de Searle. Parecía que la ciencia podría tener la respuesta al enigma filosófico.

En lo que sigue exponemos los resultados de los experimentos, la visión del libre albedrío que surge de ellos y las críticas más importantes que han recibido.

### **3.2. Los experimentos neurológicos «tipo Libet»**

Expondremos a continuación los principales hitos en la experimentación, dedicando mayor atención y extensión a los experimentos de Libet, por ser los primeros y los que marcaron el camino a los demás. Después haremos una breve descripción de dos variantes dentro del «paradigma de Libet», las debidas a Haggard y a Haynes.

#### **3.2.1.- Los experimentos de Benjamin Libet**

Los neurólogos alemanes Kornhuber y Deecke habían descubierto, en 1965, la existencia de una alteración negativa del potencial del campo eléctrico, medido en la corteza cerebral, en sujetos normales mientras hacían movimientos sencillos como mover un dedo de manera espontánea. En sus experimentos comprobaron que, para esos actos motores emprendidos por iniciativa propia, el electroencefalograma registraba la alteración hasta un segundo antes de ejecutar el movimiento. Estos autores denominaron

al potencial medido *potencial motor preparatorio, Bereitschaftspotential*, posteriormente conocido en inglés como *Readiness Potential (RP)*.

Conocida la asociación del potencial preparatorio con la ejecución de actos motores voluntarios, en 1983 Benjamin Libet diseñó un experimento destinado a demostrar que la correlación que existe entre los actos de decisión voluntaria, alteración cerebral y actuación motora, puede describirse como una serie de actos concatenados que seguiría este estricto orden en una secuencia temporal que se puede cronometrar con medios apropiados.

B. Libet era discípulo de Eccles, neurólogo que profesaba una doctrina dualista del problema mente-cerebro. Esa perspectiva teórica se reflejaba en el diseño de los experimentos de Libet, que pueden verse como el intento de demostrar la prioridad de la mente en la causalidad del acto, cuyas órdenes procesaría instrumentalmente el cerebro para dar lugar a un efecto físico constatable. Sin embargo, Libet comprobaría con sorpresa que los resultados no confirmaban la hipótesis inicial.

Los experimentos de Libet fueron diseñados cuidadosamente para establecer la relación causal entre tres tipos de fenómenos, de naturaleza muy diferente, y para cuyo conocimiento se requerían métodos de clases muy diversas. Comenzado la secuencia por el final tenemos<sup>29</sup>:

1.- Un acto motor externo sencillo, tal como mover un dedo o girar la muñeca. Se trata de un hecho observable empíricamente de manera directa, externa y objetiva. El propósito de Libet era medir el tiempo en que se producía ese movimiento, que serviría como tiempo cero de referencia para los otros hechos. El momento debía ser cronometrado con exactitud, por lo que sincronizó el reloj con la señal eléctrica producida por el movimiento del músculo activado, que era detectada mediante un electromiograma (EMG).

2.- Un cambio neurológico que se producía en el estado de la corteza cerebral, indicado por los cambios de potencial del campo eléctrico. Es un hecho observable de forma indirecta, pero externa y objetiva. Se midió el potencial de preparación en un periodo de 1,5 segundos anterior al tiempo cero de referencia,

---

<sup>29</sup> Lo que sigue es la exposición de los experimentos, basada sobre todo en Libet 1983, a. No hacemos referencia a las páginas concretas, dado que se pueden localizar fácilmente al haber conservado los títulos de los apartados. Las traducciones son nuestras.

es decir, a la realización del acto motor. La medición se hizo con un electroencefalograma (EEG). Esta técnica registra la variación del potencial eléctrico en zonas del cerebro a lo largo del tiempo, con lo cual la datación de los cambios no presentaba problemas.

3.- El acto de decisión de efectuar un acto motor, que se presumía anterior en el tiempo a los otros dos hechos. La naturaleza de este fenómeno es completamente diferente a la de las anteriores, pues no es observable desde el exterior ni de forma directa ni indirecta, y por tanto no es objetivable. Sea cual sea su naturaleza, es un acontecimiento subjetivo, cuya observación sólo está al alcance del sujeto que lo experimenta de manera interna. Por tanto el experimentador sólo puede tener noticia de él a través de informes de la experiencia subjetiva proporcionados por quien tiene esa vivencia. El objetivo del experimento era que el sujeto observara su conciencia de tomar la decisión de efectuar un acto motor y señalara el instante exacto en que se producía.

La clave temporal es crucial, las variables a medir son tiempos cronometrados de los actos observados, por eso todas las técnicas están diseñadas en función del tiempo. Las técnicas instrumentales empleadas eran tres, dos de ellas eran de uso común y medían señales eléctricas, y la otra era un «reloj» especialmente diseñado:

1.- **Electromiografía (EMG)**: es una técnica que mide la diferencia de potencial eléctrico que se produce al activarse las células musculares del músculo al que se le aplican los electrodos. En el experimento de Libet se situaron en el músculo del antebrazo que se contraía al mover el dedo.

2.- **Electroencefalografía (EEG)**: mide las variaciones de potencial eléctrico a lo largo del tiempo entre un electrodo de referencia, situado en punto determinado del cráneo, y otro electrodo situado en otro punto del mismo. En estos experimentos se midió el potencial en el vertex, una región de la corteza cerebral en la parte superior del cráneo, cerca del área motora suplementaria. La unidad empleada es el microvoltio ( $\mu\text{V}$ ), y los cambios observados son negativos y del orden de unos  $-5 \mu\text{V}$ .

3.- «**Reloj**»: se trataba de un dispositivo para medir el tiempo en fracciones de segundo del orden de los milisegundos (ms). Consistía en un osciloscopio de rayos catódicos (ORC) que convertía la señal eléctrica en un punto luminoso que giraba en una esfera circular a velocidad constante. La esfera tenía 5 pulgadas (12,7 cm) que representaban 60 «segundos» simbólicos, por encima de la cual se adhirió una rejilla de plástico con una escala con divisiones de 2,5 «segundos». El punto luminoso completaba el recorrido de la esfera en 2,56 segundos reales, por tanto, una división de 2,5 «segundos» figurados equivalían a 107 ms reales. Así, por ejemplo, una observación del punto en el cuarto de la esfera (6 marcas de división) equivalía a 642 ms. La esfera del «reloj» estaba situada en la línea de visión del sujeto a una distancia de 1,95 metros.

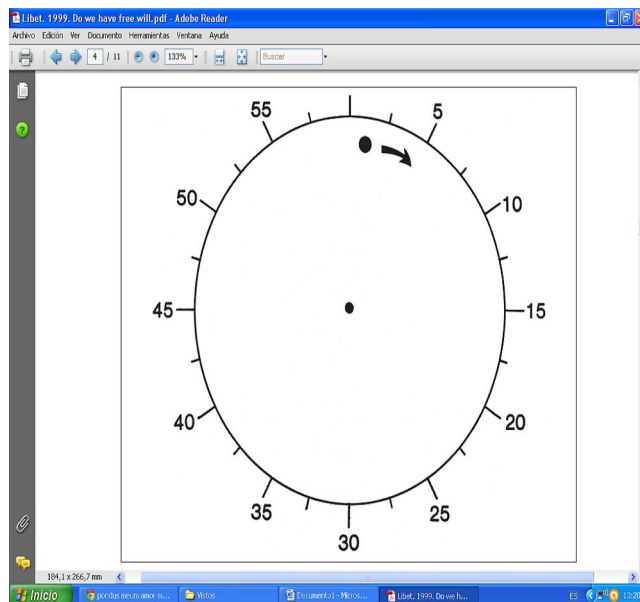


Gráfico 1. Representación del reloj de Libet (ORC)

**Los sujetos de los experimentos** fueron seis estudiantes, divididos en dos grupos, el segundo de los cuales los inició antes de que los primeros acabaran los suyos. Para cada ensayo el sujeto estaba sentado en posición relajada, observando el reloj, con electrodos situados en el cráneo para el registro del EEG y en el antebrazo para el del EMG.

Se entrenó a los sujetos para que sus actos cumplieran los requerimientos experimentales en varios aspectos: a) para que sus movimientos por iniciativa propia fueran lo suficientemente bruscos para que, en no más de 10 a 20 ms, el potencial

eléctrico registrado por el EMG tuviese suficiente amplitud para que la señal fuera nítida; b) igualmente para que evitaran el parpadeo involuntario en el breve periodo que duraba cada ensayo; c) y, sobre todo, se les entrenó para lograran adquirir la habilidad necesaria para coordinar la observación interna de la conciencia del impulso de actuar con la observación externa del instante en que se producía ese impulso, para así poder informar posteriormente del lugar en el que se encontraba el punto luminoso giratorio en la esfera del reloj, es decir, de los «segundos» transcurridos.

Cada sujeto realizó tres series de 40 ensayos, cada uno de los cuales duraba de 1-3 segundos reales, dando lugar a tres datos: un EEG, un EMG y un informe del tiempo de toma de conciencia de la decisión de efectuar el acto motor.

Se estudiaron dos tipos de series diferentes, citamos a Libet literalmente (Libet 1983b, 625):

«(1) *Actos voluntarios por iniciativa propia.* Se le pidió al sujeto que esperara a una revolución completa del punto ORC y luego, en cualquier momento posterior, cuando quisiera hacerlo, que realizara una rápida y brusca flexión de los dedos y / o la muñeca de la mano derecha (ver Libet *et al.*, 1982). Se dio una instrucción adicional para alentar la “espontaneidad” del acto, de forma rutinaria, a los sujetos en el grupo 2, y sólo en la última mitad en dos tercios de las sesiones con el grupo 1. Para ello, se instruyó al sujeto “para dejar que el impulso de actuar apareciera por sí mismo en cualquier momento sin ninguna planificación previa o concentración sobre el momento de actuar”, es decir, para tratar de ser “espontáneo” para decidir cuándo realizar cada acto; esta instrucción fue diseñada para provocar actos voluntarios que fueran libremente caprichosos en su origen».

«(2) *Estímulos en la piel a tiempos desconocidos.* Para tales series el sujeto esperaba a recibir un pulso de estímulo cerca del umbral, en el dorso de la mano derecha. El pulso fue aplicado por el operador en tiempos irregulares que eran desconocidos para el sujeto, pero sólo después de que el punto ORC completara su primera revolución. Se aplicaron al azar durante la segunda o tercera revolución del punto (es decir, entre aproximadamente 2,6 y 7,6 s después de que el punto comenzara a girar); este rango se superponía con el de los tiempos de los movimientos por iniciativa propia. Estas condiciones comparaban estrictamente la atención y otros requisitos asociados con la ejecución y el recuerdo de la hora del reloj ORC para los actos voluntarios “espontáneos” por iniciativa propia».

*Tres tipos de «conciencia» a ser cronometradas por el sujeto*

Libet sometió a experimentación tres tipos de experiencias subjetivas, de manera que, en cada serie de 40 ensayos se obtenían informes de tiempo de una sola de ellas.

**Series W** (W, de *want*, querer): Se pidió al sujeto que tuviera en cuenta el instante de la aparición de su *conciencia de «querer» llevar a cabo* un determinado movimiento por iniciativa propia y que luego informara de la «hora» en que ocurrió. También se le llamó experiencia de «impulso», o «intención» o «decisión» de mover. Aproximadamente la mitad de los sujetos informaron, a preguntas del operador, de que un pequeño número de los 40 actos realizados se produjo sin intención consciente previa de haber querido realizarlos, es decir, que les sorprendieron a ellos. Igualmente en algún caso tuvieron la intención consciente pero no llegaron a ejecutar el acto. Estos hechos reforzaron la confianza de los experimentadores en la fiabilidad de los informes subjetivos, pues probaban la capacidad de los sujetos para discriminar los actos voluntarios de los actos u omisiones involuntarios.

**Series M** (M, de *move*, mover): En cada ensayo de esta serie el sujeto observa el instante en que toma conciencia de que «*realmente movía*» algo en un acto de iniciativa propia y luego informaba de la «hora» de ese evento. La datación temporal de esta experiencia, semejante pero diferente de la de W, se pensó para contrastar parcialmente la validez de los tiempos W. Algunos de los sujetos afirmaron que había una actitud diferente de menor «vigilancia» que en las series W. Sin embargo, según Libet «cabe destacar que cualquier diferencia en la disposición mental no parece afectar a los RPs asociados, que tenían similares formas y tiempos de inicio para las series W y M».

**Series S** (S, de *sensation*, sensación): En estas series, se mide el momento en que se produce la *conciencia de la sensación* provocada por un pulso de estímulo en el dorso de la mano, cercano al umbral de sensibilidad, y aplicado al azar en tiempos irregulares y desconocidos para el sujeto, que tenía que observarlo e informar de él después de cada ensayo. Las condiciones eran comparables a las de las series W y M, excepto que en lugar de un acto motor endógeno por propia iniciativa era sensorial e inducido externamente. Esto permitía la observación objetiva del estímulo real y, por tanto, se podía contrastar con el tiempo subjetivo informado por el sujeto, de modo que la diferencia daba una medida del sesgo del sujeto. También permitía contrastar la



fiabilidad de los informes de tiempo para los hechos simultáneos de observación externa visual del reloj y del evento interno de consciencia de la intención.

### 3.2.1.1.- Resultados de los experimentos

Los resultados de los experimentos los resume Libet en tres clases que se refieren a los tiempos subjetivos, a los tiempos objetivos de RP y, por último a la relación entre ambos.

#### 1.- *Tiempos subjetivos*

Los tiempos se miden en milisegundos y se expresan como valores negativos puesto que son anteriores al tiempo cero de referencia dado por el EMG. No hubo diferencias significativas en los tiempos medidos en las distintas sesiones ni entre sujetos participantes (salvo en las series S, que eran una característica individual), es decir, la dispersión de los datos en torno a la media fue pequeña. Evitando todos los detalles numéricos para las diferentes series que da Libet, resumimos estos tiempos en la siguiente tabla con datos consolidados para el total de las series.

	Tiempos de consciencia		
Valores para todas las series en ms	W (querer mover)	M (movimiento real)	S (sensación)
	-204	-86	-47

Como era de esperar la toma de consciencia de querer hacer un movimiento (cerca de -200 ms) era anterior en dos décimas de segundo al movimiento del músculo. Igualmente, también entra dentro de la lógica del sentido común que la consciencia de «querer mover» preceda a la consciencia de estar llevándolo a cabo (a -85 ms), con una anticipación mayor de 100 milisegundos.

Sin embargo, Libet observa con sorpresa «el resultado inesperado de que ¡el tiempo informado de la consciencia de “movimiento real” generalmente precedía a la activación del músculo en el EMG a tiempo cero!» (Libet 1983a, 631). Es decir, los sujetos tienen consciencia del movimiento casi una décima de segundo antes de que el movimiento se produzca.

## 2.- *Tiempos de inicio de los potenciales de preparación*

En todos los ensayos de todas las series se registraron los potenciales de preparación (RP) asociados al movimiento voluntario libre, por iniciativa propia. Los 40 RPs de cada serie se promediaron mediante una computadora resultando un sólo gráfico RP para sujeto en cada serie (ver gráfico 2). Libet los clasificó en dos o tres tipos, en función de su forma y del tiempo en que se produce el cambio negativo principal (MN):

- RPs de tipo II (y III): corresponden series en las que el sujeto informa de que el movimiento se originó «espontáneamente» y «caprichosamente», y no tenían recuerdos de experiencias de planificación previa para ninguno de los 40 ensayos.
- RPs del tipo I: en series en las que se han dado experiencias de una fase de «planificación previa».

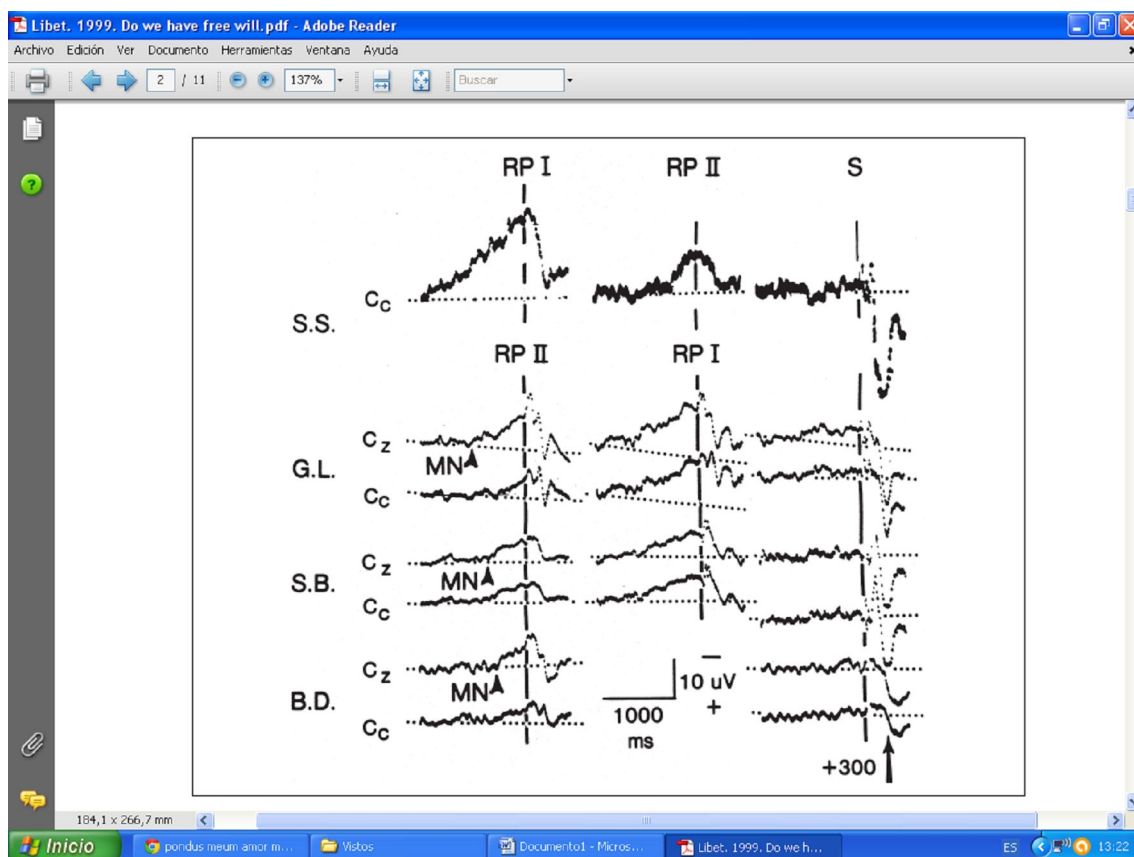


Gráfico 2. Electroencefalogramas de cuatro sujetos (SS, GL, SB, BD), cada gráfico muestra la media de 40 EEG. Para los tres últimos la primera columna son EEG de RP-I, la segunda de RP-II y la tercera de estímulos sensoriales sin decisión. Se distinguen los máximos en torno a las líneas verticales.

Los RPs se registraron en todas las series W y en las series M. Los tiempos de inicio para los RPs eran similares en ambas series.

*3.- Diferencias entre los tiempos de inicio de los potenciales de preparación y el tiempo de conciencia de querer mover (W)*

Se trata de comparar y cuantificar la *diferencia* entre el tiempo de inicio RP (aparición de los procesos cerebrales) y los tiempos W (de aparición de la conciencia de querer realizar el acto)<sup>30</sup>, es decir:

$$[\text{Tiempo de inicio de RP}] - [W]$$

Los datos de Libet demuestran que, salvo pocas excepciones, estas diferencias eran grandes, de modo que era bastante claro que no había error. Más allá de la dificultad de dar «un valor cuantitativo riguroso para la significación de las grandes diferencias entre la aparición de la RP y W», no es anecdótico que para 34 series W de 40 ensayos cada una, el valor subjetivo del tiempo individual de conciencia W precedió al tiempo medio de inicio de RP de 1 a 3 veces en 8 series, mientras que en la mayoría, 26 series de 40 ensayos, en ninguno se adelantó W al inicio de RP.

También resultó que al separar las series RP-I y RP-II, «como era de esperar, las series de RPs de tipo I generalmente exhiben un inicio más temprano de RP, en relación con W, que las del tipo II». Por otro lado, cuando los actos son puramente «espontáneos» (RPs de tipo II), la diferencia anterior era igualmente sustancial.

---

<sup>30</sup> Libet presenta una variante para corregir el sesgo subjetivo, estimado como S, empleando los tiempos corregidos W', es decir, sustituye W en la diferencia por  $W' = W - S$ . Esto significa que la diferencia resultante de aplicar la fórmula se amplía en unos 50 ms. Sin embargo, omitimos esta pequeña complicación que no implica ningún cambio cualitativo. Igualmente omitimos los escasos datos de las series de RP-III, sin pérdida de rigor.

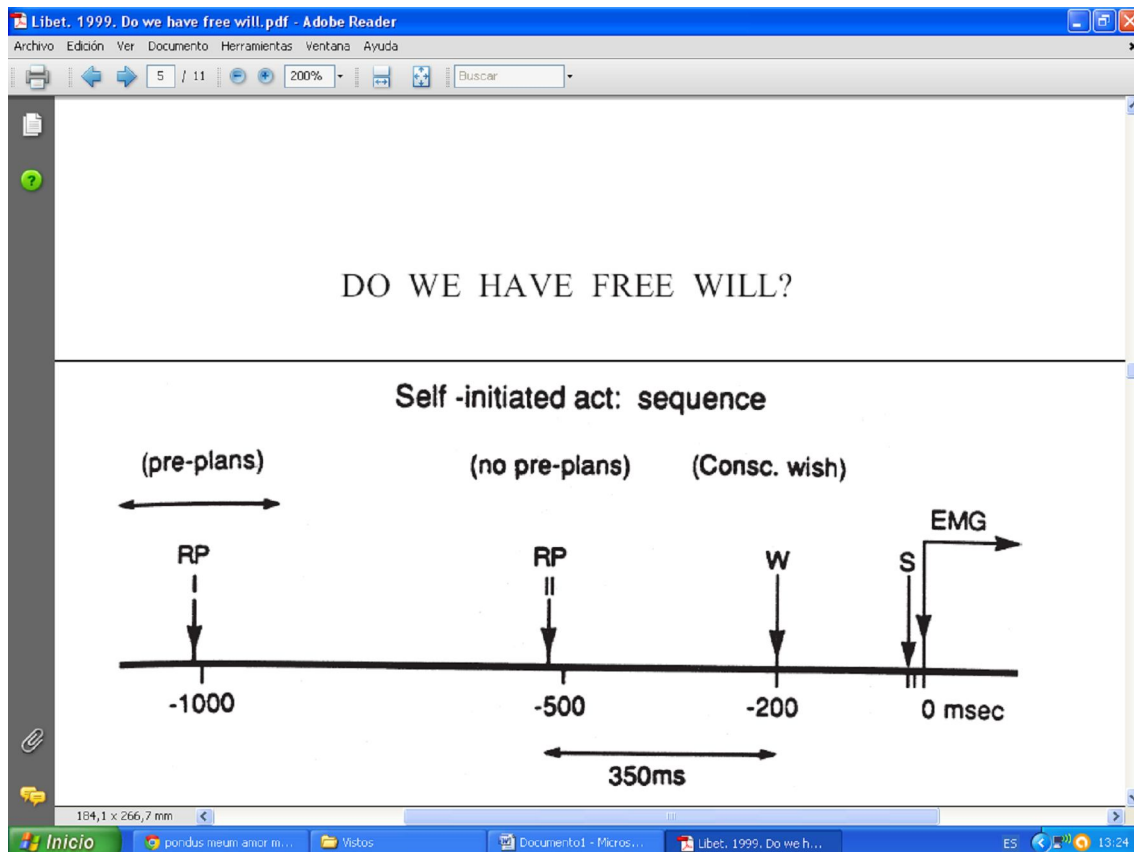


Gráfico 3. Esquema cronográfico del experimento de Libet. El tiempo cero es el momento de la señal de EMG. S es el tiempo de reacción a un estímulo sensorial sin acción del sujeto. W (-200 ms) es el tiempo en el que el sujeto se hace consciente de su intención de mover. RP II (-500 ms) es el tiempo de comienzo de los RP tempranos (movimientos espontáneos). RP I (-1000 ms) es el tiempo de comienzo de los RP tardíos (hay planificación previa). Los 350 milisegundos es el tiempo en el que la decisión se mantiene inconsciente.

#### *Las objeciones posibles a los criterios sobre el tiempo de concienciación*

En su discusión sobre los resultados, Libet se adelanta a los críticos previendo que van a encontrar una debilidad en la medición de los tiempos declarados por los sujetos, en los cuales se produce la conciencia de la intención de movimiento. Sabe que «la fiabilidad y la validez de estos criterios operacionales son, por supuesto, cruciales para el tema del orden temporal de los procesos cerebrales vs intención consciente». Se trata de defender la idoneidad del método de medición del tiempo y la fiabilidad de los informes subjetivos, poniendo de manifiesto las posibles fuentes de errores y demostrando que éstos están suficientemente acotados.

Todo ello, manteniendo que no hay otro camino de acceso a la experiencia mental, por lo que «la consideración de validez de los criterios comienza con la premisa de que los eventos subjetivos sólo son introspectivamente accesibles al sujeto mismo, y que esto requiere un informe suyo».

Libet revisa tres tipos de objeciones posibles, a las que da respuestas lo suficientemente razonables y convincentes como para no rechazar sus resultados por esta causa. Sólo enumeramos sus argumentos<sup>31</sup>:

(1) «*La simultaneidad de los juicios*»: Libet reconoce que «los informes de eventos simultáneos» se consideran fuentes «de potenciales errores, dependiendo de las circunstancias (atención diferencial, el fenómeno de “primera entrada”) y del sujeto individual». Pero las series experimentales S sirven para controlar los errores de «simultaneidad» y otros sesgos individuales.

(2) «*El tiempo de un suceso mental endógeno*»: «no puede ser directa u objetivamente validado en la forma que es posible para los estímulos de la piel de la serie S». No hay otra posibilidad que apelar a los informes subjetivos, pues cualquier prueba para lograr mayor objetividad es indirecta.

(3) «*La evidencia adicional que lleva a la validez de los tiempos informados*»: para reforzar la fiabilidad de la validez de los tiempos Libet utilizó «diferentes pero convergentes modos de observar e informar, teniendo cada modo validez independiente sin más suposiciones». Estos modos de informar de la «hora de reloj» en el instante de conciencia eran la lectura absoluta y la lectura relativa del orden de las posiciones finales del «segundo». Se concluye que los valores de W en ambos casos «eran esencialmente indistinguibles»<sup>32</sup>.

El problema del tiempo es crucial, sin embargo, la aplicación del método en otros ensayos y por otros experimentadores ha permitido comprobar la repetibilidad de los resultados, por lo que no parece que sea una debilidad de los experimentos, a menos que, desde una posición positivista rigorista, se pretenda invalidar todo dato que proceda de una fuente subjetiva como no apto para la ciencia.

---

<sup>31</sup> Para su explicación y discusión véase Libet, 1983a, págs. 637-40.

<sup>32</sup> Estos métodos operativos, no comentados para mayor simplicidad, pueden verse en Libet, 1983a, págs. 626-7.

### 3.2.1.2.- Conclusiones del experimento de Libet

Contra lo esperado, los experimentos presentan una evidencia clara y contundente:

«Los procesos neuronales que preceden a una acción voluntaria por iniciativa propia, como se refleja en el potencial de preparación, por lo general comienzan sustancialmente *antes* que la aparición de la intención consciente informada para realizar ese acto específico».

¿Cuánto antes? Libet distingue entre las series de RP de tipo II y las de tipo I:

- Tipo II (todos los actos son espontáneos): el principal cambio negativo (MN) en el inicio del RP tiene lugar a -550 ms, es decir con una antelación de unos 350 ms respecto a la conciencia de querer realizar el acto. Este RP «se postuló como el reflejo del proceso volitivo cerebral involucrado únicamente en la iniciación de un acto libremente voluntario, totalmente endógeno».
- Tipo I (no todos los actos son espontáneos): el primer cambio (MN) ocurre a una media de -1025 ms. Según Libet «parece reflejar una preparación más general», en la que puede haber tanto causas endógenas como externas; por lo cual «no está asociado necesariamente con la libertad de elegir cuándo actuar». Los sujetos reconocieron haber hecho alguna «planificación previa» en una minoría de sus actos. Las diferencias son mucho más grandes, en este caso, entre el inicio del RP de tipo I y W, como promedio unos -800 ms. Según Libet «pueden reflejar una preparación cerebral avanzada que generalmente se lleva a cabo antes de la intencionalidad consciente surja».

Aunque Libet se centra en la aparición del RP, advierte de éste representa una actividad neuronal localizada («posiblemente la de la zona motora suplementaria en el neocortex mesial»), pero no descarta «que la actividad cerebral se inicie a veces antes de la aparición de la RP registrada en algunas otras regiones».

#### *Iniciación inconsciente de los actos voluntarios*

Esa diferencia de varios cientos de milisegundos parece indicar que la actividad cerebral comienza mucho antes de la conciencia de querer actuar. Por tanto, se puede decir que

«el cerebro, evidentemente “decide” iniciar o, al menos, se prepara para iniciar el acto en un momento anterior a que haya conciencia subjetiva comunicable de que tal decisión haya tenido lugar». En conclusión: «la iniciación cerebral, incluso de un acto voluntario espontáneo, del tipo estudiado aquí, puede y suele comenzar *inconscientemente*».

Esos son los hechos, pero ¿cómo se explicarlos? En los años 60 Libet había desarrollado una hipótesis general, según la cual «un periodo de tiempo considerable de actividad cerebral apropiada puede ser necesaria para provocar toda experiencia consciente específica». A principios de los años 70 Libet pudo probar experimentalmente que «las actividades corticales deben persistir por hasta 500 ms o más antes de lograr la “**adecuación neuronal**” para una experiencia sensorial consciente». En cambio, aquellas «actividades cerebrales que no persistían suficientemente permanecerían en niveles inconscientes». Libet aplica esta misma pauta a los fenómenos de la volición, de modo que sugiere la posible necesidad de «un similar período sustancial de actividad cerebral para alcanzar la “adecuación neuronal” para una experiencia de la intención o deseo consciente de realizar un acto voluntario».

Más tarde, en 1993, en un simposio en el que participaron otros neurólogos, y filósofos como Dennett y Searle, Libet desarrolló una ponencia<sup>33</sup> en la que expuso una teoría más elaborada de la relación de la conciencia con el tiempo, incluyendo las conclusiones de los experimentos expuestos aquí. Esa teoría, llamada por Libet teoría de la duración («Time-on») para la mediación de la transmisión entre acontecimientos mentales conscientes e inconscientes, es una pieza fundamental para comprender la visión de Libet de los actos voluntarios, puesto que estos experimentos se proyectan en los planos de lo consciente y lo inconsciente, que Libet concibe como un continuo, en cuanto se refiere a los procesos cerebrales, frente a la percepción usual de dos estados mentales de conciencia en «on» o en «off».

---

<sup>33</sup> Cfr. Libet, 1993. Este trabajo, que no podemos exponer aquí, pues nos llevaría a entrar en el tema de la conciencia, es de carácter teórico y tiene el interés de una reflexión hecha diez años después de los experimentos, cuando estos ya han sido contrastados y aceptados por otros científicos y han sido conocidos y debatidos por los filósofos de la mente.

### *El concepto de acto voluntario*

Libet es consciente de que el objeto de su estudio es muy definido y limitado, por lo que no pretende que el tipo de acto voluntario sometido a observación y experimentación sea un paradigma aplicable con generalidad, o al menos toma precauciones antes de generalizar.

Aun así defiende que los experimentos sólo pueden realizarse con este tipo de acto, un «acto motor voluntario y sencillo». Esto es debido a que entiende que es el modelo indiscutible de «un acto totalmente endógeno» y «libremente voluntario». Y esto le parece que es así desde el momento en se da en él «la ausencia de cualquier gran significado» en esos movimientos simples. Además, valora eminentemente que se puedan de llevar a cabo en momentos «caprichosamente caprichosos» («capriciously whimsical»)<sup>34</sup>, pues con ello le parece que se garantiza que no hay «factores psicológicos externos u otros como agentes de control». A partir de ahí, tal vez se puedan extrapolar los resultados «a otros actos voluntarios relativamente “espontáneos”, realizados sin deliberación consciente o planificación», que también «pueden ser iniciados por actividades cerebrales que actúan inconscientemente».

### *Control consciente de los actos voluntarios*

Los hallazgos de Libet podrían dar lugar a lecturas diversas que van desde la inexistencia de la libertad del individuo hasta una libertad con mayores o menores limitaciones. En cualquier caso, parece que sería una libertad condicionada por la capacidad que le pueda quedar al «individuo para ejercer la iniciación consciente y el control sobre sus actos voluntarios». Libet, sin embargo, siempre mantuvo una posición no determinista apoyada en que el inicio inconsciente del acto volitivo deja abierto un pequeño intervalo de tiempo para una intervención consciente. Habría «al menos dos tipos de condiciones en el que el control consciente podría ser operativo»:

(1) La imposición un «veto» consciente que suprime la ejecución del acto. Esto es posible porque la actividad inconsciente no abarca la totalidad del tiempo hasta la ejecución del acto, sino que la intención se hace consciente después de ella, pero con

---

<sup>34</sup> A falta de otra traducción más correcta transcribimos la expresión que usa Libet. Con «whimsical» parece que quiere insistir en lo caprichoso de un acto de elección que transcurre sin «por qué», es decir, un tanto irracional, incluso arbitrario, aunque en un tono intrascendente o banal, o bien con cierto carácter lúdico.



anterioridad (150 - 200 ms) a la ejecución del acto (señal de EMG). En el experimento hay evidencia a favor de esta condición, ya que los informes de los sujetos dan cuenta de impulsos inhibidos conscientemente antes de su ejecución.

(2) Por otro lado, la limitación del objeto del experimento permite pensar que, en actos voluntarios no espontáneos e instantáneos, «es decir, en aquellos en los que la deliberación consciente (de si actuar o de qué otra opción alternativa de acción tomar) precede al acto», existen otras «posibilidades para la iniciación y el control conscientes» que no quedan excluidas a partir de las evidencias logradas por los experimentos.

### 3.2.2.- Los experimentos de Haggard y Eimer

El impacto de los experimentos de Libet llevó a otros investigadores a realizar variantes y mejoras en su diseño experimental. Un caso representativo de cómo esas modificaciones fueron engrosando el «paradigma de Libet» fue el experimento debido a Patrick Haggard y Martin Eimer que exponemos a continuación (Haggard 1999). Los cambios que introdujeron fueron tres:

1.- Las técnicas de estos investigadores eran las mismas que las utilizadas por Libet, sin embargo el uso del EEG además de medir el potencial de preparación RP, lo aplicaron a la medición de ese mismo potencial aplicando los electrodos al área cerebral contralateral a la mano que se movía, la medida obtenida es el **potencial de preparación lateralizado (LPR)**. Como es sabido, el área motriz de la mano derecha está en el hemisferio izquierdo del cerebro, de manera que el potencial LRP medido en este lado debería ser más específico que el RP.

2.- Otro cambio consistió en que los sujetos del experimento realizaban dos tipos de movimientos, ambos tan sencillos como mover un dedo, pero en un grupo de ensayos los movimientos eran fijos, mientras en otro los movimientos eran libres y podían elegir la mano que querían mover.

3.- Utilizaron una clasificación de los tiempos W obtenidos como tempranos y tardíos para compararlos con los valores del tiempo de inicio del RP y el LRP,

para verificar si había correlación entre ellos, utilizando un método de contraste de covariación de los datos.

Con estos cambios pretendían afinar los resultados de Libet, porque según ellos los informes de los tiempos W podían haber «reflejado estados muy generales, como la excitación». Para ellos esos estados serían «*inespecíficos*, ya que no reflejan el tipo de movimiento a ser ejecutado». Se intentaba, por tanto, que los informes de los sujetos pudieran «reflejar información *específica* del movimiento actual a realizar». El RP podría ser que reflejara, a la vez, actividad general debida tanto a procesos motores específicos como no específicos, mientras el LRP se suponía que indicaba preparación motriz de un movimiento ya seleccionado.

Por otro lado, siguiendo el método de las variaciones concomitantes, «si el RP causa la conciencia W, los ensayos con conciencia temprana deberían mostrar RP temprano y los ensayos con conciencia tardía mostrarían RP tardío». Si existe covariación, eso no quiere decir que haya necesariamente causación, pero en caso contrario, sin covariación no puede haber causación.

Haggard y Eimer también intentaron buscar un significado al valor de la intensidad de los RP, algo por lo que Libet, preocupado únicamente por el factor tiempo, no se había interesado, aunque sí otros autores. Sin embargo, los resultados del experimento descartaron la relevancia de esta magnitud.

Los resultados de los experimentos permitieron arrojar luz en dos aspectos importantes:

#### *1.- Modo de selección del movimiento fijo frente a libre*

La comparación de ambos modos, tanto para el tiempo de toma de conciencia de estar efectuando el movimiento (M), como para el tiempo de aparición de la intención de mover (W), llevó a la conclusión de que era indiferente la condición de libre o fijo. En ambos casos tanto el RP como el LRP no muestran diferencias significativas en el tiempo de aparición y tampoco en la magnitud, según los datos de la siguiente tabla de tiempos y los gráficos de potencial.

Condición	Medias de los tiempos en ms (Desviación típica)	
	Juicio M	Juicio W
Movimiento fijo	-89 (118)	-355 (281)
Movimiento libre	-98 (119)	-353 (286)

## 2.- Conciencia temprana frente a tardía

Tomando la mediana de la distribución de tiempos W como referencia los autores dividieron los ensayos en dos grupos: a) ensayos con W temprano (valores de W más negativos que la mediana), es decir, aquellos que tomaron conciencia más pronto; y b) ensayos con W tardío (valores de W menos negativos que la mediana), es decir, aquellos que tardaron más en sentir el impulso.

A partir de esta división compararon los RP que correspondían a W tempranos con los RP correspondientes a W tardíos, resultando que no había variaciones significativas en los valores del potencial, y tampoco en los tiempos de aparición con el RP, por tanto, no se debía asociar el RP con la conciencia de la intención de movimiento.

En cambio sí encontraron que había covariación entre los W y los LRP, de modo que, a los W tempranos correspondían inicios de LRP anteriores en el tiempo a los asociados con W tardíos. La media de RPL temprana fue de -906 ms y la de la tardía de -713 ms. La diferencia de -193 ms resultó estadísticamente significativa. A partir de los datos de los autores, resumimos en la siguiente tabla de elaboración propia:

Ensayos	Medias de los tiempos en ms (Desviación típica)	
	Juicio W	RPL
Tempranos	-530	-906 (85)
Tardíos	-179	-713 (106)

## Conclusiones

Los autores tienen una idea de la acción voluntaria en una secuencia que se puede esquematizar según la cadena siguiente:

Fases:	Preparación general de la acción →	Selección de la acción →	Intención de actuar →	→ Acción
Acción	Abstracta	Concreta	Concreta	Motriz
Procesos	Inespecíficos	Específicos		
Nivel	Inconsciente	Inconsciente	Consciente	Consciente
Variable (tiempo)	RP	RPL	W	M

Los autores sugieren que los juicios conscientes aparecen «después de la etapa de selección de movimiento», que «no es sorprendente en el caso de los juicios M». Sin embargo, este resultado es «más sorprendente para los juicios W», pues significa que no dependen de una preparación general inconsciente, sino que la preparación específica y la selección del movimiento es también inconsciente.

En segundo lugar, la variación conjunta de W con LRP «descarta el RP como la causa inconsciente del estado consciente del que depende el juicio W», en cambio, «es consistente que LRP tenga ese papel». De ahí las siguientes consecuencias:

- A) Los agentes pueden tener conciencia de lo que ocurre después de la etapa de selección del movimiento, una vez que ha concluido ésta, pero no de los procesos anteriores.
- B) Libet no habría aclarado «los procesos de intención y el libre albedrío», ya que los ha referido a la discrepancia entre RP y W, que no están causalmente relacionados. En cambio el LRP sí podría tener relación causal con W: «en nuestra terminología, la aparición de LRP representa la etapa en que la representación de la acción abstracta se traduce en representación del movimiento específico».
- C) Según los autores «Libet et al. (1983) pusieron de relieve la inconsistencia entre los conceptos filosóficos tradicionales del libre albedrío y la discrepancia temporal entre RP y conciencia W». Ahora bien, al sustituir RP por LRP la discrepancia temporal entre el inicio de LRP y W es más pequeña, de manera que se aminora la necesidad de explicación «por los que desean conservar el concepto tradicional del libre albedrío».

### 3.2.3.- Los experimentos de Haynes

John Dylan Haynes, del Instituto Max Planck de Leipzig, y sus colaboradores realizaron una serie de experimentos que aparecieron publicados en la revista *Nature Neuroscience* en el año 2008<sup>35</sup>. En la misma línea del paradigma de Libet, estos investigadores introdujeron variantes y, especialmente, utilizaron a una tecnología más avanzada para detectar fenómenos cerebrales como es la **resonancia magnética nuclear funcional** (fRMN).

El experimento se realizó con un grupo de sujetos seleccionados a los que se introducía en un scanner de fRMN, al mismo tiempo cada uno tenía delante una pantalla en la que se proyectaban letras cada 500 ms. Se les pidió que apretaran un botón con la mano derecha, o bien otro botón distinto con la izquierda. Después tenían que informar de cuál era la letra que estaban viendo en el momento en que sintieron el impulso a presionar el botón. Gracias a lo cual el experimentador podía conocer el instante de la decisión consciente.

El scanner producía imágenes del cerebro que reflejaban el consumo de oxígeno en sus distintas regiones, de modo que se podía seguir la evolución de la actividad cerebral en el tiempo. Por otro lado, un ordenador hacía un tratamiento de las imágenes cuyos resultados permitían que un programa aprendiera a reconocer los patrones de la actividad cerebral relacionados con cada una de las alternativas de decisión posibles. El objetivo era poder **predecir**, a partir de la interpretación de las imágenes en la fase de preparación, si el sujeto iba a mover la mano derecha o la izquierda.

El resultado fue que se pudo predecir hasta con 7 segundos de antelación cuál era el botón que iba a pulsar el sujeto, con un 60% de aciertos, es decir, una cantidad significativamente mayor que el 50% que se habría obtenido con predicciones al azar en número suficientemente alto. No obstante, aunque puede aceptarse que hay algo más que azar, también hay que preguntarse si es suficiente para proponer una pauta determinista como explicación.

El equipo de Haynes se propuso avanzar sobre los resultados de Libet en cuanto a localización y cronología de los fenómenos. Mientras el potencial de preparación se origina en el área motora suplementaria (SMA) y está muy próximo en el tiempo a la

---

<sup>35</sup> Una breve y clara descripción y algunos comentarios pueden encontrarse en Soler 2009, y en Soler 2013, 135-6.

decisión consciente (unos pocos cientos de ms), Haynes investiga, por un lado, «el funcionamiento de una red de áreas de control de alto nivel», extendida por otras regiones distintas a la SMA, y por otro, un plazo temporal más largo (hasta 10 segundos) a lo largo del cual se codificaría la decisión, predominantemente de manera inconsciente.

La pregunta clave era «si una región del cerebro codifica la decisión motora del sujeto anticipadamente». Y la respuesta que encontraron fue que:

«Dos regiones cerebrales codificaron con alta exactitud si el sujeto estaba a punto de elegir la respuesta de la izquierda o de la derecha antes de la decisión consciente. La primera región era en la corteza frontopolar, BA10... Hubo una segunda región predictiva localizada en la corteza parietal extendiéndose desde el precuneus a la corteza cingulada posterior» (Soon 2008, 2).

El seguimiento temporal de las imágenes permitió describir la posible secuencia de la elaboración de la decisión de seleccionar un movimiento (mano derecha o izquierda). Cinco segundos antes de la decisión ya se podía predecir a partir de las imágenes de las regiones (pre-SMA) que se activan antes de la SMA. Además, se distingue en ellas que «la corteza frontopolar ya era predictiva durante la selección de la respuesta, mientras que la información predictiva en el precuneus comenzó después de la selección durante el retardo» (Soon 2008, 2-3). Los autores interpretan que la decisión tuvo lugar tempranamente en la corteza frontopolar y que después el precuneus la almacenó hasta que se hizo consciente, momento en el que habrían transcurrido 10 segundos en fase inconsciente<sup>36</sup>, en lugar de uno como sugería Libet localizando la decisión en el SMA.

Por otra parte, al haber introducido la selección de movimientos, los autores pudieron asegurar que el largo período de actividad inconsciente «no es una preparación de una respuesta inespecífica. En su lugar, codifica específicamente cómo un sujeto va a decidir». Con lo cual las posibilidades de la voluntad libre parece que tienden a ser nulas. Sin embargo, Haynes concluye sugiriendo:

---

<sup>36</sup> En decisiones arriesgadas, en ese mismo tiempo se produciría un potencial que origina el cambio de conductividad en la piel con la sudoración (a causa de las sales ionizadas presentes en el sudor).

«Un modelo causal tentativo del flujo de información, donde los primeros precursores inconscientes de la decisión motora se originaron en la corteza frontopolar, desde donde influyeron en la acumulación de información relacionada con la decisión en el precuneus y más tarde en el SMA, donde permaneció inconsciente durante unos pocos segundos. Esto amplía considerablemente el trabajo previo que ha demostrado que BA10 participa en el almacenamiento de planes de acción consciente y los cambios en la estrategia siguiendo un feedback negativo. Por lo tanto, una red de áreas de control de alto nivel pueden comenzar a dar forma a una próxima decisión mucho antes de que entre en la conciencia» (Soon 2008, 3).

Con lo cual, por las últimas frases del párrafo anterior podría interpretarse que se apunta hacia una interacción de las decisiones conscientes (planes) que se interiorizan, quedando en una fase latente, desde donde se podrían movilizar por decisiones que se inician inconscientemente. Algo que sería equivalente a un mecanismo cerebral correlativo a la idea clásica de la adquisición de hábitos (virtudes y vicios). En una interpretación parecida se sostiene que «resulta legítimo suponer que la organización general de todo el sistema motor pueda estar preparado con una cierta activación permanente, que sea aprovechada por la acción voluntaria para la ejecución de un movimiento concreto» (Murillo 2008, 14).

### **3.3.- El concepto de libertad en los experimentos de Libet**

Los neurólogos que se han propuesto investigar experimentalmente si existe la libertad en el hombre manejan un concepto de libertad que, aunque no siempre lo definan explícitamente, es el que se pone a prueba en los experimentos. Por eso hay que preguntarse de qué libertad están hablando y si lo que están sometiendo a prueba es realmente libertad.

Benjamin Libet fue uno de los investigadores que no eludió precisar los términos que empleaba. Era consciente de que las conclusiones de sus experimentos afectaban a la manera de entender la libertad, e incluso a la posibilidad misma de su existencia. Aunque él pretendiera ser solo científico, era consciente de que sus descubrimientos tenían repercusiones filosóficas, éticas, jurídicas, religiosas, etc., de ahí que en algunos

de sus escritos se pronunciara sobre cómo debían interpretarse los resultados que había alcanzado.

Sus artículos sobre estos aspectos de sus experimentos nos permiten analizar su concepción de la libertad, que nos interesa sobre todo en tanto en cuanto la aplica en su investigación. En este sentido, es posible que Libet tuviera unas ideas sobre la libertad más amplias y ricas que las que aparecen en sus investigaciones científicas, pero en su aplicación entendió que tenía que utilizar un concepto operativo de la libertad que pudiera ser sometido a prueba con los medios experimentales de que disponía. Naturalmente esto es problemático y despierta desde el principio el sentido crítico, pero inicialmente intentaremos describir los conceptos de Libet tal como él los formula.

### 3.3.1.- Caracterización de los actos libres en los experimentos

En primer lugar, Libet no se propone analizar el concepto de libertad en toda su amplitud, sino una versión más estricta, sólo se pregunta reiteradamente si tenemos **libre albedrío**. Libet parte de este concepto, más o menos clásicamente entendido, para después modificar la forma en que cree que debe funcionar a la luz de lo deducido en los experimentos. Para Libet el libre albedrío<sup>37</sup>, consiste en libertad de decisión y de acción puntual. Por un lado, es la posibilidad de elección entre opciones alternativas, por otro, la capacidad para actuar o no actuar, sobre todo con la connotación de causar un efecto físico en el mundo exterior. Lo primero es vivido en la experiencia íntima, mientras lo último es esencial por ser el lado externo, público y observable de la conducta del agente libre, por lo que la acción se entiende aquí en términos de movimiento y se traduce experimentalmente en la elección de actos motores sencillos.

Libet es consciente de que tiene que utilizar una versión apropiada del libre albedrío para la praxis experimental, sabe que tiene que recortar la versión íntegra, para quedarse con una versión reducida pero manejable. Con ello corre el riesgo de crear un sucedáneo o una caricatura de libre albedrío, pero la alternativa sería no experimentar. En consecuencia, independientemente de que tenga una idea o un ideal de libertad, los actos a estudiar no pueden encarnar esa idea en su totalidad: «Los requisitos técnicos de los experimentos imponen límites a los tipos de opciones voluntarias y ajustes a

---

<sup>37</sup> «Free will» es la expresión preferida en sus escritos, que se puede traducir como libre albedrío o voluntad libre.



disposición del sujeto. La naturaleza de los actos debe ser prescrita por el experimentador» (Libet 1985, 530).

Se parte del hecho de que si el agente posee voluntad libre, entonces tendrá la capacidad de producir actos libres, y en esos actos se ha de centrar el experimento. Pero, ¿qué es un acto voluntario libre? Libet contesta expresamente que, en el ámbito de los experimentos, es el que reúne las tres características siguientes:

- «(a) surge endógenamente, no en respuesta directa a un estímulo o señal externa;
- (b) no hay ningunas restricciones externas o compulsiones impuestas que directa o inmediatamente controlan la iniciación y realización del acto por los sujetos; y
- (c) la más importante, los sujetos *sienten* introspectivamente que están realizando el acto por su propia iniciativa y que *son libres* de iniciar o no iniciar el acto como lo deseen» (Libet 1985, 529-530)<sup>38</sup>.

Este último punto descarta como voluntarios actos propios de patologías como el «síndrome de la mano ajena»<sup>39</sup>, o de actos provocados por estimulación directa de la corteza cerebral de un paciente que tiene como efecto un movimiento que él siente como ajeno, producido por una fuerza externa, y que él no ha iniciado ni controlado. Por tanto, se rechazan actos alienados o inconscientes y para asegurar que los actos sean vividos por el sujeto como conscientes y propios.

La deliberación, si existe, aparece como algo irrelevante en los experimentos desde el momento en que un sujeto puede pasar todo el día deliberando para no producir finalmente ninguna acción externa. De manera que «sin una manifiesta realización motriz, cualquier deliberación volitiva, elección, planificación puede ser interesante por su contenido mental o psicológico, pero no constituye *acción voluntaria*» (Libet 1985, 530).

Para definir operativamente esos actos Libet insiste en todos sus artículos en algunas características que considera imprescindibles, como son:

<sup>38</sup> En términos parecidos se pronuncia 14 años después. Cfr. Libet 1999, 47.

<sup>39</sup> «Los pacientes con una lesión en una porción fronto-medial del área premotora pueden encontrar que la mano y el brazo del lado afectado realizan curiosas acciones con propósito, como deshacer una camisa abotonada cuando el sujeto está tratando de abrochar los botones; todo esto ocurre sin o incluso en contra de la intención y la voluntad del sujeto» (Libet 1999, 49). Libet cita otras acciones involuntarias como las asociadas al Parkinson, la corea de Huntington (el conocido como «baile de san Vito»), el síndrome de Tourette, etc.

La **espontaneidad**, tanto para realizar el acto como para evitarlo conscientemente. Libet suele ser muy expresivo a la hora de remarcar esta condición y algunas otras:

«El sujeto también es instruido para permitir que cada uno de esos actos surja “espontáneamente”, sin planificar o prestar atención deliberadamente a la “prospectiva” de actuar con antelación. Los sujetos de hecho informaron que la inclinación a cada acto apareció espontáneamente (“de ninguna parte”)...»<sup>40</sup> (Libet 1985, 530).

Por otra característica exigida a estos actos podríamos llamarlos actos de **arbitrariedad** más que de libertad, ya que se pretende asegurar, confesadamente, que sean actos voluntarios sin razón alguna para hacerlos, excepto la de haberse comprometido a participar en el experimento. Además son actos sin contenido ni finalidad de interés para el sujeto, por tanto, con un elevado coeficiente de **banalidad**, como hemos visto anteriormente:

«La ausencia de cualquier gran significado en la simple flexión rápida de la mano o los dedos, y la posibilidad de llevarlo a cabo con los tiempos caprichosamente caprichosos (“capriciously whimsical”), parecen excluir factores psicológicos externos u otros como agentes de control» (Libet 1983, 640-1)<sup>41</sup>.

La situación en la que se pone al sujeto del experimento es tal que asegura que no existan motivos para que tome una decisión de actuar, de modo que la determinación se produzca de una forma aleatoria. Igualmente se asegura que no haya finalidad alguna que oriente la decisión a tomar, si exceptuamos la participar en el experimento siguiendo las instrucciones dadas. Además el campo de elección queda reducido a la mínima expresión, mover o no mover un dedo. En esta situación experimental se pretende que sucedan actos volitivos, pero realmente sólo deja abierta la posibilidad de una clase de actos queridos: los **impulsos**.

La situación experimental creada recuerda a la del legendario asno de Buridán, es decir, a una situación de equilibrio en la que no existen estímulos externos –en la que el

<sup>40</sup> La expresión de Libet es: «out of nowhere». También puede traducirse: «de la nada».

<sup>41</sup> En Libet, 1983 a, los términos «capricious» o «capriciously» se emplean 5 veces, y una vez «whimsical».

asno moriría de hambre—, que se supone deja al hombre del experimento en la situación ideal para su autodeterminación. El sujeto de la acción, en este caso se determina desde sí mismo y por sí mismo, aunque podríamos objetar que lo hace para nada, ni siquiera para sí mismo, pues su movimiento no lo lleva a otra situación que no sea a la anterior de equilibrio. Lo supiera o no Libet, lo que somete a prueba es una versión restringida del libre albedrío, conocida en la filosofía clásica como *liberum arbitrium indifferentiae*, o también como *libertas aequilibrii*<sup>42</sup>. Por tanto, podemos caracterizar el concepto de libertad de Libet como **libertad de indiferencia**, un concepto que ha sido entendido como una negación de la libertad, porque cerraría cualquier otra posibilidad que no sea la de elección (por eso, el asno de Buridán moriría). Sin embargo, también se ha entendido —y esta es la idea de Libet—, como condición de posibilidad de cualquier acto de libertad. Para autodeterminarse se necesita una preferencia, que para el hombre será normalmente una preferencia basada en razones mejores o peores. Sin embargo, en esta situación en la que no existen razones también puede el sujeto determinarse por sí mismo mediante una preferencia sin motivo, razón ni finalidad, es decir, por una preferencia irracional, o en nuestro caso, mejor aún, por una preferencia arracional.

Vistas así las cosas, se deduce de inmediato que la libertad a la que se refiere Libet es una libertad que, desde el momento en que rechaza la deliberación, neutraliza la **inteligencia** hasta reducirla al mínimo y marginarla. No podemos decir que los experimentos la excluyan absolutamente, pero sí la reducen a una mínima intervención en los actos. La simple consideración etimológica del término inteligencia nos indica que, efectivamente, aquí hay una lectura interior de la mente, un acto de introspección del entendimiento. Pero yendo más allá, y partiendo de las ideas de Zubiri sobre la inteligencia, se puede decir que hay inteligencia en los actos de los sujetos del experimento, y que necesariamente tiene que haberla, puesto que hay una aprehensión primordial de realidad. Sin embargo, los experimentos excluyen cualquier actualización ulterior de esa realidad (logos y razón). Esa aprehensión primordial de realidad consiste en que la moción o impulso de movimiento está en la inteligencia sentiente del sujeto, por tanto, el impulso tiene formalidad de realidad, ahora bien, esta formalidad es abierta, pero los experimentos están diseñados de manera que cierran sus posibilidades desde el mismo momento en que su contenido está asociado a un comportamiento

---

<sup>42</sup> Véase «Albedrío», en Ferrater Mora.

determinado, y sólo a uno, que ya ha sido previamente determinado por la situación impuesta al comienzo con la intervención del experimentador. Por tanto, los experimentos paralizan la actualización de la inteligencia y le reservan el rol mínimo e indispensable.

Hay dos aspectos más a tener en cuenta en el concepto de libertad. Uno es la libertad interior que no se traduce necesariamente en actos externos visibles, por ejemplo la libertad de pensar, pero que está presente aunque sea invisible en todo acto externo. La exclusión de actos internos de pensamiento como actos libres viene impuesta por las necesidades experimentales, sobre todo cuando la variable clave a observar es el tiempo. No puede objetarse, pero sí merecería la pena que Libet hubiera explicado qué lugar se le reserva. El otro aspecto, es el de la libertad en la respuesta ante acontecimientos externos. En este caso su exclusión es difícilmente justificable y, aparte de la complejidad del experimento, depende casi exclusivamente del concepto de libertad con el que trabaja Libet. Otros autores han intentado salvar este problema recurriendo a estímulos externos, aunque las respuestas posibles estaban parametradas y, por tanto, no eran totalmente libres. Sin embargo, éste sería un camino más realista para acercarse científicamente al problema de la libertad.

### **3.3.2.- El concepto de libre albedrío y su funcionamiento después de los experimentos**

Naturalmente, si se parte del concepto restringido de libertad libetiano y se observan unos actos *ad libitum*, lo que resultará de experimentar con ellos es una modificación del concepto de libertad originalmente empleado, que no se puede esperar que sea más amplio y sí, más bien, que quede más restringido, como ocurre al observar los potenciales de preparación y el tiempo, que es la variable privilegiada en los experimentos. Los resultados llevan a Libet a conclusiones muy definidas:

- a) Las decisiones se originan de modo inconsciente (350 ms antes de la conciencia de la volición).
- b) Las decisiones se finalizan de modo consciente (200 ms antes de la acción).

- c) La volición original inconsciente no tiene por que completarse fatalmente, puede ser rechazada por el sujeto antes de ser ejecutada (dispone de 200 ms para aceptarla o rechazarla).

Los experimentos proporcionan evidencias de estas conclusiones, por tanto Libet concluye que hay una oportunidad para el libre albedrío:

«Potencialmente disponible para la función consciente está la posibilidad de detener o vetar el avance final del proceso volitivo, de modo que ninguna acción muscular real sobrevenga. Por lo tanto, *la voluntad consciente podría así afectar al resultado* del proceso volitivo aunque éste fuera iniciado por procesos cerebrales inconscientes. La voluntad consciente podría bloquear o vetar el proceso, por lo que no se produce ningún acto» (Libet 1999, 51-2).

Libet considera la alternativa de que la voluntad consciente pueda actuar como un «disparador» que habilite todo el proceso volitivo hasta alcanzar a la acción final, pero la rechaza por falta de evidencia experimental<sup>43</sup>, que en cambio sí aparece para una función de veto. Libet demostró experimentalmente que los sujetos podían vetar un acto previsto en una fracción de segundo (entre 100 y 200 ms).

Por tanto, la conclusión de Libet es que el libre albedrío existe como una **capacidad o derecho de veto** que se impone conscientemente en forma de aceptación o rechazo al curso de las pulsiones interiores del individuo. De esta manera se reserva la última palabra a una potencia de libertad residente en el ser humano.

Una objeción que surge de inmediato es que la misma función de veto podría entrar en acción a partir de un proceso también inconsciente. Libet considera esta posibilidad en debate con otro investigador (M. Velmans), pero la rechaza por razones experimentales que le llevan a una hipótesis no comprobada, pero aceptada también por otros neurólogos: la experiencia consciente estaría «representada en un campo, el *campo mental consciente* (CMF)». Este campo, análogo a los campos físicos «unificaría la

---

<sup>43</sup> Libet considera los hábitos como actos voluntarios que se convierten en algo automático, que se disparan sin mediar deseo consciente y se terminan sin que haya cambio de RP, por lo cual interpreta que son actos sin decisión previa. Olvida con esto, que si son automáticos y no hay decisión inmediata, sin embargo, para que sea así ha habido previamente una reiteración de decisiones conscientes deliberadas para lograr su automatismo y emprender la acción evitando reiterar la deliberación.

experiencia generada mediante muchas unidades neurales. También sería capaz de afectar a ciertas actividades neuronales y formar una base para la voluntad consciente»<sup>44</sup> (Libet 2003, 27). Este objeción obligó a Libet a precisar que la función de veto es una **función de control** que sería independiente del proceso volitivo en sí mismo y que actúa sobre los resultado de éste (Libet 2003, 24).

Con estos fundamentos, llega el momento en que Libet tiene que plantearse qué tiene que ver todo esto con los actos voluntarios reales de la vida humana. Se pregunta si se puede suponer que otros actos, no tan sencillos como los estudiados en su laboratorio, también guardan las mismas pautas temporales entre los procesos cerebrales inconscientes y la aparición del deseo consciente o la voluntad de actuar. Libet encuadra su estrategia de investigación en un esquema común a cualquier ciencia: «limitarse técnicamente al estudio de un proceso en un sistema simple», para luego generalizar en el caso de «encontrar que la conducta fundamental descubierta con el sistema sencillo representa, en efecto, un fenómeno que aparece o rige en otros sistemas relacionados más complicados» (Libet 1999, 53). Como ejemplo, Libet se refiere al estudio de Milliken sobre la carga eléctrica del electrón, utilizando un sistema aislado, pero que luego se dio por válida para los electrones en todos los sistemas. Algo semejante ve en el caso de la medición del RP: «otros investigadores han encontrado que los RP preceden a otros actos volitivos más complejos, como al comenzar a hablar o a escribir». Por tanto, esto puede ser un indicio de que se pueden generalizar los resultados de su experimento sencillo, «siempre que se reconozca que se ha adoptado una extrapolación para abarcar a los actos voluntarios en general» (Libet 1999, 54).

Ahora hay que incluir actos voluntarios con planificación a largo plazo y deliberación previa. Para ellos, Libet propone el mismo esquema, basta con separar toda la historia anterior de preparación del acto respecto del momento decisivo en el que el agente decide «actuar ahora». Es en este momento en el que hay que aplicar este modelo de acto de volición, y es entonces cuando encontramos la misma pauta temporal. En consecuencia, el modelo es de aplicación a todos los actos volitivos «independientemente de su espontaneidad o historia previa de deliberaciones conscientes» (Libet 1999, 53-4).

---

<sup>44</sup> Libet reconoce que esto es un postulado que no está comprobado, pero diseñó un experimento que permitiría comprobarlo, aunque no se ha realizado. En esta línea ha seguido avanzando la Teoría Integrada de la Conciencia, que muestra que es una hipótesis plausible.

### 3.3.3.- Un modelo neurológico tentativo para el libre albedrío

Libet resume su modelo de funcionamiento del libre albedrío con una metáfora que merece la pena citar y comentar:

«El papel del libre albedrío consciente sería, pues, no el de iniciar un acto voluntario, sino más bien el de *controlar* si el acto tiene lugar. Podemos ver las iniciativas inconscientes para las acciones voluntarias como “burbujeando” en el cerebro. La voluntad consciente entonces selecciona cuál de estas iniciativas puede seguir adelante con una acción o cuáles vetar y abortar, de modo que no aparezca el acto» (Libet 1999, 54).

Se refleja aquí una idea del hombre que se aproxima bastante a la de Freud, en la que una instancia psíquica íntegramente inconsciente, *el ello*, no cesa de fabricar pulsiones, algunas de las cuales llegan a la consciencia y son aceptadas o rechazadas. Al libre albedrío le queda un papel reactivo de vigilancia y control, que entra en juego secundariamente, nunca tiene la iniciativa ni le corresponde desarrollar la más mínima creatividad.

No encontramos aquí un despliegue de la libertad, sólo su aparición puntual, instantánea, para controlar impulsos. Es una libertad sin duración, una función discontinua, una instancia de acción intermitente. Por esta razón, a esta concepción de la libertad podríamos calificarla como un **atomismo de la libertad**. Ese resultado era de esperar desde el momento en que los experimentos parten de actos puntuales, de átomos de acción. Desintegrando la acción se desintegra también la libertad.

El diseño de Libet parte de la idea de encontrar la más elemental manifestación de un acto libre, para desde ahí recomponer la libertad en los actos de la vida. Pero, suponiendo que lo que ha encontrado es la mínima manifestación del libre albedrío, en el acto más sencillo, eso no garantiza que en un cambio de escala se conserven sus propiedades. Puede ser que la intrascendencia de esos sencillos actos nada tenga que ver con el sentido trágico de muchos actos de la vida humana.

Aun así, Libet considera que esa estructura del acto de libre albedrío funciona como trasfondo de las cosmovisiones éticas y religiosas, en las que pueden seguirse los pasos del modelo. Libet se fija en las prescripciones negativas de las mismas, en las fórmulas de restricción que, nos dice, «comúnmente defienden que usted mismo “se

controle”. La mayor parte de los Diez Mandamientos son órdenes de “no hacer”» (p. 54).

Pero, siendo esto verdad, sólo es parte de la verdad, pues tanto las religiones como la ética formulan también preceptos positivos. Hay versiones positivas del imperativo categórico, y los mandamientos –Libet era judío y lo sabía– tienen versiones positivas que expresan mejor el ideal religioso, tales como: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo» (Lc 10, 27, Dt 6, 5), o como el agustiniano «ama et quod vis fac».

### **3.3.4.- Después de Libet: entre el determinismo y el indeterminismo**

La influencia de los experimentos de Libet ha sido profunda y han hecho historia. Pero no es raro encontrarse con que partidarios y adversarios del determinismo lo presenten haciéndole decir lo que no dijo, o que se interpreten sus descubrimientos con un sentido que choca frontalmente con su propia interpretación. Independientemente de cómo juzguemos su comprensión de la libertad, Libet siempre se presentó a sí mismo como defensor de la existencia del libre albedrío. Para él, tanto el determinismo de la ley natural, como el «no determinismo» son teorías no probadas o creencias especulativas no demostradas. Pero, el éxito del determinismo en el mundo físico observable:

«Ha llevado a muchos científicos y filósofos a considerar cualquier desviación del determinismo como absurda y estúpida, e indigna de consideración. Pero no ha habido ninguna evidencia, ni siquiera una propuesta de diseño de prueba experimental que definitivamente o convincentemente demuestre la validez del determinismo de la ley natural como el mediador o instrumento del libre albedrío» (Libet 1999, 55).

Desde que Libet escribió esta frase el partido del determinismo no ha hecho más que crecer, y hoy es predominante, entre los neurólogos y los divulgadores de las maravillas del cerebro. Sin embargo, la opinión de Libet ante los argumentos de los que atacaban el libre albedrío era que «en un tema de tan fundamental importancia para nuestra visión de quiénes somos, una reclamación sobre la naturaleza ilusoria debe basarse en pruebas bastantes directas. Tal evidencia no está disponible» (Libet 1999, 56). Tampoco hay pruebas concluyentes del no determinismo, pero:



«Mi conclusión sobre el libre albedrío... es entonces que su existencia es al menos tan buena, si no mejor, opción científica que su negación por la teoría determinista. Dada la naturaleza especulativa tanto de las teorías deterministas como de las no deterministas, ¿por qué no adoptar el punto de vista de que tenemos libre albedrío (hasta que alguna evidencia contradictoria pueda aparecer, si lo hace alguna vez)? Tal punto de vista nos permitiría, al menos, proceder por un camino que acepta y acomoda nuestro propio profundo sentimiento de que tenemos libre albedrío. No necesitaríamos vernos a nosotros mismos como máquinas que actúan de una manera completamente controlada por las conocidas leyes físicas» (Libet 1999, 56-7).

En todo caso, la actitud de Libet fue honesta y prudente. Hoy, sin embargo, parece que se impone un sensacionalismo sobre los descubrimientos neurológicos y una precipitación en la divulgación de las interpretaciones más audaces, incluso cuanto más audaces más publicitadas. Algunos neurólogos han cobrado notoriedad y se presentan como futurólogos que tienen en sus manos los secretos del destino que nos deparará el imperio de las neurociencias, la neurofilosofía, la neuroética, la neuropolítica, la neuroeconomía, etc. Pero el peligro, a nuestro entender, no sería la capacidad predictiva de las neurociencias, sino el uso que hagamos de ellas y la creencia ingenua en su benevolencia<sup>45</sup>.

### **3.4.- Críticas a los experimentos neurológicos sobre la libertad**

A lo largo de tres décadas los experimentos que hemos descrito y otros muchos han sido objeto de críticas desde diversas perspectivas que afectan a todos los aspectos implicados en ellos. Son muy numerosas las publicaciones que recogen objeciones de todo tipo, por ello sólo cabe aquí presentar una panorámica de los problemas planteados y del debate aún abierto, tanto en el ámbito científico como en el filosófico. Ordenamos estos problemas en varias categorías en orden creciente de complejidad y generalidad, al mismo tiempo que pasamos de lo más empírico a lo más teórico.

---

<sup>45</sup> Sobre esto, estamos de acuerdo con la opinión de «que en la base hay algunos hechos científicos nuevos y muy relevantes, pero sobre todo hay imaginación, proyección de deseos y mucho, quizás excesivo marketing» (Gracia 2011, 60).

### **3.4.1.- Críticas a los métodos experimentales y sus resultados**

Es el aspecto más básico, en el que cualquier error en el diseño y ejecución de los experimentos repercute en la validez de los resultados obtenidos. Blanco de estas críticas son las condiciones experimentales, los parámetros a medir, los métodos instrumentales, la interpretación estadística de los resultados, etc. Por ello Libet cuidó con esmero los detalles instrumentales, la exactitud de las mediciones, las condiciones de los ensayos, etc. La clave de los experimentos de Libet es el tiempo, tanto el tiempo medido objetivamente como el observado por los sujetos, por eso es notable en sus publicaciones la insistencia en demostrar la ausencia de inexactitud y de sesgos en esas mediciones. Libet era consciente de que ahí estaba el talón de Aquiles de sus experimentos y por ello se aprestó a protegerlo. Pero aun así son numerosas las críticas de investigadores que han puesto en duda la cronología del experimento, en cuanto los acontecimientos suceden en una escala temporal muy reducida, o la exactitud de los tiempos medidos, que estarían contaminados de subjetividad. De ahí que otras versiones experimentales hayan buscado ampliar el periodo de tiempo que resulta relevante en los experimentos, como hizo Haynes, que amplió a 10 segundos el periodo que afecta a la decisión, en lugar de un segundo, en el caso de Libet.

Sin embargo, entendemos que la repetición de los experimentos por otros investigadores, con los mismos resultados, no deja lugar a dudas sobre la legitimidad de las conclusiones de Libet respecto a la precedencia del RP sobre la manifestación de conciencia de motricidad del sujeto del experimento.

Más problemático resulta el empleo del potencial de preparación (RP) y su forma de utilizarlo. Se trata de un parámetro muy general que podría integrar informaciones muy diversas, que puede ser efecto de varias causas, algunas de las cuales pueden estar ocultas, de manera que la relación con la iniciación inconsciente del movimiento puede ser sólo una más entre muchas otras. Además, su medición en un área general muy amplia de la corteza cerebral hace que sea más inespecífica de lo que sería deseable, de ahí la variante experimental de Haggard, midiéndola en áreas más localizadas como el hemisferio contralateral (LRP), o la de Haynes, sustituyendo esta técnica por la de neuroimagen de fRMN. En cualquier caso, el afinamiento de las técnicas deja en pie la duda sobre la significación de las magnitudes medidas, a la que nos referimos más abajo.

Por último, el tratamiento de los datos obtenidos también ha sido sometido a críticas. En general, por lo que hemos podido comprobar, el tratamiento estadístico de los resultados es correcto. Libet, Haggard o Haynes someten sus resultados a contrastes estadísticos que aseguran que son altamente significativos. Sin embargo, se puede criticar la falta de información sobre la elección de los sujetos. Así, Libet parte de solo seis sujetos, lo que parece una muestra muy pequeña; además, no se interesa en demostrar que esa muestra sea representativa de una población más amplia<sup>46</sup>. Posiblemente tuvo prisa por publicar unos resultados que eran sorprendentes y esperó que ese defecto pudiera subsanarse con la repetición de los experimentos por otros investigadores, algo que actualmente podemos dar por admitido.

En este sentido, también se ha criticado el pretendido poder predictivo que resulta de los experimentos de Haynes, que presuntamente anularían el derecho de veto del libre albedrío, pues, como dice Soler:

«Ciertamente, resulta llamativo que en un 40% de los casos se detectaran patrones de actividad previa a una determinada acción, y luego tuviera lugar la contraria. Y también resulta llamativo que el porcentaje de aciertos no aumente significativamente si se retrasa la predicción del ordenador hasta realizarla en un instante muy próximo —aunque anterior— al de la toma de decisión consciente. ¿Podrá mejorarse el porcentaje de aciertos en el futuro, perfeccionando, por ejemplo, el programa de reconocimiento de patrones de actividad cerebral? No lo sabemos.

En todo caso, los datos actuales son consistentes con la hipótesis de Libet sobre la libertad como capacidad de veto y supervisión» (Soler 2009, 544).

Efectivamente, aunque un 60% de aciertos sea un dato que, desde un punto de vista estadístico es significativo para asegurar que los aciertos no se deben totalmente al azar, no representan ninguna prueba de un mecanismo determinista y, para ser realistas, ni siquiera se alcanza la capacidad predictiva de una ciencia no exacta como la meteorología.

Con ser problemáticos, los aspectos experimentales no son decisivos, pues los métodos pueden perfeccionarse y proporcionar datos más exactos y, sobre todo, es la

---

<sup>46</sup> De hecho no lo era, a menos que demos por bueno que era representativa de los estudiantes de unos 20 años de la Facultad Universitaria californiana donde Libet era profesor.

vía para un mejor conocimiento del funcionamiento del cerebro, si bien permanecerá siendo polémica su relación con la voluntad libre por otras razones que discutimos a continuación.

### **3.4.2.- Críticas al significado atribuido a los resultados de los experimentos**

Para algunos los hechos son los hechos, pero para otros los hechos no son simplemente hechos, sobre todo cuando se trata de hechos fabricados, producidos por una práctica experimental, ideados con una considerable carga teórica y realizados con unos medios que pueden o no ser adecuados. La última o, al menos, la penúltima palabra es la que atribuye un significado a los hechos. En último término hay una hermenéutica de los hechos que trata de asentar una teoría con pretensiones de verdad. Como era de esperar, el resultado es que para cada interpretación surgen nuevos experimentos que intentan falsarlas.

A los experimentos neurológicos sobre la libertad se la han hecho críticas de carácter semántico. Surge de inmediato la cuestión sobre el significado de las magnitudes medidas y, en esta línea, es importante la opinión sobre la fMNR y otras técnicas, expresada en un manifiesto de 2004, publicado en Alemania, por un grupo de once destacados neurocientíficos (incluido en Rubia 154):

«El hecho de que todo suceda en un lugar determinado del cerebro no explica nada. Y estos métodos no dicen nada acerca del “como” funciona, pues simplemente miden y, de manera indirecta, señalan dónde hay una mayor necesidad energética entre cientos de miles de neuronas. Como si se intentase averiguar la manera de funcionar de un ordenador midiendo el consumo de energía durante la realización de diversas funciones».

Aquí sólo mencionaremos algunas críticas a modo de ejemplo. Una de ellas (Herrmann 2008), que también afecta al diseño experimental, se refiere al significado del potencial de preparación. En el experimento de Herrmann se sustituye el reloj de Libet por un monitor que presenta un estímulo al sujeto, al cual este responderá presionando un botón. Es una modificación importante puesto que el origen del movimiento ya no es endógeno como en Libet, sino que la decisión se toma como respuesta a una señal exterior. El resultado fue que se produjo un potencial de

preparación antes del estímulo. En contra de la interpretación de Libet estos investigadores concluyen que:

«La actividad neural... ya estaba presente antes de la presentación del estímulo, y por lo tanto antes de que los participantes pudieran decidir qué botón presionar. Por lo tanto, sostenemos que esta actividad no determina específicamente la conducta. En lugar de ello, puede reflejar una expectativa general. Esta interpretación no interferiría con la noción del libre albedrío».

Si esto es así, el significado atribuido por Libet al RP se diluye. Más bien habría que pensar que se debe a un estado de alerta que se da tanto en la espera de captar un evento endógeno (la intención de movimiento), como en la de esperar uno exógeno (el estímulo para actuar). En definitiva, tendría el valor de ser un indicador de expectación y no de preparación para la motricidad voluntaria.

Otros investigadores (Han-Gue Jo 2013) sostienen que el potencial de preparación se relaciona con los movimientos por iniciativa propia, pero no con la actividad cerebral propia de la decisión. Estos autores demuestran que la amplitud de onda del potencial de preparación se puede descomponer, siendo uno de sus componentes más notables el potencial electro-cortical lento (SCP, *Slow Cortical Potential*). Analizaron estos potenciales bajo las dos condiciones, a) con movimientos por iniciativa propia como los de Libet (presionar una tecla y recordar el tiempo), y b) sin movimientos (escuchar un tono sonoro y recordar el tiempo). Se compararon los potenciales en ambas condiciones y no hubo diferencias en la primera parte del RP. Han-Gue Jo concluye que «el cambio potencial negativo antes de un movimiento no refleja un factor “causal” del acto voluntario» y que «al menos la primera parte de la RP... no es un correlato neural de la preparación preconscious para el movimiento, pero puede reflejar la actividad neuronal espontánea durante la tarea» (Han-Gue Jo 2014).

En los últimos años son numerosos los autores que han cuestionado el significado que Libet dio al potencial de preparación, o que directamente niegan que tenga relación con los actos voluntarios. Sin embargo, un rechazo de ese significado podría ser prematuro, pues de hecho existen aplicaciones prácticas del potencial de preparación, como su uso clínico para distinguir entre movimientos voluntarios e involuntarios en

pacientes en estados indefinidos entre el coma y estados semiconscientes y conscientes<sup>47</sup>.

### 3.4.3.- Problemas epistemológicos

Sea cual sea el significado de las variables observadas y medidas, conviene analizar el sistema formado por los elementos que intervienen en el experimento. En el paradigma experimental de la ciencia natural, se espera que los sistemas que se estudian se comporten de forma determinista, puesto que lo que se busca es comportamiento que se ajuste a una legalidad. Para ello el sistema debe cumplir cuatro condiciones que se consideran necesarias y suficientes<sup>48</sup>:

- 1) Ser un sistema cerrado, lo que excluye influencias o elementos externos.
- 2) Los elementos, acontecimientos o estados del sistema han de ser del mismo tipo ontológico.
- 3) Debe incluir secuencias temporales para que las tendencias funcionales no se reduzcan a dependencias del tipo de los sistemas formales deductivos.
- 4) Debe poseer unas condiciones iniciales.

Los experimentos que venimos comentando vienen influidos por este modelo, por lo que, para empezar, el diseño experimental podría ser contradictorio con el objetivo del experimento. Pero hay algo más. Si se opta por este modelo como mal menor, hay analizar si se cumplen las condiciones. En este caso, tenemos que plantear las siguientes cuestiones sobre esas condiciones:

- 1) ¿Hay que incluir al experimentador y sus acciones de instrucción en el sistema? En la práctica ellos no se han considerado incluidos, pero de hecho esas instrucciones determinan el desarrollo de los ensayos. Se puede plantear la cuestión de cómo afectarían los modos de dar las instrucciones a los resultados. El sistema en experimentación tendría que cerrarse por este lado.
- 2) Como vimos más arriba los experimentos relacionan hechos, estados y elementos de tres regiones ontológicas diferentes: el cerebro, la mente y la conducta. Esto

<sup>47</sup> Comunicación personal de investigadores italianos y españoles.

<sup>48</sup> Cfr. «Determinismo», en Ferrater, 2005.

invalida la utilización del modelo determinista y requiere un estudio a fondo de un paradigma alternativo. ¿Hasta qué punto lo es el de los experimentos de Libet?

- 3) La temporalidad es la clave de estos experimentos, pero se requiere un análisis a fondo del significado del tiempo en cada una de las regiones ontológicas antes citadas y de los conceptos implicados: ¿qué significan en ellos sucesión, duración, simultaneidad, instante, etc.? ¿Tiene el tiempo el mismo significado en la actividad inconsciente que en la actividad consciente? ¿Qué papel juega el tiempo en la decisión? La libertad parece ser inseparable del tiempo, que incluso podría ser su clave íntima<sup>49</sup>, sin embargo en los experimentos parece predominar la idea de una exterioridad del tiempo.
- 4) Respecto a las condiciones iniciales volvemos a la primera condición: están mal definidas, pues se parte del comienzo del experimento sin incluir la intervención del experimentador.

Todo esto hace que se vea con claridad cómo funcionan en estas experiencias algunos conceptos fundamentales, entre los cuales está la causalidad. No es extraño que alguno de los autores haya evocado a Hume, para recordar que no se debe confundir sucesión con causación, algo que no siempre parece tenerse suficientemente en cuenta. Así, es indudable que existe una correlación entre el cambio del potencial de preparación (RP) y la toma de conciencia de la decisión y del movimiento, pero esa correlación por sí misma no garantiza que haya una relación causa-efecto.

Por otra parte, predomina la idea de una causalidad que transcurre inscrita en una cadena lineal, que va desde una causa inicial –mal conocida–, a través de una sucesión de causas intermedias, cada una de las cuales comienza a actuar cuando termina la acción de la anterior, hasta un efecto final. Todo esto, además, a través de regiones ontológicas diversas.

Ante este panorama, sería necesario un examen a fondo del problema de la causalidad, en el que posiblemente tendría mucho que aportar la concepción de Zubiri de la funcionalidad de lo real, de la cual la causalidad es sólo un caso particular que difícilmente encontraremos en la realidad. La ciencia nos ha mentalizado para buscarla en sistemas muy sencillos, diseñados artificialmente para aislar una causa única, de

---

<sup>49</sup> Cfr. Durán, 2008.

manera que al proceder así ha logrado avances admirables. Sin embargo, los sistemas implicados en los experimentos neurológicos sobre la voluntad son muy complejos y posiblemente no susceptibles de reducir a sistemas simples en los que se pueda estudiar una causa aislada. Más bien parece que la intrincada complejidad del cerebro nos invita a pensar en un sistema en el que un efecto puede tener un origen multicausal, así como en una capacidad de multitarea. En este sentido, la teoría integrada de la conciencia, desarrollada por investigadores como Edelman y Tononi<sup>50</sup>, entre otros, parece una línea prometedora (Edelman 2002).

#### **3.4.4.- Críticas a la prioridad de lo inconsciente sobre lo consciente**

Numerosos autores coinciden en cuestionar la interpretación habitual de la relación entre procesos conscientes e inconscientes en la toma de decisiones, basada en que la aparición del RP antes de la toma de conciencia indicaría que la iniciativa es imputable a la actividad inconsciente del cerebro. Estamos en un caso en el que predomina la idea de una causalidad lineal para la cual se han definido las condiciones iniciales de una forma cuestionable.

Los autores que critican estas conclusiones del experimento, por lo general, proponen otros factores a tener en cuenta, que podemos resumir en:

- a) Retrotraer las condiciones iniciales a un momento de voluntad consciente: aquel en el que el sujeto del experimento acepta voluntariamente las instrucciones y se dispone a cooperar en las tareas que se le pide ejecutar.
- b) Revisar el sentido de la causalidad como un curso lineal irreversible, en el que primero intervienen los procesos inconscientes y posteriormente aparecen los procesos conscientes. Se plantean hipótesis alternativas que tienden más bien a la circularidad, complementariedad, cooperación o dialéctica de la causalidad de estos procesos.

Por ejemplo, la crítica de Marchetti –en (Baciero 266)–, que considera el hecho de que antes de activarse el RP:

---

<sup>50</sup> Cfr. Tononi, 2012.



«... el sujeto *ya sabe* la acción que debe ejecutar, de acuerdo con las instrucciones recibidas, por lo que es lógico que las áreas del cerebro de algún modo implicadas en la realización de dicha acción se encuentren *ya* activadas (de lo que daría testimonio el potencial eléctrico preparatorio), en previsión de la acción que se debe ejecutar. Es posible que esas áreas del cerebro se encuentren efectivamente activadas, y que en cierto modo estén operativas o “trabajando ya” de algún modo sin la intervención consciente del sujeto, pero la razón por la que precisamente *ellas* están activas es porque el sujeto *conscientemente* “se ha dado la orden”, por así decir (después de haberla recibido de los experimentadores), de realizar la acción».

Este autor argumenta con hechos de la vida cotidiana como la búsqueda de una palabra olvidada que se resiste a ser recordada por el esfuerzo consciente. Sin embargo, al cabo de un tiempo, minutos, horas o días, la palabra aflora a la memoria de forma involuntaria. Esto justifica la interpretación del cerebro como un sistema de procesamiento multitarea, en el que algunos procesos, después de haber sido activados conscientemente, continúan su actividad sumergidos en el inconsciente. De este modo, se prescinde de la conciencia que queda liberada para dedicarse otras tareas que requieren su vigilancia activa. Otro argumento (Baciero 267) es que:

«la realización deliberada de una determinada actividad de modo habitual (tocar un instrumento musical, por ejemplo), hace que las partes del cerebro implicadas en ella se desarrollen, experimentando los circuitos neuronales y las neuronas implicadas un desarrollo y perfeccionamiento (en forma, por ejemplo, de aumento de las conexiones sinápticas), mejorando de este modo la “herramienta” biológica de que se “servirá” la mente en el futuro, y facilitando de este modo la ejecución de la tarea en futuras ocasiones».

Parece, por tanto, que la dialéctica de lo consciente y lo inconsciente es más compleja que lo que se supone en las conclusiones experimentales. En este mismo sentido, Soler Gil entiende que el hecho de que la mayoría de las acciones humanas se realicen inconscientemente no impugna la posibilidad de la libertad de decisión, sino que, al contrario, facilitaría la liberación de la conciencia para tareas de mayor importancia (Soler 2009, 544):

«De otro modo, bastaría, por ejemplo, con atender al control de la actividad respiratoria para tener ocupada a la conciencia durante todo el día. La conciencia presta atención, por lo general, a problemas y a situaciones nuevas —para las que aún no se ha archivado en el cerebro un patrón de conducta rutinario, o para las que se busca el patrón al que corresponden—. Y así, por ejemplo, el estudiante de piano que estudia por primera vez una obra ha de prestar atención a cada movimiento que realiza con los dedos, pero, pasado algún tiempo, es capaz de interpretar esa obra sin pensar en ello.

Mover un dedo al sentir el impulso de hacerlo, cuando no hay consecuencias graves relacionadas con este movimiento —por ejemplo, cuando no se trata de decidir si se hace explotar una bomba— es una acción tan irrelevante, y, por otra parte, es una acción incluida en tantos esquemas de conducta rutinaria archivados en el cerebro, que no debería extrañarnos si éste toma la iniciativa de la acción».

Esto último cuestiona no ya el modo de realizar los experimentos, sino el objeto mismo que se somete a él<sup>51</sup>. Los actos en observación serían poco aptos para sacar conclusiones acerca de la voluntad libre, dado que son tan banales que no tienen repercusión alguna sobre los sujetos. El hecho de que sea factible someterlos a experimentación no autoriza a extraer conclusiones aplicables a otros actos en los que nos va la vida. En este sentido, un ejemplo propuesto por Klemm, en polémica con los autores que llama zombianos<sup>52</sup>, aunque se escape a las posibilidades experimentales, plantea con realismo el papel de la conciencia en la decisión (Klemm 2010):

«Usted está conduciendo un coche con tráfico denso y otro coche pasa una luz roja y se pone en su camino. Usted puede darse cuenta plenamente de la naturaleza de la emergencia e intenta girar el volante de manera adecuada y mover el pie del acelerador al pedal de freno mucho antes de que usted pueda hacer este tipo de movimientos. Puede que no sea capaz de evitar el accidente que conscientemente intenta evitar. El análisis de la situación de emergencia, la intención de hacer ciertos movimientos, y la ejecución de movimientos se completa en una fracción de segundo. Y tenemos que tener en cuenta el hecho de que una decisión puede ser tomada, pero no detectada conscientemente antes de medio segundo. ¿Qué probabilidad hay, entonces, de que

<sup>51</sup> En esta línea también se pronuncia Ferraz, 2013, 310-11.

<sup>52</sup> «Zombianos» es la denominación que da Klemm a aquellos autores deterministas que sostienen la idea de Thomas Huxley de que el hombre es un autómatas consciente, que se cree libre porque sufre la ilusión de tener capacidad para la decisión libre.

todo esto fuera descubierto inconscientemente, luego la conciencia se comprometiera, y luego la conciencia se diera cuenta en ese mismo instante? ¿Cómo pueden generarse las respuestas inconscientemente cuando el subconsciente no ha sido preprogramado para tales movimientos? De principio a fin del episodio, los procesos de intención consciente son claramente operativos. Aunque los zombianos rechazan este tipo de análisis, ¿pueden falsar la hipótesis de intención consciente?»

Naturalmente, ya no estamos en presencia de un acto endógeno, espontáneo, indiferente y previsible. Pero, ¿no ocurrirá que si se utilizan experimentalmente actos con estas características se está escamoteando la esencia de la libertad?

### **3.4.5.- Críticas desde perspectivas éticas y metafísicas**

Continuando con la perspectiva realista del ejemplo anterior, estas críticas cuestionan la clase de acciones que se someten a experimentación: ¿qué se entiende en ese contexto por acción voluntaria?, ¿de qué se está hablando cuando se menciona la decisión o el libre albedrío? Baciero (2012, 266) entiende que se trata de:

«... acciones que no coinciden precisamente con lo que suele entenderse por una acción voluntaria (y en ese sentido, “deliberada”), sino más bien con su opuesto, es decir: con acciones más o menos “espontáneas” o automatizadas realizadas bajo una presión de tiempo, y por ello sin excesiva deliberación consciente».

Para exponerlo con crudeza, en un artículo introductorio, y desde una perspectiva bioética (Álvarez 2014, 437) se cuestiona el significado que empírica y teóricamente tienen los ensayos frente a otros actos dramáticos que se presentan en la vida:

«... ¿realmente el experimento de Libet está tratando el tema de la libertad? Muchos han contestado un “sí” rotundo.

Si esto es así, ¿es equiparable el modelo del experimento de Libet cuando alguien “cree” que ha tomado la decisión “libre” de interrumpir un embarazo?, ¿es equiparable a la solicitud “libre” de una intervención eutanásica? Parece ser, cuando menos, que hay razones para creer que no son situaciones equiparables.

Probablemente uno de los problemas para estas cuestiones, a favor o en contra de los planteamientos de Libet, es que parece ser que se está hablando de lo mismo, cuando no es así».

En efecto, parece bastante claro que estamos ante actos de naturaleza completamente heterogénea y, por tanto, inconmensurables entre sí. Si con esto no se quiere descartar el carácter libre de los actos que se ejecutan en los experimentos, al menos hay que pensar en la necesidad de una taxonomía de los actos libres que los encuadrarían en categorías muy distintas.

Ésta es una posibilidad, pero también hay que considerar otras alternativas, como la de descartar que sean actos de libre albedrío. En este sentido se pronuncia Soler Gil, que establece dos criterios para la decisión libre:

«Por “decisión libre” entiendo toda resolución de llevar a cabo un cierto acto, siempre que tal resolución cumpla con los siguientes requisitos: (1) que haya sido determinada por un proceso de deliberación mental y (2) que no se siga con necesidad física de los estados cerebrales previos a la toma de dicha resolución...

... Sin embargo, las condiciones de los experimentos que hemos descrito aquí tienden a excluir cualquier proceso deliberativo. Esto es así, en primer lugar, porque las opciones que se presentan son, de suyo, indiferentes, desde un punto de vista racional. Además, en segundo lugar, lo que se pide a los voluntarios, no es que piensen la acción más conveniente, sino que se dejen llevar por el impulso de apretar un botón o mover un dedo...

En definitiva, parece que la clase de situaciones que se estudian en los experimentos de Libet y Haynes tienen poco o nada que ver con las situaciones en las que se manifestaría la libertad humana» (Soler 2009, 541, 545).

#### 4.- CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos estudiado las ideas sobre la libertad de Zubiri y Libet. Se trata ahora de examinar en qué medida son compatibles entre sí. Para ello hemos de ver si existe un espacio común de confrontación y, en caso de ser así, observar las posibles coincidencias o discrepancias.

Hemos comprobado que los métodos y perspectivas de Zubiri y Libet son muy diferentes y dan lugar a teorías que, aunque parezca que hablan de lo mismo, sus respectivos objetos no se pueden homologar sin más, porque a nuestro entender la caracterización entitativa de la libertad, su contenido, riqueza de matices y alcance son muy distintos en ambas teorías. Además, por sus fundamentos y desarrollo es más que dudoso que los elementos de ambas teorías sean equiparables semánticamente.

En Zubiri hemos encontrado una teoría amplia, concebida desde una perspectiva metafísica, integrada con una antropología, pero también basada en la experiencia, en un sentido sapiencial que integra la enorme variedad de los acontecimientos de la vida humana. Libet, por su parte, arranca de una perspectiva experimental reductiva, en cuanto aísla una sola variable en un contexto artificialmente preparado, a partir de la cual construye una teoría *ad hoc*, con un mínimo desarrollo, al hilo los resultados obtenidos.

Ya aquí, al considerar la idea de experiencia y su valor tenemos una separación de planos que nos debería prevenir para no caer en una ingenua nivelación entre las alturas de ciencia y la metafísica. Esto no significa una relación de superioridad de una sobre otra, sino más bien un deslindamiento de competencias y una advertencia para ser conscientes de que nos movemos en espacios con topologías diferentes. Hay una experiencia íntima de la libertad que en cada uno es un sentimiento más o menos profundo. Esta experiencia tiene su valor y está en el fondo de las teorías de la libertad, incluso si la niegan, junto con otras experiencias humanas, pero pasamos ya a otro espacio experiencial, a la experiencia de la vida, que ha de elaborar la reflexión, y en el que se integran otras libertades. La ciencia en cambio experimenta en busca de evidencias, pero no proporciona experiencia sapiencial, ni tiene por qué hacerlo puesto que no es su cometido, pero tampoco la invalidada porque no es su territorio.

Más allá del sentido de la experiencia, podríamos decir que Zubiri presenta una teoría general de la libertad con pretensión de entender todos los fenómenos particulares que tienen que ver con ella, mientras que Libet idea una teoría particular o elemental de un aspecto de la libertad, el libre albedrío entendido de forma muy restringida, desde el cual pretende que se podrían explicar los fenómenos más complejos relativos a la voluntad libre.

Por tanto, confrontamos una teoría holística, general y sofisticada, con otra atomística, particular y simplificada, que, no obstante, podría oponer una objeción grave que agrietara el edificio teórico de la primera, en el caso hipotético de que se base en los resultados de un auténtico *experimentum crucis* que falsee algún aspecto esencial de la teoría general.

Admitiendo que esto fuera posible<sup>53</sup>, en nuestro caso las conclusiones dependen no sólo del experimento en sí, sino de cuál sea la interpretación concreta del experimento que se confronte con las tesis de Zubiri. Esas interpretaciones son básicamente dos:

- 1) La del propio Libet, que defiende que, aunque los experimentos inciden en la forma de entender el libre albedrío, éste no resulta impugnado, aunque sí quedaría modificado su concepto y el modo de entender su funcionamiento.
- 2) La de otros autores que consideran que, más allá de las ideas de Libet, de sus resultados se deduce la imposibilidad del libre albedrío.

El estudio realizado nos convence de que estas interpretaciones no sólo no invalidan las tesis de Zubiri sobre la libertad, sino que desde ellas es posible y necesario hacer una crítica a los experimentos «tipo Libet». Esta crítica no desdeñaría las vías experimentales que la ciencia puede ensayar con provecho, más bien trataría de proponer criterios para que los experimentos futuros se diseñen correctamente y para que su verdadero objeto esté realmente correlacionado con la libertad. Por eso, terminaremos proponiendo algunas observaciones críticas a los experimentos «tipo Libet», así como algunos criterios para otras alternativas experimentales.

---

<sup>53</sup> De acuerdo con la filosofía actual de la ciencia el *experimentum crucis* no existe. La ciencia no puede ser ya verificacionista, sino que debe contentarse con ser falsacionista. Para nuestro problema, cfr. Gracia, 2011.

#### **4.1.- Zubiri frente a Libet**

Por un lado tenemos que señalar las notables diferencias entre ambas tesis, pero, por otro, no podemos dejar de ver que existe una compatibilidad entre ellas, de modo que, salvadas las distancias hay una relación no forzada, que entendemos que consistiría en una subordinación o inclusión de las tesis de Libet respecto a las de Zubiri.

##### **4.1.1.- Diferencias entre Zubiri y Libet**

Como hemos visto (2.3.), Zubiri concibe la libertad como inseparable de la inteligencia, a su vez radicada en una realidad abierta, que ofrece posibilidades incitando a la intervención de la necesaria elección libre del hombre, que responde por haber sido puesto por sus tendencias en situación de inconclusión. El modo libre de realidad del hombre es una envolvente de esa su realidad toda, que abarca desde el fondo de su constitución sustantiva (libertad ontológica), su capacidad proyectiva, su facultad entitativa de decisión, la modalidad de sus actos y la configuración de su personalidad. La libertad la lleva el hombre en sí mismo, asociada a la peculiar modalidad de estar sobre sí mismo, como ente que tiene dominio sobre sí y que se apropia de posibilidades que actualizan su propio ser a imagen y semejanza de su imaginado «ser querido».

Esta concepción de la libertad como cualidad intrínseca y envolvente, nos sitúa en el continuo de una línea sin interrupciones, aunque se puedan producir quiebras puntuales. Los actos libres se inscriben en esta línea no como un raro episodio de éxtasis instantáneo que procede de la nada, sino por el contrario como una encarnación concreta de la actividad radical de la realidad humana inserta en la realidad del mundo, que la pone a prueba con sus sollicitaciones, y a la que responde con mejores o peores razones, para seguir viviendo.

Frente a esto, la concepción de Libet del acto libre es la de una actividad instantánea sin genealogía aparente, sin pasado ni futuro, sin motivación ni finalidad, además de ser un acto sin interés más allá del universo experimental. Los experimentos pueden verse como un intento de despojar al sujeto que lo realiza del mundo, del tiempo y de la inteligencia. Son actos puntuales sin continuidad, por tanto también sin orientación espacial ni temporal. Tal como lo hemos descrito más arriba, el supuesto acto de libre albedrío de Libet es de hecho un acto que se caracteriza por ser

espontáneo, arbitrario y banal. Por tanto, la validez de los experimentos se agota en la afirmación –en la interpretación de Libet– de que existe para el hombre la posibilidad de realizar actos espontáneos.

Esto es algo que Zubiri no niega, pero que estima carente de mérito para aspirar a la nobleza de la libertad. Que sea posible no significa que se pueda deducir de ahí la libertad. La espontaneidad es un carácter necesario, pues si uno no tuviese la posibilidad de hacer algo desde sí mismo, tampoco podría realizarlo por sí mismo. Pero esto es insuficiente para que se dé la libertad. Si toda la libertad consistiera en eso el hombre podría ser agente, pero no actor ni autor de su vida, porque sus actos unidimensionales y carentes de orientación y sentido no sumarían una trayectoria vital.

Por otro lado, Libet no ha negado nunca la realidad del libre albedrío (3.3), por tanto, su interpretación de los experimentos no contradice las tesis de Zubiri. Sin embargo, sin negarlo su interpretación de los experimentos lo constriñe a ser una facultad reactiva y muy limitada. Su concepción de los actos experimentales libres puntuales, aislados e instantáneos hace que Libet no puede inducir de ahí la implicación de unos actos de libertad con otros, con lo cual no puede afirmar una concatenación que dé a la libertad la continuidad de una actividad. No existe para él el «acto en cierto modo activo» de Zubiri. Por eso, su representación del libre albedrío residiendo en algún lugar en el hombre es la de una función de control que vigila los actos originados como burbujas en el caos del inconsciente. Lo que el inconsciente proporciona no es el «élan vital» de la unidad del hombre, sino la caótica proliferación de impulsos «atómicos» ciegos a los que el libre albedrío en función policíaca tiene que reprimir o dar auge. Esta interpretación de Libet no entra en contradicción directa con la concepción zubiriana de la voluntad tendente, pues se puede establecer una analogía entre los dos momentos de la voluntad en Zubiri, tendencialidad y voluntariedad (2.2.2), por un lado, y los impulsos burbujeantes y el libre albedrío de Libet, por otro. Hay cierta similitud, pero también diferencias, porque las tendencias de Zubiri no sólo ni predominantemente son inconscientes y, sobre todo, las tendencias y la voluntariedad tienen continuidad, mientras que el par homólogo de Libet no la tiene, de modo que la voluntad en los experimentos de Libet está fragmentada.

Por tanto, la interpretación de Libet no supone ninguna impugnación a la totalidad a las tesis de Zubiri. Sólo podría plantear, a lo sumo, una objeción parcial, en el sentido



de negar o restringir la continuidad de la voluntad en sus dos momentos, tendencial y voluntario. Sin embargo, esa objeción depende del diseño experimental inspirado en el atomismo del planteamiento de Libet.

#### **4.1.2.- Compatibilidad de las tesis de Zubiri y Libet**

Sin embargo, ateniéndonos estrictamente al acto de libertad, también podemos considerar que ambos enfoques son compatibles y confluyen sin necesidad de forzar las interpretaciones de ambos.

Para verlo podemos recurrir a la teoría del arco reflejo, frecuentemente usada por Zubiri como apoyo a sus descripciones. Esta teoría no juega un papel esencial en la descripción de la inteligencia. Zubiri la utiliza con fines didácticos como una teoría auxiliar que facilita la explicación, pero podría sustituirla por otra que la ciencia hubiera descubierto como más ajustada a la realidad. El arco reflejo es la estructura anatómica y fisiológica que vehicula los actos reflejos. Se compone de: 1) neuronas receptoras sensitivas o aferentes, 2) neuronas transmisoras y 3) neuronas efectoras o motrices. Esta estructura la encontramos en la base del esquema de comportamiento animal dominado por la secuencia estímulo – respuesta.

De acuerdo con esta teoría, para Zubiri el sentir tiene tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Esto sería común al sentir animal y al sentir humano. La diferencia entre ambos es que se dan dos modos diferentes de formalización del sentir que afectan a la suscitación, a la modificación tónica y la respuesta. Para el animal el sentir se da bajo la formalidad de estimulidad, mientras para el hombre además de la estimulidad, la aprehensión sensible se da según la formalidad de realidad. El animal siente el signo que dispara la respuesta, mientras el hombre siente la realidad. La creciente complejidad del organismo animal va acompañada de un desarrollo de la formalización, en la que, no obstante, se mantiene la unidad del sentir:

«La amplitud de la formalización aprehensora abre al animal la amplitud de posibles respuestas. Esto significa que el efecto radical de la formalización procesualmente considerada consiste en autonomizar relativamente entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente, el momento aprehensor, el momento tónico y el momento de respuesta [...] Pero esta autonomización es tan solo relativa: jamás rompe la unidad estructural del proceso de sentir» (IS 41).

Esa amplitud y la consiguiente autonomización son máximas en el caso del hombre, que según Zubiri es el de una hiperformalización<sup>54</sup>. Es aquí, en el propio sentir, donde se abren las posibilidades biológicas y psíquicas que permiten y exigen el desarrollo de la voluntad libre.

Precisamente en la formalidad de realidad confluyen la mera estimulidad animal y el sentir humano, es decir, el sentimiento afectante. La impresión de realidad es un acto de aprehensión, por tanto, «sentir es aprehender impresivamente». La impresión tiene tres momentos que son: afección, alteridad y fuerza de imposición. Pues bien, el «sentir tiene dos ídoles distintas que dependen de la formalidad de alteridad», por un lado, la formalidad de estimulidad, por otro la formalidad de realidad cuya aprehensión es lo propio de la inteligencia sentiente (IS 282-3). De este modo, el sentir –en sus modos estímulo y afectante, y en su unidad estructural– y el inteligir no se dan separados, más aún, la intelección modifica los afectos animales y los eleva a sentimientos de lo real.

Por otra parte, también el sentir está unido al momento de la respuesta, de modo que en la voluntad descubrimos un fondo de estímulos y afecciones que se traducen en tendencias que, mediadas por la formalización alcanzada, suscitan respuestas en la realidad:

«El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*» (IS 283).

Por tanto, en Zubiri inteligencia y voluntad integran en sí mismas el sentir, tanto en los aspectos debidos a los estímulos como a los sentimientos. De ahí que, los impulsos primarios que Libet observa y somete a prueba, homologables al sentir, puedan ser integrados en la teoría zubiriana de la voluntad.

---

<sup>54</sup> En el primer apéndice de IS (46), Zubiri se permite una incursión en la neurología proponiendo como hipótesis que el cerebro sería ante todo un órgano de formalización, frente a Sherrington (órgano de integración) y a Brickner (órgano de significación). Más allá de su valor como hipótesis científica, esto nos da idea de que, más que a los contenidos, Zubiri da importancia decisiva a la formalidad en que se dan.

El nexa estaría en el esquema de los actos reflejos. En cuanto a los experimentos de Libet, también encontramos que la teoría del arco reflejo está como trasfondo, aunque Libet ha querido eliminar la suscitación externa y sustituirla por una suscitación interna<sup>55</sup>. Esto le ha llevado a diseñar unos experimentos en el que los sujetos han interiorizado el momento de suscitación, con la intención de independizarla del medio exterior o mundo, mientras paralelamente ha reducido la actividad posible derivada de la autonomización entre los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta, estrechando el margen de acción<sup>56</sup>. La consecuencia es que Libet retiene como libres sólo actos impulsivos elementales que surgen de forma espontánea, aleatoria e instantánea. Sin embargo, estos actos elementales progresan en su tendencia, o no, según superen una especie de filtro a modo de conmutación binaria, siendo susceptibles de aceptación o rechazo por una instancia superior de control que examina su conveniencia vetando o no la respuesta.

Con esto se puede establecer cierto paralelismo con la estructura de la voluntad tendente descrita por Zubiri, cuyos dos momentos esenciales serían la tendencialidad y la voluntariedad. El esquema libetiano, impulso – control, podemos verlo como homomórfico del zubiriano, tendencia – voluntad, a un nivel más simple.

Los impulsos libetianos, como quiera que se consideren, se pueden encuadrar en el sentir, dentro del amplio espacio que va de lo estímulo a la afección sentiente, que desencadena una proto-tendencia de motricidad que solicita la intervención inexorable de la voluntariedad. Podemos considerar ambos momentos relacionados según dos modos, uno discontinuo (Libet), que da lugar a un mecanismo de control dual y separado<sup>57</sup>, y otro en continuidad (Zubiri), que lleva a integrar tendencias, voluntad e inteligencia. Pero, aun con esa intermitencia, el impulso y el control por medio de veto de Libet no dejan de estar sólidamente unidos, por lo que serían compatibles con las tesis de Zubiri.

---

<sup>55</sup> Este diseño no obligado, se eligió en aras de una mayor simplificación, pero experimentos posteriores han procedido a partir de estímulos externos.

<sup>56</sup> Son estos aspectos los que invitan a la crítica que hemos hecho de los experimentos y los que contrastan con la teoría de Zubiri.

<sup>57</sup> Entendemos que ésta es una opción teórica de Libet, sugerida por los experimentos, pero no imprescindible, pues también, aun a modo de servo-sistema, podría haber optado por una instancia de vigilancia continua de los impulsos, tal como hacen los sujetos de los experimentos, activada a la par con ellos, en lugar de sobre ellos.

El problema es que Libet, ateniéndose a los hechos experimentales no puede ir más lejos, por lo que su teoría científica queda en un nivel explicativo que no puede dar cuenta de la riqueza de la experiencia humana de la libertad.

Por su parte, las tesis de Zubiri pueden asimilar las de Libet y superarlas, al modo hegeliano, es decir, conservando su contenido y elevándolo a un nivel superior, que no es accesible a la ciencia<sup>58</sup>. Desde ese nivel superior las tesis de Zubiri pueden juzgar las tesis de Libet no como falsas, sino como insuficientes y necesitadas de un desarrollo posterior que no puede ser aportado por la ciencia, y que Zubiri entiende que se despliega desde el sistema sentiente con el surgimiento de las tendencias, que se engloban en la voluntad tendente y se elevan al nivel intelectual, en el que la libertad encuentra su ámbito no sólo de control (Libet), sino también de cuasi-creación (Zubiri) por el cual el hombre, no sólo lidia con sus impulsos, sino que elige su propia figura y configura su personalidad contando con ellos.

#### **4.2.- Zubiri frente a los neurólogos deterministas**

No son pocos los neurólogos que han interpretado los resultados experimentales de Libet como una demostración de la inexistencia del libre albedrío. Para ellos, Libet no se habría atrevido a sacar las conclusiones evidentes que se derivaban de sus investigaciones. Entre ellos pueden citarse a Wolfgang Prinz, Wolf Singer, Gerhard Roth, Wilayanur Ramachandran, etc. Como muestra baste citar al neurólogo español Francisco J. Rubia (Rubia, 60):

«De este experimento, se concluye que la intención consciente de los sujetos de realizar un acto específico no es la causa del movimiento, por lo que el clásico “libre albedrío” se convierte en una ficción cerebral. El cerebro genera la impresión de que esa intención consciente es la causa de la acción, pero eso resulta ser falso».

Interpretaciones de este tipo no surgen forzosa y directamente de los resultados de Libet y de otros neurólogos. Suele haber un componente teórico adicional, sin ningún apoyo experimental. En general, son especulaciones o conjeturas que podrían pasar por hipótesis a contrastar empíricamente, pero no ofrecen pruebas de esta clase, con lo cual

---

<sup>58</sup> Al menos hasta ahora, aunque muy probablemente por imposibilidad intrínseca, si es que la libertad, aunque produzca fenómenos, no pertenece al mundo fenoménico, como quería Kant.

más bien parecen expresiones de fe determinista que, presuntamente, terminarán por confirmarse científicamente. La multitud de teorías de esta clase, su variedad y sus características hace imposible que desarrollemos aquí una confrontación con las tesis de Zubiri, que serían rechazadas como ilusas por estos autores.

Una crítica general de estas teorías deterministas debería dirigirse a sus presupuestos no científicos, por un lado, y al salto epistemológico que suelen hacer desde una ciencia particular a una teoría general de corte filosófico. Para lo primero, hay que tener en cuenta que estos científicos suelen dar por verdadero el determinismo universal, de modo que una hipótesis no probada viene a convertirse en un dogma que la ciencia, tarde o temprano, acabará por demostrar, porque es su destino determinado por el propio esquema del determinismo. Para lo segundo, hay que revisar críticamente la licitud de las interpretaciones de los hechos, que con frecuencia se basan en extraer en las conclusiones más conocimiento del que permiten las premisas, tal como apuntamos a continuación.

#### **4.3.- Crítica de algunos aspectos de la neurología experimental**

Los experimentos reseñados más arriba despiertan un sentimiento de admiración: impresiona el ingenio de Libet para el diseño experimental, la sagacidad estratégica de Haggard y Eimer, el atrevimiento de Haynes con la predicción. etc. En general, son imaginativos y elegantes. Pero también impresiona la ingenuidad con que se plantean las hipótesis y la osadía de las interpretaciones. Aunque se pueda entender que en el marco del desarrollo científico actual correspondan al estado de «ciencia normal», visto desde fuera surge la sospecha de que se quiere ir más lejos y más rápido de lo que permite el estado actual de los conocimientos. Nos vamos a fijar sólo en tres aspectos.

En primer lugar, la pluralidad de teorías sobre el funcionamiento de la mente, la conciencia o la voluntad muestra que no hay un paradigma consolidado en la ciencia del cerebro. Científicos como Jeff Hawkins<sup>59</sup> sostienen que es necesaria una teoría general del funcionamiento del cerebro que hoy no existe. El manifiesto 2004 publicado en la revista alemana *Gehirn und Geist*<sup>60</sup>, reconoce que hay lagunas enormes en el conocimiento del cerebro; se conoce bien el nivel micro (neuronas) y el macro (áreas cerebrales), pero el nivel meso es muy desconocido. Su enorme complejidad hace que

---

<sup>59</sup> Citado por Pasinato.

<sup>60</sup> Publicado como apéndice en Rubia, págs. 151-160.

incluso la mera descripción «completa» del cerebro, emprendida por el proyecto del «Conectoma humano»<sup>61</sup>, requiera todavía años de trabajo de muchos científicos.

En segundo lugar, como hemos visto, los conceptos operativos que se han puesto a prueba en los experimentos son un pálido reflejo de los conceptos que ha utilizado la filosofía, la poesía o la religión. Es un mérito de Libet el haber introducido la perspectiva de la primera persona en los experimentos, pero lo que trasciende de esa perspectiva es demasiado pobre e inexpressivo. Si se quiere llegar a un conocimiento más profundo de la subjetividad por medio de los experimentos es necesario dar mayor cabida a la complejidad de lo mental. Esto supone crear condiciones experimentales más próximas a la vida real. Las situaciones de los experimentos sólo llegan a reproducir a duras penas las de los juegos más simples y de menos interés. Aceptando que una situación de juego sea inevitable, se puede experimentar con juegos más complejos, por ejemplo, en los deportes se dan situaciones como la del corredor de 100 metros lisos a la espera del disparo de salida, la del tirador de tiro al plato u otros blancos móviles, en las que la atención, concentración y decisión son ingredientes fundamentales del éxito. La introducción de los efectos de la deliberación podría observarse en los jugadores de una partida de ajedrez.

Por último, es sorprendente que durante años se haya puesto tanta esperanza en el estudio de una sola variable, como puede ser el potencial de preparación (RP), el potencial de preparación lateralizado (LRP), o el consumo de oxígeno por el cerebro, captado con fRMN. No menos sorprendente es la confianza ingenua –al menos visto desde fuera– que se ha depositado en el valor cognoscitivo de esas variables. En general, que el conocimiento de fenómenos como la voluntad se haga depender de la medida de una variable física o química produce cierta perplejidad. Sería asombroso que la clave de la libertad fuera una diferencia de potencial creada por las pequeñas corrientes eléctricas que atraviesan las conexiones sinápticas, o la cantidad de oxígeno consumido en las reacciones metabólicas cerebrales.

---

<sup>61</sup> Cfr. Spoms 2005. Se conoce como conectoma (en inglés: 'connectome'), por analogía con 'genoma' al mapa de las conexiones de las neuronas en el cerebro. El proyecto citado tiene como objetivo el mapa completo del cerebro humano, del mismo modo que el proyecto genoma humano describió la secuencia completa de los genes humanos. Sin embargo, la complejidad del cerebro es mucho mayor que la del genoma, puesto que existen cien mil millones de neuronas, con 100 billones de conexiones sinápticas, frente a los 27.000 genes y 3.000 millones de pares de bases (púricas y pirimidínicas) que los definen en el hombre y, por tanto, la estrategia cartográfica plantea un problema de escala de descripción, ya que es casi imposible, y probablemente innecesaria, la descripción neurona a neurona.

Esas medidas son datos que pueden ser muy valiosos, pero hay que preguntarse si es verosímil que el contenido de información de esos datos sea de tal riqueza que pueda producir tanto conocimiento. ¿No se extrae un exceso de conocimiento a partir de un defecto de información? Unos ejemplos de otras ciencias pueden ayudar a esclarecer esta crítica.

1.- Si tenemos una serie de temperaturas medias diarias de un lugar, no podemos sacar conclusiones sobre el verdadero clima de esa región, pues esas temperaturas son datos que contienen una información que puede ser compatible con un clima seco y desértico con extremos muy dispares entre el día y la noche, o de un clima húmedo marítimo con variaciones diarias suaves. Para el conocimiento del clima se requiere más información, por ejemplo la variable humedad contendría información crítica para descartar uno de esos dos climas. Podríamos clasificarlo mejor si disponemos de otras variables, por ejemplo la humedad relativa, o simplemente las temperaturas medias mínimas y máximas diarias.

2.- Si se da un aumento del nivel general de los precios de un país, ese dato informa de una situación inflacionaria, pero no da un conocimiento del fenómeno real. Un economista recurrirá a datos sobre los desplazamientos de las curvas de demanda y oferta para adquirir conocimiento de las causas y determinar si se trata de un problema de producción (inflación de costes) o de consumo (inflación de demanda), de un exceso de circulación monetaria, etc. En todo caso, tendrá que conseguir más información para conocer los fundamentos estructurales que generan esa situación y recomendar las políticas económicas apropiadas.

3.- La luz solar aparece a nuestros ojos como monocromática, pero la refracción nos permite descomponerla en varias longitudes de onda entre 400 y 750 nm. Este ejemplo es un caso de composición de ondas: a partir de varias ondas con frecuencias y longitudes de onda diferentes los fenómenos de interferencia producen una onda compuesta de frecuencia y longitud de onda diferente. La onda resultante contiene una información aparente, pero esconde contenidos de información que pueden pasar desapercibidos.

Algo similar ocurre con las medidas de RP, por ejemplo: contienen información, pero seguramente condensan informaciones muy diferentes, debidas a causas diferentes, por lo que las interpretaciones que la asocian a una causa específica posiblemente dan un salto desde una información escasa a un presunto conocimiento que resulta excesivo.

#### **4.4.- Alternativas experimentales**

Los experimentos neurológicos sobre la libertad deberían replantearse en varios sentidos. Aunque lo primero que sería deseable es que los experimentadores conocieran mejor lo que los filósofos han escrito sobre la libertad. Esto les llevaría seguramente a replantear:

- 1) Los objetivos de los experimentos, eligiendo características de los actos libres más susceptibles de observación sin interferencias, por ejemplo las fases que explica Zubiri al analizar la capacidad de querer (alerta, preferencia, espectancia, urgencia, etc.).
- 2) En lugar de medir una sola variable debería intentarse un análisis multivariante (Haggard utilizó varias variables, pero lo hizo para quedarse finalmente con una variable determinante).
- 3) Las situaciones experimentales deben ser más realistas incluyendo en ellas múltiples alternativas de acción a seleccionar, cuyo resultado no sea indiferente para el sujeto, que den cabida a la deliberación, que introduzcan la perspectiva del largo plazo, etc.
- 4) Habría que enfocar mejor los fenómenos corporales, pues podría ser que la información sobre la decisión que proporciona el RP, sea equivalente a la que contienen fenómenos como la sudoración, el erizamiento del vello, la alteración de la respiración, etc. Zubiri reclamaba una consideración del cuerpo en su conjunto que llamaba *somaticidad* paralela a la que se hace del psiquismo como totalidad. Los experimentos suelen relacionar los fenómenos cerebrales con fenómenos somáticos aislados (por ejemplo, actos motores muy localizados), haciendo abstracción del resto del cuerpo, a veces dando la impresión de un nuevo dualismo cerebro-cuerpo, olvidando que el cerebro también es cuerpo.



Tal vez sea imposible actualmente realizar experimentos con gran complicación, pero la complejidad es inevitable si se quiere avanzar. Una interesante fuente de inspiración podría ser el conjunto de experimentos de psicología social realizados por Stanley Milgram sobre la obediencia a la autoridad, replanteados para la observación de los procesos cerebrales<sup>62</sup>.

Entre tanto, no estaría mal un poco de prudencia y de modestia, admitiendo, por un lado, que los resultados experimentales no son todavía decisivos para el tema de la libertad y que cabe la posibilidad, por remota que se imagine, de que nunca lo lleguen a ser, y por otro, que todavía tenemos mucho que aprender de las reflexiones de los filósofos para entender y vivir la libertad.

---

<sup>62</sup> Cfr. Hugo Viciana. «Hacer de la necesidad virtud. Apuntes sobre las transformaciones de la Ética por influjo de las ciencias empíricas» en Diosdado, 2009, págs. 11-35. Estos experimentos, realizados en torno a las fechas del juicio de Eichman en Jerusalén, trataron de explicar los comportamientos sádicos desarrollados por personas normales bajo influencia de un guía con cierta autoridad, en este caso un médico que sugestionaba al sujeto del experimento incitándole a suministrar descargas eléctricas al paciente, a pesar de que éste simulaba un sufrimiento cada vez mayor.

## Bibliografía

- Álvarez Díaz, Jorge Alberto. *Libertad y ética: el trabajo de Benjamin Libet*. Revista Bioética, 2014; 22 (3): 434-40.
- Amengual, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid, 2007. (Capítulo X. La libertad, págs. 257-277).
- Arana, Juan. *Los filósofos y la libertad*. Madrid, 2005.
- Baciero Ruiz, F. T. «Algunas reflexiones sobre los experimentos “Tipo Libet” y las bases del determinismo neurológico». *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 46. 2012, págs. 259-269.
- Brugger, W.; Schöndorf, H. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, 2014.
- J. Conill. «La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zubiriana». *Pensamiento*, vol. 71 (2015), N.º 266, págs. 253-271.
- Castilla y Cortázar, Blanca. *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid, 1995.
- J. Corominas, J. A. Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, 2006.
- Diosdado, C.; Rodríguez Vals, F.; Arana, J. (Eds.). *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas*. Madrid, 2010.
- Durán, R; Espinoza, R; Landaeta, P; Orellana, O. «Tiempo humano en Xavier Zubiri: una cuestión de libertad». *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. Año V, N. 17, abril 2008.
- Edelman, Gerald M; Tononi, Giulio. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona, 2002.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, 2004.
- Ferraz Fayos, Antonio. *Zubiri: el realismo radical*. Madrid, 1988.
- Ferraz Fayos, Antonio. *Ser humano en el siglo XXI. Atrévete a pensar*. Granada, 2013.
- González Lagier, D. «¿La tercera humillación? (Sobre neurociencia, filosofía y libre albedrío)». *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 35 (2012), págs. 499-510.
- Gourinat, Michel. *Introducción al pensamiento filosófico (III)*. Madrid, 1974. (Capítulo 13, págs. 109-172).

- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, 1986.
- Gracia, Diego. «Libertad y determinismos biológicos: ¿Pueden las Neurociencias predecir la conducta de los seres humanos como agentes morales?». *Pensar y Educar*, 4 (2011), págs. 57-70.
- Haggard, P.; Libet, B. «Conscious Intention and Brain Activity». *Journal of Consciousness Studies*, **8**, No. 11, 2001, págs. 47–63.
- Haggard, P.; Eimer, M. «On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements». *Exp Brain Res* (1999) 126:128–133.
- Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid, 1974. (Especialmente, capítulo VI, págs. 203-248).
- Herrmann CS, Pauen M, Min BK, Busch NA, Rieger JW. «Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments». *International Journal Psychophysiology*, 2008 67(2), págs. 151-7.
- Jo, Han-Gue; Thilo Hinterberger, Marc Wittmann, Tilmann Lhündrup Borghardt, and Stefan Schmidt. «Spontaneous EEG fluctuations determine the readiness potential: Is preconscious brain activation a preparation process to move?». *Experimental Brain Research*. 2013, 231(4), págs. 495-500.
- Jo, Han-Gue. *The Inner Sense of Free Will: Conscious Intention and Neural Substrates*. Tesis doctoral, Frankfurt, 2014.
- Klemm, W. R. «Free will debates: Simple experiments are not so simple». *Advances in Cognitive Psychology*. 2010; 6: 47–65. En: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2942748/>
- Libet, B.; Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright and Dennis K. Pearl. «Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) the unconscious initiation of a freely voluntary act». *Brain* (1983), 106, 623-642.
- Libet, B.; Elwood W. Wright, Jr. and Curtis A. Gleason. «Preparation- or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the **vertex 1**». *Electroencephalography and clinical Neurophysiology*, 1983, 56: 367- 372.
- Benjamin Libet:
- «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action». *The behavioral and brain sciences* (1985) 8, 529-566.

- «The neural time factor in conscious and unconscious events». En *Experimental and theoretical studies of consciousness*. Wiley, Chichester, 1993 (Ciba Foundation Symposium 174).
- «Do We Have Free Will?» *Journal of Consciousness Studies*, 6, No. 8–9, 1999, págs. 47–57.
- «Can Conscious Experience Affect Brain Activity?». *Journal of Consciousness Studies*, 10, No. 12, 2003, págs. 24–28.

Luengo Rubalcaba, Jorge. *Zubiri y Kant*. Bilbao, 1998.

Mounier, E. *Le personnalisme*. París, 2001<sup>17</sup>. (Chapitre V. «La liberté sous conditions», págs. 65-74).

Murillo, J. I.; Jiménez Amaya, J. M. «Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores», *Acta Philosophica*, II, 17 (2008), págs. 291-305.

Navarro Cordón, J. M. «La pregunta por la libertad». *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela, 1996, págs. 73-88.

Pasinato, Loris. «Hacia una nueva interpretación de los experimentos de Libet: refutando la idea de una consciencia inútil» *Actas del XIX Congreso Valenciano de Filosofía*. Valencia, 2012, págs. 185-198.

Pintor-Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 1996<sup>3</sup>.

Pintor-Ramos, Antonio. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 1994.

Pintor Ramos, Antonio. *Realidad y sentido. Desde una inspiración Zubiriana*. Salamanca, 1993.

Pose Varela, Carlos Alberto. «El problema de la libertad en X. Zubiri». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 28, págs. 191-292.

Pose Varela, Carlos Alberto. «Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29, págs. 377-392.

Rodríguez, R. «El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri», en J. A. Nicolas, R. A. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, págs. 157-180. Barcelona, 2008.

Rodríguez Vals, F.; Diosdado, C.; Arana, J. (Eds.). *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*. Madrid, 2011.

- Rubia, Francisco J. *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*. Barcelona, 2009.
- Scheler, Max. «Fenomenología y metafísica de la libertad». En *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid, 2010, págs. 271-307.
- Searle, John R. *El misterio de la conciencia*. Barcelona, 2000.
- Searle, John R.. *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona, 2005.
- Soler Gil, F. J. «Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión». *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 41. 2009.
- Soler Gil, F. J. *Mitología materialista de la ciencia*. Madrid, 2013.
- Soon, Chun Siong; Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze, John-Dylan Haynes. «Unconscious determinants of free decisions in the human brain». *Nature Neuroscience*, 11 (2008), págs. 543-545.
- Sporns, Olaf; Tononi, Giulio; Kötter, Rolf. «The Human Connectome: A Structural Description of the Human Brain». *PLoS Computational Biology*. www.ploscompbiol.org. September 2005, Volume 1, 245-251.
- Tononi, G. (2012). «Integrated information theory of consciousness: an updated account». *Archives Italiennes de Biologie*, 150, 290–326.
- Trío, Isabel E. «La libertad en Xavier Zubiri». *La Torre. Revista Universitaria de Puerto Rico*, tercera época, 11, 1999, págs. 179-192.
- VV.AA. *Diálogo Filosófico*, 25, enero/abril 1993 (Monográfico sobre Zubiri).
- Vegas, J. M. «X. Zubiri: realidad y libertad». *Diálogo Filosófico*, 4/12 (1988), págs. 346-348.
- Xavier Zubiri:
- *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1987. (NHD).
  - *Sobre la realidad*. Madrid, 2001. (SR).
  - *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, 2006. (IRE).
  - *Inteligencia y logos*. Madrid, 2008. (IL).
  - *Inteligencia y razón*. Madrid, 2008. (IRA).
  - *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, 1992. (SSV)
  - *Sobre el hombre*. Madrid, 2007. (SH)

- *El hombre y Dios*. Madrid, 2012. (HD)
- *Sobre la esencia*. Madrid, 2008. (SE)
- *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica*. Madrid, 2006. (TDSH)