

LA LIBERTAD EN EL «OPUS POSTUMUM» DE ZUBIRI

Antonio García Ninet
Doctor en Filosofía
Universidad de Valencia

Resumen: El presente artículo estudia la visión zubiriana de la libertad en el pensamiento publicado póstumamente de Zubiri, donde aparece un concepto original de libertad como capacidad de autodeterminación de la voluntad.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de las páginas siguientes expondré críticamente el punto de vista de Zubiri acerca de la libertad tal como lo presenta en sus obras *El sentimiento y la volición* [1961], publicada en 1992, y *Sobre el hombre* [1953-1982], recopilación de obras póstumas publicadas en 1986. En ellas Zubiri defiende un concepto de libertad que es incompatible con el determinismo psicológico, entendiéndola como la capacidad de autodeterminación de la voluntad sin que ningún móvil tenga poder sobre ella hasta el punto de determinar sus decisiones. Utilizando la terminología de Zubiri, el hecho de que un supuesto «móvil» se convierta en auténtico «motivo» no depende del móvil sino de la voluntad independiente del individuo, que libremente decide guiar su conducta de acuerdo con las posibilidades que le presenta dicho móvil en lugar de acceder a otro, el cual le habría sido posible realizar si ésa hubiera sido su decisión, permaneciendo iguales el resto de circunstancias. Por otra parte, con la expresión «determinismo psicológico» me refiero a la teoría según la cual los actos humanos voluntarios, aunque puedan considerarse libres, en cuanto son el resultado de decisiones personales y se ejecutan sin impedimento externo, tienen una explicación causal, relacionada con motivos que efectivamente mueven, y, por ello, dichos actos se consideran al mismo tiempo como necesarios. Es decir, desde este planteamiento el hombre es libre en cuanto hace lo que desea y decide, pero está determinado en cuanto, si nada lo

impide, el querer es la causa de la acción voluntaria, y dicho querer es a su vez una realidad con la que el hombre se encuentra y no el producto de una libre elección anterior: nadie elige su propio querer; sólo trata de materializarlo, y esto último, de forma necesaria.

1. Inconclusión y preferencia.— En diferentes ocasiones Zubiri indica que la libertad es una consecuencia del carácter *inconcluso* de las tendencias¹, en el sentido de que éstas por sí mismas son insuficientes para convertirse en acciones. El hombre, situado ante esas posibilidades, aparece en posesión de una '*libertad de*' en el sentido de que ninguna de ellas le obliga por sí misma a elegirla, y es igualmente dueño de una '*libertad para*' en cuanto no tiene otro remedio que elegir entre ellas². Complementariamente, señala que la libertad «no es algo que flote en el vacío»³, en el sentido de que las decisiones se produzcan de forma azarosa y absurda, sino en el sentido de que mediante la libre elección «el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad»⁴. Se elige entre diversas posibilidades, pero sólo una es *posibilitante*⁵ en cuanto la hemos elegido; todas las demás serán meramente posibles. Sin embargo, parece que hablar de posibilidades que no se realizan es sólo una expresión cuyo sentido es el del reconocimiento de la propia ignorancia respecto a las causas a partir de las cuales una supuesta posibilidad [?] no llega a realizarse. Considero, por ello, que sólo se realiza lo que previamente ha sido posible y, viceversa, que sólo puede considerarse como posible lo que en un momento dado se realiza por haberse cumplido la serie de causas de que dependía. En este sentido, en cuanto la decisión es una de las causas del acto libre, parece confuso hablar de diversas posibilidades que sean excluyentes entre sí: sólo será posible aquello que, como consecuencia de mi propia decisión, junto con el hecho de que se den las condiciones físicas adecuadas, llegue a convertirse en real. Cualquier otro modo de entender el concepto de posibilidad tendrá sólo el valor de posibilidad lógica, en el sentido de no contradictoria en sí misma, como podría serlo la idea de centauro. Los actos libres deben ser consecuencia de decisiones libres, de manera que sólo será posible como libre aquel acto que se produzca como resultado de una libre decisión. Sin embargo, Zubiri pretende que el acto libre consiste en la capacidad de elegir entre diversas posibilidades, convirtiendo en real una de ellas sin que las demás dejen de ser posibles; afirma incluso la práctica equivalencia entre la libertad y el querer al margen de cualquier motivación, algo que resulta

¹ *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 145, citado en adelante con las siglas SH. Se trata de una compilación de escritos pertenecientes a distintos momentos de la producción filosófica de Zubiri entre los años 1953 y 1982. En su *Presentación* de la obra Ignacio Ellacuría señala las fechas en que fueron escritos diversos capítulos de esta compilación.

² SH, pp. 144-145.

³ Id., p. 149.

⁴ Ib.

⁵ Id., cap. VII: *El hombre, realidad moral* [1953-4], p. 351.

incomprensible en cuanto convertiría la acción en irracional y absurda; dice que «*si no hubiera más, la última justificación de los actos sería el acto de su libertad en el hombre: está justificado un acto, porque yo lo he querido*»⁶. Es decir, en el peor de los casos un acto sería libre por el simple hecho de haberlo querido, aunque no existiera ninguna justificación de ese querer. Esta afirmación, sin embargo, se contradice con la propia definición de la libertad aceptada por Zubiri como apetito racional.

1.1. El problema de la libertad aparece desde una perspectiva complementaria a la anterior cuando Zubiri distingue entre impulsos o ferencias y opciones, o entre tendencias y preferencias, considerando las primeras como inconclusas y señalando además que es precisamente su carácter de inconclusión lo que lleva a la voluntad a tener que optar entre ellas; considera por ello que, a partir de las opciones, el hombre deja de estar llevado por el juego de los impulsos⁷. La libertad se encontraría en ese punto en el que el impulso ferente pasaría a convertirse en libre opción preferente como consecuencia de la voluntad del hombre que, dejando de ser simple agente movido por los impulsos, se convierte en el autor que toma las riendas de sus acciones, pasando por encima de las motivaciones existentes en aquellas ferencias inconclusas. Más adelante, en *El sentimiento y la volición*, Zubiri defendió, sin proponérselo, un punto de vista más próximo al intelectualismo ético, tal como lo había interpretado santo Tomás cuando escribió: «*voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*». Según esta cita, la voluntad sería llevada (*ferri*) como consecuencia de las diversas concepciones que la razón pudiera tener acerca del bien; pero este planteamiento es evidentemente determinista, aunque desde la línea del intelectualismo socrático. El hecho de que la razón «*pueda tener diversas concepciones del bien*» no implica una liberación de la voluntad respecto al bien, sino sólo el reconocimiento de que la razón humana puede equivocarse respecto a cuál sea el bien mayor en un momento dado.

Por otra parte, en este punto es innegable que quienes defienden el carácter libre del comportamiento humano señalan un aspecto de la cuestión que nadie negaría. Se trata de la consideración según la cual el hombre es quien decide en cada momento de su vida consciente qué acción realizará; y, desde esa consideración, tiene sentido hablar de una conducta libre en cuanto no sometida a fuerzas externas que pudieran impulsarle a obrar movido inexorablemente por ellas. Pero, aceptando este hecho, el problema consiste en que quienes, como Zubiri, defienden la libertad en un sentido no determinista no se conforman con esta consideración, sino que defienden además una forma de libertad en la que el hombre sería autosuficiente en un sentido absoluto, tanto por lo que se refiere a las circunstancias externas como por lo que se

⁶ Ib.

⁷ Id., cap. IX: *Constitución de la realidad humana* [1975], p. 533.

refiere a las motivaciones internas que pudieran guiar su conducta. Afirma Zubiri en este sentido que el hombre «es [...] quien abre la puerta a la acción de lo que le va a llevar»⁸, pretendiendo reafirmar así ese protagonismo, ese carácter de «autor» –como él lo llama–, que tendría el hombre respecto a sus decisiones. El hombre no decidiría como consecuencia de los motivos, sino que llegaría incluso a decidir que algo se convirtiera en motivo.

Insistiendo en esta interpretación, considera Zubiri que, a diferencia de lo que sucede con cualquier otro ser no racional, las tendencias nunca determinan las decisiones que el hombre vaya a tomar, sino que simplemente se presentan ante él, dejándole «antepuesto a la realidad de lo deseable y antepuesto a la propia realidad»⁹, situación que le permitirá ser independiente de las tendencias a la hora de tener que preferir entre ellas y sin que esta preferencia sea fruto del valor o de la fuerza misma de dichas tendencias sino de la propia decisión por la cual el hombre determina desde sí mismo la jerarquía de valores de tales tendencias:

«El hombre no anula las tendencias sino que determina cuál de ellas le va a llevar a su acción, cuál de ellas va a cobrar vigencia. Toda tendencia y toda pretensión es ferente. El hombre que está por encima de ellas es preferente, no porque se despida de las tendencias ferentes sino porque dictamina qué sistema de ellas es el que va a conducir a la acción querida»¹⁰.

Afirmar que el hombre ‘dictamina’ encaja con la intención de Zubiri de alejarse del determinismo, pero esta afirmación plantea un grave problema, pues o bien el hombre decide por algún motivo y es en último término el motivo el que dictamina y el que impulsa a la voluntad a tomar la decisión correspondiente, o bien el motivo es insuficiente o ‘inconcluso’, como diría Zubiri; pero en tal caso, no habría explicación racional alguna de la decisión y, por ello, nos encontraríamos ante un comportamiento absurdo e irracional.

Insistiendo Zubiri en esta misma idea, afirma que

«La liberación [...] aunque sea apertura a mi realidad en tanto que realidad entre otras realidades, no es una despedida de los deseos sino que determina la situación preferencial en que yo coloco unos deseos respecto de los otros. Son las tendencias en forma de pretensión inconclusa las que colocan al hombre en situación de libertad»¹¹.

Pero la afirmación según la cual «yo coloco unos deseos respecto de los otros» sólo parece significar que los ordeno desde mi libertad y sin más consideración que mi libre voluntad. Sin embargo, parece evidente que lo que sucede

⁸ Ib.

⁹ Id., cap. X: *El decurso vital* [1953-4], pp. 596-597.

¹⁰ Id., p. 597.

¹¹ Ib.

es que, según el grado de mi capacidad racional y según otros factores psicológicos, me planteo el valor que puedan tener los deseos de cada momento en el contexto de lo que considero que puede contribuir a hacer que mi vida sea más plena, y, luego, trato de obrar en consecuencia. Lo elegido no es otra cosa que el deseo que se me ha presentado con esas características superiores a las de los demás en cuanto a su intensidad y en cuanto a su valor en el contexto de mi vida en general. El paso de una tendencia o «*pretensión inconclusa*» a ser una «*libre preferencia*» no significa, pues, una liberación respecto a las tendencias sino el tener que dar la conformidad a aquella que se haya presentado como la mejor. La decisión la tomo yo –y en ese sentido es correcto decir que soy libre y autor de mis actos–. Pero, si tomé una decisión, ello sólo pudo ocurrir como consecuencia de haberme sentido atraído por una tendencia. Comprender que una tendencia es la mejor, por mucho que yo me sitúe «*por encima de mí*» –o trate de distanciarme de ella, como simple *objeto de la conciencia* (según diría Sartre)–, no me libera de mi dependencia de ella. Es decir, del mismo modo que el hambre es causa de que coma si tengo comida delante y no siento otras tendencias más acuciantes y, en este sentido, mi decisión de comer no es consecuencia especial de una libertad situada por encima de los motivos sino de que dicha tendencia tenga una fuerza mayor que cualquier otra, mi decisión, aunque siga siendo mía, se producirá como consecuencia de aquella tendencia. Mi propio asentimiento, aunque pretenda ignorarlo, es una consecuencia de la atracción de la tendencia y se produce de modo semejante a la situación en que una balanza se inclina hacia el lado del plato en el que el peso es mayor, con la única diferencia de que el plato se mueve de forma inconsciente mientras que el hombre decide siendo consciente de hacerlo, aunque lo haga necesariamente. ¿Acaso hubiera podido decidir de otro modo? Tanto como la balanza hubiera podido dejar de inclinarse hacia el lado en que lo hizo. ¿Cómo hubiera podido hacerlo? ¿Por un acto de libertad consciente? Pero la conciencia no destruye el deseo, sólo permite contemplarlo.

Además, cuando Zubiri utiliza la forma verbal «*dictamina*», deja sin explicar cuál podría ser la causa de ese «*dictamen*». Pero, si hubiera causa, de nuevo regresaríamos al determinismo, mientras que, si la única causa fuera la libertad, en tal caso regresaríamos de nuevo al azar. Se podría pensar que Zubiri no utiliza ejemplos que aclaren qué quiere decir cuando habla de ese paso por el que las tendencias se convierten en preferencias libres porque el asunto es tan evidente que no requiere de mayor aclaración. Pero quizá lo que sucede es que no hay ejemplos que puedan aclarar ese punto de vista, y, por eso, no los ha mostrado. Hay, sin embargo, infinidad de ejemplos que muestran el punto de vista contrario: el jugador de ajedrez que se siente atraído por diversas jugadas, en cuanto advierte que en todas ellas puede lograr una ventaja, no por ello actúa libremente en el sentido de dar la preferencia a cualquiera de ellas, sino que se plantea cuál será la más segura, cuál será la más rápida para vencer antes, cuál será la de mayor valor para sorprender al adversario..., pero siempre su decisión estará guiada por un motivo o por la

resultante del conjunto de motivos que le atraigan, sin que él haya decidido que así sea y en qué medida lo hagan.

Un poco más adelante Zubiri –nuevamente afirmando, pero nunca demostrando– vuelve a ratificarse en sus planteamientos cuando escribe:

«*Mi experiencia me muestra que soy yo quien confiere preferencia a unas tendencias respecto de las otras. No son las tendencias las que me llevan sino [...] soy yo quien lleva las tendencias en cuanto a darles vigencia o preferencia*»¹².

Pero deja sin explicar en qué me baso para efectuar esa conversión de la *tendencia* en *preferencia*. Como ya he dicho, nadie niega que sea uno mismo quien decide qué hacer en cada situación, y, en este sentido puede seguir hablándose de libertad. El problema, sin embargo, se encuentra en las causas de la decisión: si mi decisión de convertir una tendencia en preferencia –o elección– se relaciona con un conjunto de motivos, parece evidente que, aunque yo decida, mi decisión estará determinada por los motivos. Podría decirse, tal vez, que yo mismo he elegido libremente los motivos, pero esa explicación nos plantearía a su vez la pregunta acerca de por qué he dado valor a unos motivos y no a otros; cualquier respuesta a esta pregunta implicaría aceptar el determinismo de los motivos, mientras que la falta de respuesta supondría caer en el irracionalismo.

Zubiri afirma que el hombre tiene unas *tendencias o ferencias* que, en cuanto posibilidades inconclusas¹³, le conducen a tener que preferir entre ellas y, por ello, las tendencias exigen la existencia de la libertad¹⁴. Esas tendencias determinan que las posibilidades en que se fundan sean «*preferibles las unas más que las otras*»¹⁵. Sin embargo, en cuanto las tendencias son *inconclusas*, considera Zubiri que éstas «*no llevan a una respuesta por sí mismas*»¹⁶, por lo que la *tendencia* permanecería como simple «*pretensión*»¹⁷. A continuación plantea la cuestión de si la libertad en que las tendencias sitúan al hombre consiste simplemente en «*una complicación progresiva de las tendencias*»¹⁸. Ante esta pregunta, parece que podríamos responder que así es, y que las tendencias lo único que hacen es proporcionar motivos para que la decisión voluntaria y libre se incline por aquella que mayor atracción ejerza sobre nosotros. Sin embargo, la consideración de Zubiri acerca del carácter *inconcluso* de las tendencias le lleva a considerar que el simple juego de las tendencias no podría conducir a una acción; su *inconclusión* nos convertiría en sim-

¹² Id., p. 598.

¹³ Id., p. 351.

¹⁴ Id., p. 145.

¹⁵ Id., cap. VII, p. 352.

¹⁶ Id., cap. X, p. 596.

¹⁷ Ib.

¹⁸ Id., p. 597.

ples espectadores incapaces de tomar una decisión respecto a ellas¹⁹, pero el hombre no es un simple espectador de las tendencias y no puede renunciar a su protagonismo, de manera que está obligado a preferir entre ellas. Ahora bien, la aceptación del carácter *inconcluso* de las tendencias tiene sentido mientras no se omita que el papel de la decisión consiste en «preferir» entre ellas, pero teniendo en cuenta que esa «preferencia» no consiste en una decisión arbitraria sino derivada del valor, mayor o menor, de las tendencias. Es decir, Zubiri rechaza que las tendencias sean suficientes para culminar en la acción, pero decir que «las tendencias son constitutivamente inconclusas» sólo tiene sentido si no olvidamos que la decisión se produce de forma similar al modo según el cual se produce el movimiento de la balanza de acuerdo con el peso colocado en sus platos. Ahora bien, ¿acaso la conciencia es capaz de anular la fuerza de la tendencia? No parece que el hecho de ser conscientes de estar sedientos nos permita dejar de estarlo por el simple hecho de ser conscientes de ello. Tales decisiones serán nuestras, pero no tiene sentido afirmar su independencia de los diversos motivos que actúan sobre nuestro ser; ni tiene sentido considerar que la voluntad decida acerca del valor de los motivos. Será la conciencia la que descubra su valor, y, como consecuencia de ello, trataremos de realizar la decisión correspondiente; de manera libre –en cuanto no existan impedimentos–, pero a la vez necesariamente.

El error de Zubiri en este punto consiste en considerar que es la conciencia la que confiere a cada tendencia su valor, pues en realidad lo único que puede hacer es descubrirlo a fin de conseguirlo. Zubiri considera, sin embargo, que no es la tendencia, en cuanto mejor o peor por ella misma, la que determina la decisión, sino que, por el contrario, es el hombre quien «decide qué es lo mejor»²⁰. Pero nuevamente nos encontramos, como es frecuente en Zubiri, ante una afirmación gratuita, sin demostración de ningún tipo, que no refleja lo que de hecho sucede. Frente a esta afirmación considero que uno puede, si acaso, llegar a descubrir qué es lo mejor, pero no «decidirlo». Además, el punto de vista de Zubiri ni siquiera es coherente por cuanto antes había afirmado que las tendencias son «preferibles las unas más que las otras»²¹, afirmación que está en contradicción con la que considera que es el hombre quien «decide qué es lo mejor»²². Zubiri podría quizá haber defendido su punto de vista indicando que, aunque es verdad que hay tendencias «preferibles», eso no conduce necesariamente a una decisión en su favor, pero esta defensa introduciría la confusión de dejarnos sin saber por qué habría que considerarlas «preferibles» si, llegado el caso, no eran objeto de preferencia.

Indica Zubiri además que «sin [las tendencias] no habría liberación [...] El presunto gobierno [de las tendencias] es posible porque el conjunto de tendencias es for-

¹⁹ Id., p. 600.

²⁰ Ib.

²¹ Id., cap. VII, p. 352.

²² Id., cap. X, p. 600.

*malmente inconcluso en orden a la acción que desencadena»*²³. Pero conviene hacer alguna precisión. Es verdad que la razón gobierna, pero también es gobernada: la razón nos lleva a detener una tendencia, pero sólo en cuanto el valor de otra se le manifieste como mejor que el de la primera y, por lo tanto, como 'preferible' por ella misma y no porque uno haya decidido que lo sea. Es decir, hay que tener en cuenta que la razón no dispone de criterios autónomos a la hora de gobernar las tendencias. La razón es gobernada por las tendencias del mismo modo que el jugador de ajedrez es gobernado por aquella posibilidad que se le presenta como mejor para ganar.

En *El sentimiento y la volición* Zubiri vuelve a referirse al concepto de *tendencia*, entendiéndolo como una realidad «inconclusa» en el sentido de que, aunque ésta ejerce cierta presión, nunca determina al hombre totalmente, de manera que será él, quien por un acto de libertad decida hacer caso o no de dicha tendencia²⁴. Insistiendo en esta misma idea, considera que

*«lo que hacen las tendencias, precisamente, es poner delante del hombre un objeto que le arrastra más o menos, pero que nunca le doblega. Son 'pre-tensiones'. Ahora bien, mientras yo no acepte, la pretensión no decide mi voluntad [...], es la libertad la que en un cierto momento, y en un cierto punto, por exiguo que este sea, da fuerza a la tendencia y convierte a la pretensión en decisión»*²⁵.

Pero, aunque la diferencia entre los conceptos de *tendencia* o *pre-tensión* y *decisión* es adecuada, no sirve para el fin que Zubiri pretende. Así, siguiendo con el ejemplo del ajedrez, observamos que cualquiera de las jugadas realizables puede presentar un menor o mayor atractivo y en este sentido adquiere el carácter de *tendencia* en cuanto provoca en el jugador un motivo para decidirse por ella. Pero, ¿qué es lo que determina que de las diversas tendencias sólo una se materialice mediante la decisión correspondiente? En cuanto uno desee ganar, la decisión que le lleva a elegir una de las jugadas no se produce por un acto de libertad, en el sentido de que el jugador sea independiente de su mayor o menor atractivo, sino que, por el contrario, la decisión surge como consecuencia del valor que haya podido observar en cada una de ellas a fin de conseguir el triunfo. No se trata, pues, de que uno decida entre las tendencias al margen de su valor, sino que es su valor intrínseco el que proporciona la «fuerza» que le lleva a decidirse por aquella tendencia que considere preferible. Pues, en cuanto el hombre desea conseguir el mayor bien y considera que hay una opción con la que conseguirá aproximarse a él, ¿qué otra cosa podría hacer sino decidirse por ella? El bien le determina, aunque la decisión sea libre, es decir, sin obstáculos que la impidan.

²³ Id., p. 596.

²⁴ *El sentimiento y la volición*, citado en adelante con las siglas SV. *Acerca de la voluntad* [1961], Madrid, Alianza, 1992, p. 99.

²⁵ Id., p. 137.

1.2. La tendencia, entendida como *posibilidad*, exige como un paso posterior la *preferencia*. Ésta, a su vez, va acompañada de la *justificación*, la cual indica

«por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante, a diferencia de otras que no lo son. Aparece así la dimensión de preferencia. La preferencia es en cierto modo la justificación de las posibilidades»²⁶.

Por lo que se refiere a la *justificación* Zubiri se expresa de forma bastante confusa cuando indica que «...la justificación no es meramente la razón de un acto, sino algo más profundo; es 'dar razón de la razón' ». En efecto, si se trata de «dar razón de la razón», ello sugiere que siempre podríamos seguir profundizando hacia un nivel superior para 'dar razón de la razón de la razón...' en un regreso *ad infinitum* y esto sería absurdo, pero parece igualmente arbitrario quedarnos en un segundo nivel de racionalidad o en un tercero o en un cuarto: una vez que empezamos, ya no hay motivo para conformarnos con un nivel concreto; por ello, parece más lógico hablar de una razón en un sentido amplio, como expresión de la justificación mencionada por Zubiri, que no se queda con un simple motivo inmediato sino con una perspectiva global que trata de tener en cuenta las consecuencias últimas que derivan de preferir una tendencia en lugar de otra.

Al hablar de la «preferencia» Zubiri la relaciona con la voluntad como un elemento esencial, considerado como «*apetito racional*» y como determinación, en cuanto es ella la que se encarga de ejercer la labor de preferir entre las distintas tendencias, de modo que «entre las tendencias sobre las cuales queda flotando el hombre, en virtud de su preferencia determina una»²⁷. Considera, en consecuencia, que es ella la que se encarga de «la organización 'preferencial' (positiva y negativa) de los impulsos, una organización hecha posible precisamente por la inconclusión de aquéllos»²⁸. Indica Zubiri que «la tendencia [...] nos lleva inexorablemente a tener que preferir» y «hace que las posibilidades sean en medida varia preferibles las unas más que las otras; es decir, que sean deseables»²⁹.

Sin embargo, al afirmar que las posibilidades relacionadas con las tendencias son más o menos preferibles, aparece el problema de qué relación puede haber entre preferencia y libertad: si hay realidades más preferibles que otras, parece evidente que la preferencia no podrá ser otra cosa que la opción que se inclina por la tendencia más preferible, y, si se considera que, aunque haya tendencias más preferibles que otras, se puede preferir lo menos preferible, entonces surge la pregunta acerca de si esta afirmación puede tener algún sentido, pues parece una tautología considerar que lo preferible para uno equivale a lo que de hecho prefiere cuando se encuentra en la situación de

²⁶ SH, cap. VII, p. 350.

²⁷ Id., cap. IV: *La persona como modo de ser* [1959], p. 142.

²⁸ Id., cap. IX, p. 534.

²⁹ Id., cap. VII, p. 352.

tener que preferir. Desde otra perspectiva podría considerarse como 'preferible' no lo que se prefiere de hecho sino 'lo que se debe preferir', y, en tal caso, la libertad consistiría en poder dar o no la preferencia a lo más preferible *en sí*. Esta solución, sin embargo, conduce a dos nuevos problemas: ¿como justificar que algo *deba ser preferido?*; y, en el caso de que esta primera cuestión se solucione, ¿cómo explicar que no se prefiera aquello que es más preferible en sí, en contra de lo que habría defendido la doctrina del intelectualismo socrático?

Lo que Zubiri no acepta es interpretar la preferencia como la simple acción mecánica, resultante de las diversas tendencias³⁰, y considera que la preferencia presupone la necesidad de una *justificación*. Dicha *justificación* ha sido encontrada en la *presión social*, en el *imperativo categórico kantiano*, y en la teoría de los *valores* de Max Scheler. Esta última interpretación es la que más convence a Zubiri³¹, aunque a continuación señala sus defectos, viniendo a considerar finalmente que los valores tiene su raíz en el *bien*³².

En cuanto las posibilidades o tendencias sobre las que se ejerce la preferencia aparecen como buenas o como malas³³, considera Zubiri que el problema de la *justificación* se entronca con el problema del *bien*, pero este punto de vista introduce nuevos problemas, como son el de aclarar en qué puedan consistir los conceptos de bueno y malo, y el de aclarar si existe algún concepto de bueno y de malo que sea compatible con la afirmación de que se puede preferir lo malo sin que esto implique una contradicción. Por lo que se refiere al primer problema, hay que tener en cuenta que 'bueno' y 'malo' son términos lingüísticos que, por ello mismo, tienen un carácter convencional y que además poseen un valor relativo: 'Bueno' siempre presupone algo en relación con lo cual se considera que otra cosa es buena en el sentido de *útil*, *adecuada*, etc. para su consecución o mantenimiento: bueno *para* la salud, bueno *para* no pasar frío, etc. Decir que algo sea '*bueno en sí*' es lo mismo que decir que sea '*grande en sí*'³⁴.

Zubiri considera que la *justificación* se relaciona con el hecho de otorgar la «preferencia a lo bueno» y considera igualmente que, cuando se prefiere el mal

³⁰ Id., p. 353.

³¹ Ib.

³² Id., p. 358.

³³ Id., p. 361-362.

³⁴ Se podría replicar que hay bienes absolutos, como la felicidad, pero en tal caso el término *bueno* sería sólo un término sinónimo del anterior; también podría considerarse '*bueno*' como sinónimo de '*conducente a la felicidad*', en cuyo caso volvería a tener un valor relativo. Sin embargo, quienes defienden el intuicionismo de Moore rechazan que '*bueno*' pueda verse como equivalente a una cualidad como ésta o como otras parecidas (*útil*, *placentero*...), rechazando como «*falacia naturalista*» el punto de vista de quienes equiparan el concepto de bueno con cualesquiera de estos otros. Pero, aún aceptando el punto de vista intuicionista, nos quedaría el problema de explicar que, conociendo de cuál de las posibilidades era la mejor, pudiera preferirse algo distinto.

objetivo, es porque subjetivamente su preferencia lo ha convertido en bueno, al menos para quien se la ha otorgado³⁵. En este sentido y de acuerdo con el intelectualismo socrático, la preferencia siempre se encaminaría al bien.

Por otra parte, Zubiri relaciona el hecho de la *justificación* con el de otorgar la *preferencia* a aquella acción que conduce a una mayor *autoposesión*, de manera que mediante la justificación «*el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona*»³⁶, y ello, según Zubiri, convierte la justificación en un fenómeno moral.

2. Agente y autor volente.— Zubiri diferencia entre ser «*agente*» y ser «*autor volente*», considerando que, para explicar el proceso de la acción,

*«se precisa una decisión en virtud de la cual no sólo soy agente sino que soy autor volente de mis acciones. Ser autor significa que las acciones salen de mí, por mí, por lo que quiero ser. Las acciones realizadas por el hombre no vienen determinadas en todos sus caracteres sólo por la naturaleza; lo vienen también por ese momento en virtud del cual quiero que sean así; es decir, por una libertad»*³⁷.

Entiende, pues, que las decisiones del simple «*agente*» serían mecánicas, mientras que sería en las del hombre, considerado como «*autor volente*», donde podría encontrarse la libertad en un sentido no determinista.

Sin embargo, no parece que exista ninguna diferencia esencial entre estos conceptos, pues tanto si hablamos de «*agente*» como si hablamos de «*autor volente*» en ambos casos nos referimos al ser que toma decisiones desde sí mismo, sin presiones que le coaccionen e identificándose con dichas decisiones en cuanto encuentra en ellas un bien superior al que haya encontrado en las demás opciones analizadas. El problema sería distinto si, al hacer referencia al agente, sólo nos estuviéramos refiriendo a una especie de robot que fuera agente en sentido impropio, por cuanto no habría en él deseo ni voluntad alguna de conseguir objetivos, sino que se trataría de un simple mecanismo dispuesto para reaccionar de cierto modo según su programación en relación con los diversos estímulos. Pero tanto en el «*agente*» como en el «*autor volente*» nos encontramos con esa vivencia real de que es cada uno quien desea y decide voluntariamente una acción, siendo más o menos consciente de lo que decide. Ahora bien, ¿acaso el hecho de ser conscientes implica que la acción resultante sea «libre» en el sentido de que deje de depender de las «*ferencias*», de aquellas tendencias que en cada momento sentimos? Volvemos al dilema de siempre: o bien decidimos como consecuencia de la atracción ejercida por una tendencia, o bien nuestras decisiones

³⁵ SH, cap. VII, p. 362.

³⁶ Ib.

³⁷ Id., cap. X, p. 594.

son libres en el sentido de que somos capaces de establecer una especie de barrera entre la atracción de las diversas tendencias y, a partir de esa 'libertad' [?], adoptar cualquier decisión, al margen de su mayor o menor atracción. Pero la dificultad más profunda que plantea el problema de la libertad no consiste en que yo decida que mi acción sea así y no de otro modo, sino en por qué decido que sea así. Además, la distinción entre hombre y naturaleza, considerando al hombre liberado de la naturaleza, es una distinción que no resuelve nada, pues, aunque liberase al hombre del determinismo mecanicista, permanecería en el ámbito del determinismo psicológico.

Afirma Zubiri, sin embargo, que, desde el momento en que el hombre, además de ser *agente*, se convierte también en *autor*, «...la libertad consiste en despedir a la naturaleza»³⁸. Pero esta afirmación es falsa si con ella se pretende que el hombre deja de ser una realidad *natural*. Es evidente que se pueden diferenciar grados de complejidad en el modo de comportarse las realidades naturales: no es igual el comportamiento de una piedra que el de un gusano o el de un hombre; en el primer caso se pueden hacer predicciones que tendrán poco margen de error por lo que se refiere a cuál será la repercusión que tendrá en una piedra el hecho de ser lanzada con determinada fuerza y en determinado sentido, en cuanto de modo pasivo se mueve siguiendo leyes físicas y al margen de una conciencia y de una voluntad que le permita dirigir y cambiar su trayectoria según lo desee. En el caso del gusano las predicciones tendrán un mayor margen de error a causa de su complejidad biológica, pero igualmente contamos con que su conducta tiende a acercarse a aquel conjunto de estímulos que en último termino repercuten en la conservación de su propia vida y en la continuidad de su especie. Y, en el caso del hombre contamos con una mayor complejidad, pero, en cualquier caso, como indican Aristóteles, santo Tomás y el propio Zubiri, aunque es evidente que existe algo que podemos llamar 'protagonismo' en el sentido de que es el hombre quien decide qué hacer, el significado preciso de ese 'protagonismo' parece que no es otro que el que se relaciona con el hecho de que el hombre es consciente de aquello que le motiva y de que es él quien da paso a la realización de aquella de las acciones que se le presenta como la mejor entre las físicamente posibles. La motivación última es el bien en un sentido absoluto; las motivaciones concretas son las diversas concreciones de ese bien.

2.1. Emergencia y libertad.– Zubiri considera que propiamente no existe una ruptura entre la naturaleza y la libertad humana sino una situación emergente por la cual, a partir de las leyes evolutivas el antecesor del ser humano, que en un principio habría estado ligado a la naturaleza, a partir de un momento dado deja de ser un simple *agente* que expresa las leyes de esa naturaleza que le moldea, y pasa a convertirse en *autor* que alza el vuelo y se sobrepone a la naturaleza en general y a su naturaleza en particular para

³⁸ Ib.

decidir por su libre voluntad a dónde conducir y cómo transformar su naturaleza actual³⁹. Pero aquí hay que puntualizar nuevamente que, si se trata de reconformar esa naturaleza caprichosamente y sin saber ni por qué ni para qué, en tal caso la decisión no estará determinada, pero tampoco será libre en cuanto la libertad se relacione con la racionalidad; y, si tal decisión obedece a una finalidad, en tal caso regresamos a los dominios de la racionalidad, pero a la vez a los del determinismo.

La anterior consideración de Zubiri va acompañada de la interpretación según la cual la libertad del hombre es producto de una evolución que toma sus bases en la naturaleza hasta llegar al punto en el que el hombre, de ser simple *agente* de sus actos se convierte en el autor libre que toma las riendas de sí mismo para llegar a crearse una nueva «*mismidad*»⁴⁰.

Zubiri habla de *agente y autor volente*, considerando que el hombre, como agente, actuaría según la naturaleza, mientras que, como *autor volente*, estaría sobrepuesto a sí mismo en el sentido de no estar sometido a las tendencias existentes en él y en el de poder actuar con independencia de ellas, creando nuevos ámbitos de ser para su propia realidad⁴¹.

2.2. Unidad psicofísica.— Por lo que se refiere a la relación entre el hombre y la naturaleza, Zubiri afirma la unidad del ser humano hasta el punto de aceptar la interdependencia entre el cerebro y la mente, y, en consecuencia, entre el cerebro y las decisiones libres⁴²; pero esta interpretación, aunque acertada por lo que se refiere a su rechazo del dualismo, tiene sus dificultades a la hora de entender su compatibilidad con una forma de libertad no determinista, pues no parece comprensible desde la aceptación simultánea del determinismo en cuanto se acepte que la naturaleza se rige por leyes y que el cerebro es una realidad de dicha naturaleza. No se entiende cómo puede exis-

³⁹ Id., p. 606.

⁴⁰ Ib. A su manera, Zubiri vuelve a plantear aquí la antinomia kantiana según la cual se puede considerar al hombre a un mismo tiempo sometido al determinismo natural y moralmente libre. Kant había tratado de resolver el problema considerando que el hombre estaba determinado, pero sólo desde el plano de lo fenoménico, mientras que desde el plano de lo nouménico se le podía considerar como no sometido a la necesidad natural. Afirmaba en este sentido que «*si para nosotros fuese posible tener [...] una visión tan profunda que todo motor, aún el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operen sobre él, se podría calcular con seguridad la conducta de un hombre en lo porvenir, como los eclipses de sol o de luna, y, sin embargo, sostener que es libre.*» I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Victoriano Suárez, 1963, p. 195.

⁴¹ Por ello, afirma también que «*examinada esta unidad a partir de la naturaleza, decía que ésta por su propia interna estructura es la que conduce a la libertad; a esta conducción llamé liberación. La tensión vital se va modulando en diversas tendencias, las cuales crean al hombre la situación de tener que hacerse cargo de la realidad [...]. Al enfrentarse con la realidad de sí mismo, el hombre está sobre sí, de modo que las cosas y su propia realidad se le convierten en lo meramente deseable. La naturaleza, por tanto, es en el hombre por y desde sí misma constitutivamente liberadora: coloca al hombre en situación de libertad.*» SH, cap. X, p. 606.

⁴² Id., cap. IX, p. 533-535.

tir una interacción entre cerebro y voluntad sin considerar la cualidad de la voluntariedad como una cualidad fisiológica, aunque mental, que aparezca bajo las mismas leyes que actúan en el resto de la naturaleza, a no ser que introduzcamos una hipótesis como la cartesiana de la glándula pineal, como la de la armonía preestablecida de Leibniz o como la kantiana acerca del determinismo fenoménico y de la libertad nouménica. Por otra parte, además, la opción voluntaria seguiría siendo la consecuencia de la realidad que ya somos, con la escala de valores, necesidades y deseos que de ella deriven.

Sin embargo, a pesar de que Zubiri intenta conservar esa íntima relación entre hombre y naturaleza, considera finalmente que la decisión libre conduce al hombre concreto a ser

«aquello que él ha querido ser, o por lo menos aquello que de él ha sido»⁴³.

A partir de esta consideración Zubiri pretende justificar la doctrina de la «reprobación» divina, en cuanto *«el réprobo está reprobado porque quiere ser aquello que está siendo en su reprobación»⁴⁴*

El réprobo lo es porque ha querido serlo y no porque Dios le haya castigado. El réprobo ha elegido vivir alejado del Sumo Bien y, por ello, su reprobación no consiste en otra cosa que en ser aquello que ha querido. Sin embargo, esta interpretación, aunque salva el problema de la compatibilidad entre el infierno y el infinito amor divino, es contradictoria con la afirmación de Zubiri, según la cual el hombre *«naturalmente está inclinado al fin de los fines, el bien»⁴⁵*. Santo Tomás había considerado en este sentido que el hombre estaba determinado por un bien absoluto como lo sería Dios o la felicidad⁴⁶, y Zubiri defiende en otras ocasiones un punto de vista similar.

3. Razón suficiente y razón necesaria.— Por otra parte, la forma de entender los conceptos de *razón suficiente* y *razón necesaria* en *El sentimiento y la volición* representa un planteamiento paralelo al anterior, y resulta, por ello, igualmente criticable. Afirma Zubiri en este sentido que

«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»⁴⁷.

⁴³ Id., cap. X, p. 607.

⁴⁴ Id., cap. VII, p. 439.

⁴⁵ Id., p. 367. Además, si, como afirma Spinoza, no deseamos algo por considerarlo bueno sino que lo consideramos bueno porque lo deseamos, en tal caso y en cuanto la reprobación divina lleva consigo un estado de infelicidad que nadie desea, no tiene sentido afirmar que el réprobo ha deseado su reprobación, pues sería como afirmar que ha querido lo que no quería.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 6 y I-II, q. 10, a. 2.

⁴⁷ SV, p. 108.

En esta afirmación Zubiri se pronuncia de forma categórica en favor de un concepto de libertad que se opondría al determinismo psicológico, considerando la decisión libre como independiente de cualquier condición que pudiera influir sobre el hombre. Tiene especial interés centrarnos en la parte final de la cita anterior, en la que se afirma que la libertad se relaciona con el hecho de que « *por mi acto de voluntad, yo dé a algo –y ahí está la libertad– el rango de causa* ». La justificación de este punto de vista parece clara si se tiene en cuenta que Zubiri pretende eliminar cualquier planteamiento que desembocase en el determinismo psicológico; y resulta evidente que, si se considera que la voluntad está movida por causas, en tal caso se estaría dando una interpretación determinista del acto voluntario. Por ello, en cierta medida parece natural que Zubiri defienda el punto de vista según el cual no son las causas las que determinan el modo de ser de la voluntad sino que es la voluntad la que determina que algo se convierta en causa de la acción. Pero, a pesar de todo, sólo nos encontramos ante una afirmación que no viene acompañada de explicación de ninguna clase, por lo que, sólo tratando de analizar su significado, quizá podamos dilucidar hasta qué punto lo tiene.

Para profundizar en esta cuestión basta con analizar cualquier acto voluntario, como el hecho de estar escribiendo ahora. En relación con él puedo hacerme la pregunta de si tiene sentido afirmar que es mi voluntad la que ha concedido al hecho de escribir el *rango de causa* para que me haya decidido a hacerlo o, por el contrario, ha sido mi propio deseo de escribir el que me ha llevado a tomar la decisión correspondiente. Para Zubiri la primera alternativa sería la correcta, mientras que desde el determinismo psicológico lo sería la segunda. Quizás el único sentido en el que la afirmación de Zubiri puede resultar inteligible es en el de considerar que en los actos humanos voluntarios la conexión entre el deseo y la acción no es automática, sino que entre ambos momentos media un proceso de reflexión y decisión. En este sentido parece correcto considerar que, como también defiende Sartre, la conciencia de los motivos que nos incitan a actuar sería el nexo intermediario entre los motivos de cada momento y las decisiones concretas que adoptásemos. Ahora bien, ¿podría considerarse que el hecho de ser consciente de los motivos nos libera de su influencia hasta el punto de poder afirmar que es uno mismo quien concede al motivo el rango de causa? Supongamos que sí. En tal caso, podríamos continuar nuestra investigación con la siguiente pregunta: ¿Por qué decido que tal motivo se convierta en causa de mi decisión? Si respondo que tal motivo me resulta más atractivo que cualquier otro, en tal caso nos encontraremos ante una respuesta determinista, mientras que si respondo que mi voluntad ha tomado esa decisión porque así lo ha querido, es decir, al margen de la importancia de los diversos motivos, entonces nos hallaremos ante una respuesta irracional. Y esa respuesta no parece que pueda servir para explicar ningún tipo de conducta libre sino, todo lo más, para explicar [?] la conducta a partir del azar.

Por ello, la anterior afirmación de Zubiri representa un planteamiento que no se corresponde con los hechos, pues no es un acto de voluntad el que, por

ejemplo, dispone que mi necesidad de beber sea elevada a la categoría de causa de mi elección de beber, sino que, por el contrario, es mi necesidad de beber la que determina que me decida a hacerlo, a no ser que otras necesidades más acuciantes me impulsen a postergar tal decisión para otro momento⁴⁸.

Desde un punto de vista como el aristotélico, el planteamiento de Zubiri aparecería como una afirmación gratuita, pues, como podemos constatar, siempre que actuamos voluntariamente no hacemos sino tratar de dar satisfacción a un deseo de los que previamente hemos tomado conciencia, sin ser nosotros quienes hayamos decidido nada acerca de su aparición. Zubiri quizá podría replicar que es cierto que los deseos y las necesidades se nos presentan sin nuestro consentimiento, pero añadiría que la libertad consistiría precisamente en poder enfrentarnos con tales deseos y hacer o no hacer caso de ellos. Pero de nuevo surgiría la pregunta sobre si habría un motivo para que uno decidiera asumir o rechazar un deseo como causa de su acción. En el caso de una respuesta afirmativa, nos encontraríamos en el terreno del determinismo causal de los motivos, mientras que en el de una respuesta negativa, regresaríamos al terreno de lo irracional, al considerar que habíamos decidido libremente seguir un deseo, pero sin más causa que la libertad [?] –decisión que, como ya señaló Hume⁴⁹, se convertiría en tal caso en la causa determinante de esa acción–. Sólo en el caso de que esta explicación tuviera sentido –lo cual no sucede– nuestra voluntad dependería de sí misma y de nada más; se trataría de una voluntad liberada de los motivos, pero, al mismo tiempo, vacía y absurda, un mero *flatus vocis* carente de sentido.

3.1. Hobbes y Zubiri.– En este punto el planteamiento de Zubiri representa el polo opuesto al de Hobbes, pues, mientras el primero considera estos conceptos no se identifican, el segundo defiende el punto de vista contrario. Zubiri considera que afirmar que hay *razón suficiente* para realizar determi-

⁴⁸ En este sentido Aristóteles acepta, en efecto, la existencia de actos voluntarios, considerando al hombre como protagonista de ellos. Sin embargo, a la vez entiende que las propias decisiones voluntarias son consecuencia de deliberaciones anteriores acerca de las ventajas e inconvenientes de realizar determinado acto en cuanto represente el medio más adecuado para alcanzar el fin perseguido. Complementariamente, puntualiza que no se delibera acerca de los fines sino sólo acerca de los medios que conviene emplear para alcanzar tales fines, los cuales vienen impuestos por la propia naturaleza y se relacionan siempre con algún bien, aunque sólo se trate de un bien subjetivo. Decía Aristóteles en este sentido que «cuantas cosas se hacen por propia voluntad todas son o bienes o bienes aparentes, o cosas agradables o que lo parecen» (*Retórica*, 1369b 19-21).

⁴⁹ «Existe una falsa sensación o experiencia aún de la libertad de indiferencia, y esa sensación se considera como prueba de la existencia de ésta [...]. La mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, y creemos experimentar también que la voluntad misma no está sometida a nada [...] por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad». D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 608.

nado acto equivale a reconocer que se dan las condiciones físicas adecuadas para realizarlo, pero que tales condiciones no tienen por qué conducir necesariamente a su realización. Desde este punto de vista la voluntad aparece como espectadora de tales condiciones, y, con independencia de ellas, sería la causa determinante de que la *razón suficiente* pasara a convertirse o no en *razón necesaria* de la decisión adoptada. Por ello, Zubiri considera que pueden darse a un mismo tiempo una multiplicidad de razones suficientes que podrían servir como explicación de una decisión sin que ninguna de ellas pudiera considerarse por sí misma como razón necesaria. La libertad consistiría en situar en la propia voluntad la capacidad de actuar con independencia respecto a dichas razones suficientes, eligiendo libremente una de ellas con exclusión de las demás. La *razón necesaria* sólo quedaría constituida a partir de la suma de la *libre decisión* más aquella *razón suficiente* que hubiera sido elegida mediante la decisión.

En este sentido, afirma Zubiri que «*todo acto de volición tiene razón suficiente que explica totalmente cuanto hay en la volición*»⁵⁰, pero añade a continuación que «*lo que pasa es que no es razón necesaria, y por consiguiente podría haber otras razones suficientes*»⁵¹.

Consecuente con estas afirmaciones, Zubiri excluye del conjunto de elementos que conformarían esa *razón suficiente* la condición psíquica relacionada con la propia *decisión*, y señala que el concepto de *razón suficiente* se relaciona exclusivamente con el hecho de que se cumplan las condiciones materiales necesarias para que determinado acto se pueda realizar, pero considerando, sin embargo, que la decisión de realizarlo sería independiente de tales condiciones, y sería ella la que determinaría que la *razón suficiente* se convirtiera libremente en *razón necesaria* y en motivo de la elección correspondiente.

Sin embargo, el planteamiento de Zubiri presenta un grave problema, pues, si se tiene en cuenta que la decisión de realizar determinado acto excluye la posibilidad de decidir la realización de cualquier otro en ese mismo momento, en tal caso su interpretación del concepto de *razón suficiente* es incorrecta, y el motivo de su incorrección se encuentra en haber excluido el factor psíquico de la decisión al definir el concepto de *razón suficiente*.

En efecto, el supuesto de que, como sostiene Zubiri, pudiera existir una pluralidad de razones suficientes implica una contradicción, pues, desde el momento en que la decisión se inclina por la realización de una de las acciones relacionadas con alguna de las «razones» consideradas como «suficientes», automáticamente las demás «razones suficientes» aparecen como *insuficientes* en cuanto no hayan contado con la condición esencial de la decisión, sin la

⁵⁰ SV, p. 108.

⁵¹ Ib.

cual el resto de razones, aunque fueran necesarias, nunca habrían podido ser suficientes por sí mismas para conducir al acto correspondiente.

Este punto de vista es incompatible con el de Hobbes, cuyo doctrina parece más acertada. Así, en el sentido de Hobbes, si dispongo del suficiente dinero para comprarme cierto libro, si además me encuentro a las puertas de una librería en la que dicho libro está a la venta y dicha librería se encuentra abierta al público, podré decir que se cumplen ciertas *condiciones necesarias* para efectuar la compra; sin embargo, sólo podré hablar de que se cumple la *condición o razón suficiente* para efectuarla cuando, además de cumplirse las anteriores *condiciones*, se cumpla además la condición de que *esté decidido* a realizarla. Es evidente que, si esta última condición no se cumple, las anteriores condiciones podrán considerarse como *necesarias* pero nunca como *suficientes*, y que sólo podrá considerarse como *razón suficiente* aquel conjunto de razones que, consideradas por separado serían *necesarias* pero no *suficientes*, pero cuya suma determinaría la realización de la acción correspondiente⁵².

Por su parte, Zubiri pretende fundamentar el valor de la libertad en un sentido no determinista a partir de una distinción entre los conceptos anteriores, pero en un sentido contrario al de Hobbes, ya que desde su punto de vista la razón suficiente no incluiría la suma de todas las razones que desembocan en la acción, mientras que la condición o razón necesaria sí desembocaría en ella.

Hobbes había criticado un punto de vista similar al de Zubiri, viéndolo como absurdo y contradictorio, y, por ello, consideró contradictoria y absurda la interpretación de la libertad como una capacidad del agente para actuar o dejar de actuar al margen de que estuvieran o no presentes todas las condiciones necesarias para hacerlo. En este caso concreto Hobbes fundamenta su punto de vista defendiendo la equivalencia entre los conceptos de *causa suficiente* y *causa necesaria*⁵³, y considerando que el agente libre, en cuanto se encuentre en posesión de la *causa suficiente* para elegir un acto, por ello mismo se encontrará igualmente en posesión de la *causa necesaria* para su elección, por lo que ésta no podrá dejar de producirse.

⁵² Es cierto, por otra parte, que solemos diferenciar entre los conceptos de «*condición o razón necesaria*» y «*condición o razón suficiente*», conceptos que podríamos asimilar en este contexto con los de «*causa necesaria*» y «*causa suficiente*». Esta distinción sirve en el caso de la «*condición o razón necesaria*», para hacer referencia al hecho de que, en lo que se refiere a la producción de un determinado efecto, se dispone de una o de varias condiciones, todas ellas necesarias, pero pudiendo faltar alguna de ellas para dicha producción. Por ello, desde la perspectiva de Hobbes se podría diferenciar entre *condición necesaria pero no suficiente* y *condición necesaria y a la vez suficiente*, aunque en general tiende a identificarlas.

⁵³ El hecho de que Hobbes utilice las expresiones «*causa necesaria*» y «*causa suficiente*», mientras que Zubiri utilice las expresiones «*razón necesaria*» y «*razón suficiente*» es irrelevante en estos momentos, por cuanto ambos autores se están refiriendo al mismo problema que aquí se trata y emplean sus respectivas expresiones en un sentido similar, aunque lleguen a resultados radicalmente opuestos.

En este sentido, afirma Hobbes que

«causa suficiente es aquella a la que no le falta nada que sea necesario para la producción del efecto. Y eso mismo es también la causa necesaria. Pues si fuera posible que una causa suficiente no generase el efecto, ello se debería a que le faltaría algo necesario para su producción, y así la causa no sería suficiente; pues si es imposible que una causa suficiente no produzca el efecto, entonces una causa suficiente es una causa necesaria»⁵⁴.

Una vez establecida la equivalencia entre *causa suficiente* y *causa necesaria*, Hobbes realiza la crítica correspondiente al concepto tradicional de «libre albedrío», indicando que

«la definición ordinaria de libre agente, es decir, que 'un libre agente es aquel que, cuando está presente todo cuanto es necesario para producir el efecto, puede sin embargo dejar de producirlo', implica una contradicción y es absurda, pues es como si se dijese que la causa puede ser suficiente, es decir, necesaria, y sin embargo no seguirse el efecto»⁵⁵.

Esquemmatizando las argumentaciones de Hobbes, podrían resumirse indicando, en primer lugar, que la afirmación de la *causa suficiente* equivale a la afirmación de que se dan todas las causas necesarias para la producción de un determinado efecto; en segundo lugar, que el concepto de causa suficiente es equivalente al de causa necesaria; en tercer lugar, que el concepto de causa necesaria hace referencia a aquella causa a partir de la cual se sigue un efecto; en cuarto lugar, que una causa suficiente –en cuanto causa a la vez necesaria– debe desembocar necesariamente en el efecto correspondiente para evitar la contradicción que supondría afirmar como necesario lo que a la hora de la verdad apareciese como insuficiente para alcanzar el efecto deseado; y, en último lugar, que la afirmación de la libertad como la posibilidad de que, dada una causa suficiente, no derivase de ella el efecto correspondiente sería una contradicción por cuanto supondría afirmar que dicha causa sería a un mismo tiempo suficiente y no suficiente.

En líneas generales, las observaciones de Hobbes parecen acertadas por lo que se refiere a su equiparación de la causa suficiente con la causa necesaria, aunque también es verdad que, al hacer referencia a la conducta humana, mediante la idea de «*causa o condición suficiente*» se suele hacer referencia al cumplimiento de la serie de requisitos materiales necesarios para la producción de un efecto, y que, a la vez, se tiende a suponer, por una especie de convencionalismo lingüístico, que, cuando se da la llamada «*causa suficiente*», todavía podría faltar un último requisito de una índole distinta a la de los de

⁵⁴ T. HOBBS, *Mi opinión sobre la libertad y la necesidad*, en *Libertad y necesidad y otros escritos*, Barcelona, Península, 1991, p. 166. Un planteamiento semejante aparece en el *Breve Tratado*, p. 40, incluido en la misma obra.

⁵⁵ T. HOBBS, *Mi opinión sobre la libertad...*, p. 167.

carácter más claramente materiales; dicho requisito tendría un carácter psíquico y sería el de la propia decisión de producir el efecto correspondiente.

Por lo que se refiere a la cuestión relacionada con el «*libre albedrío*», parece que las críticas de Hobbes son igualmente acertadas en cuanto resulta claro que, si está presente «*todo cuanto es necesario para producir el efecto*», en tal caso estará presente, entre otras condiciones, la voluntad de producirlo, y, por ello, no tendría sentido que dejara de producirse el efecto por un acto voluntario libre [?], ya que, en tal caso, la voluntad de producir el efecto estaría presente y a la vez no lo estaría, lo cual, evidentemente, es una contradicción.

Es cierto, por otra parte, que, a diferencia de Hobbes, cuando Zubiri considera que están «*puestas todas las condiciones*» no incluye entre ellas la de la elección del acto, sino que se refiere sólo a las de carácter no mental. Sin embargo, aun aceptando este punto de vista, podríamos preguntarnos si la elección libre estaría relacionada con un motivo o no. En el caso de una respuesta afirmativa, dicha explicación sería determinista, mientras que en el de una respuesta negativa, esa falta de explicación habría de interpretarse como irracional y no serviría como fundamento del supuesto libre albedrío.

A pesar de todo y dejando de lado la diferencia de puntos de vista entre Hobbes y Zubiri, podría considerarse que el punto de vista de Zubiri tendría sentido si con él sólo pretendiera hacer referencia al hecho de que toda acción voluntaria debe ser consecuencia de una decisión personal y que, en este sentido, el hombre sigue siendo protagonista de esos actos que llamamos libres. Sin embargo, la tesis de Zubiri pretende ir más allá de ese protagonismo en cuanto considera que, efectivamente, el hombre es quien toma las decisiones de sus actos libres y considera además que no existe ninguna otra causa anterior que determine la decisión sino la propia voluntad libre.

Por otra parte, las críticas de Hobbes y de Leibniz al pretendido carácter voluntario de la misma voluntad, críticas compartidas, entre otros, por Schopenhauer y por Ryle⁵⁶, son igualmente útiles para esclarecer más a fondo esta cuestión, comparando estos puntos de vista con el de Zubiri.

En este sentido escribe Hobbes:

«Voluntario es un término que sólo debe aplicarse a las acciones. Una acción voluntaria es aquella que sólo se origina debido a la voluntad de un agente; por tanto la misma voluntad no es voluntaria, ya que no es una acción; [...] si puedo decir 'quiero querer' también puedo decir 'quiero querer querer', y así in infinitum».

Y en este mismo sentido, siguiendo a Hobbes, Leibniz escribe:

⁵⁶ También Einstein comparte esta crítica, considerando que «*la frase de Schopenhauer 'Un hombre puede hacer lo que quiera, pero no querer lo que quiera' ha sido para mí, desde mi juventud, una auténtica inspiración*». A. EINSTEIN, *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid, Sarpe, 1983, p. 196.

«Si se me preguntara 'por qué quiero' y respondiera 'porque quiero querer', sería igualmente legítimo cuestionar la razón de esta segunda voluntad y, si yo recurriera siempre a una nueva voluntad de querer, la cosa no tendría término [...]; puesto que no queremos porque queramos querer, sino porque nuestra condición natural es querer aquello que consideramos lo mejor. Y esta consideración no proviene de nuestra voluntad sino de la naturaleza de las cosas o del asiento de nuestro espíritu»⁵⁷.

Con mayor brevedad, pero con mayor claridad, insiste en esta idea al afirmar que:

«Es cierto que se da espontaneidad en nosotros y que somos los dueños de nuestras acciones, es decir, que escogemos lo que queremos; pero queremos aquello que consideramos bueno, lo que depende de nuestro gusto y de los objetos, y no de nuestra elección»⁵⁸.

De estas dos citas el valor de la primera consiste en señalar lo absurdo que resultaría considerar como libre el propio querer de la voluntad hasta el punto de llegar a considerarlo como consecuencia de un querer anterior, lo cual conduciría a un regreso infinito, y en haber insistido en el planteamiento, propio del *intelectualismo socrático*, según el cual «nuestra condición natural es querer aquello que consideramos lo mejor». La segunda cita tiene el interés de reconocer que, a pesar de todo, «somos dueños de nuestras acciones», lo cual es perfectamente asumible si, como el propio Leibniz indica, no olvidamos que «queremos aquello que consideramos bueno, lo que depende de nuestro gusto y de los objetos, y no de nuestra elección». Es decir, decidimos nosotros, pero lo hacemos guiados por «aquello que consideramos bueno».

4. «Lo conveniente» y «lo mejor».— Por lo que se refiere a estos conceptos, Zubiri comienza afirmando que «el hombre decide siempre entre cosas convenientes, no entre cosas indiferentes»⁵⁹, afirmación que parece correcta. Pero a continuación añade: «con lo que no se puede identificar lo conveniente [...] es con lo mejor»⁶⁰. Sin embargo, esta distinción sólo sería correcta si hablásemos de la conveniencia de una serie de actividades aisladamente consideradas, pues desde esta perspectiva es evidente que el concepto de lo conveniente tiene una amplitud mucho mayor que la del concepto de lo mejor. Sin embargo, si nos referimos a dichos conceptos aplicándolos a cualquier situación, en la que la realización de un acto excluya la de los demás, en contra de la opinión de Zubiri parece evidente que lo conveniente se identifica con lo mejor. Así, consideradas aisladamente la acción de «tomar un baño plácidamente» y la

⁵⁷ G. W. LEIBNIZ, *Del libre albedrío*, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 111-112.

⁵⁸ G. W. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. 30.

⁵⁹ SV, p. 131.

⁶⁰ Ib.

acción de «*salvar a un naufrago*», pueden verse ambas como *convenientes*, pero, si fueran excluyentes entre sí, parecería extraña la afirmación de la *conveniencia* de tomar el baño si, al mismo tiempo y pudiendo salvarla, viéramos a una persona ahogándose a nuestro lado. Así pues, como las diversas alternativas de conducta no se presentan aisladas, sino de modo excluyente cada una con respecto a las demás, parece evidente la conclusión de que sólo lo mejor es lo conveniente.

Zubiri, sin embargo, interpreta estos conceptos de manera muy distinta y trata de salvar el sentido no determinista de libertad desde una perspectiva que comienza rechazando la doctrina socrática para afirmar después el carácter autosuficiente de la voluntad a la hora de decidir o no que un «*motivo*» se convierta en «*móvil*»:

«Uno supone que uno siempre se ha decidido por aquello que hic et nunc le parece lo mejor. Esto es falso. La verdad es que mi acto de volición es aquel que declara qué es hic et nunc lo mejor. Ningún objeto, es decir, ningún motivo tiene fuerza de móvil más que en virtud de una consideración intelectual que me lo presenta como posible, y de un acto de voluntad que lo acepta. Sin aceptación, ningún motivo es móvil; no mueve. Ahora bien, mi voluntad no es consecutiva al objeto que yo he querido, sino que al revés, el carácter determinante del objeto es consecutivo a mi elección y a mi preferencia. La volición no consiste en estar sometido a la razón del objeto, sino justamente al revés, en constituir el objeto como móvil en razón de un acto de volición»⁶¹.

Este texto sugiere algunos comentarios críticos. En primer lugar, el «*voluntarismo*» de Zubiri parece ininteligible cuando afirma que «*el carácter determinante del objeto es consecutivo a mi elección y a mi preferencia*». En el fondo, una afirmación como ésta resulta equivalente a la del que afirmase que decide comer carne en lugar de piedras no porque, dada la naturaleza de su aparato digestivo, sea más digerible y apetecible la carne que las piedras, sino porque *libremente* ha decidido que le apetezca más la carne que las piedras. Parece, por el contrario, más acorde con los hechos reconocer que la propia elección de un objeto deriva de la creencia en que tal objeto encarna un bien mayor que el que pueda haber en cualquier otro⁶².

Decía Spinoza que «*cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño*»⁶³, pero, desde luego, no entendía que el hecho de que uno fuera «*mayor*» y «*más pequeño*» el otro fuese el resultado de un acto de la voluntad, sino que, de acuerdo con la tradición

⁶¹ Id., p. 135.

⁶² Igualmente, la afirmación de santo Tomás, según la cual –y siguiendo a Aristóteles en lo esencial– considera que «*la voluntad no puede dirigirse hacia ningún objeto a no ser por la consideración del bien*» (*Suma Teológica*, I, q. 28, a. 2) parece más acertada que la de Zubiri al reconocer esa dependencia y subordinación de la voluntad con respecto al bien.

⁶³ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, cap. XVI.

socrática, consideraba que era ese orden de valor el que determinaba la elección de la voluntad.

En definitiva, afirmar que la libertad consista en poder hacer caso o no de nuestros deseos o «tendencias» no parece tener ningún sentido, pues, a fin de resolver esta alternativa, haría falta un motivo que guiase a la voluntad a la hora de preferir entre los distintos motivos [?]. Y la afirmación según la cual «la volición[...] consiste [...] en constituir el objeto como móvil» supone que el querer podría actuar sobre cualquier objetivo, pero esta afirmación no se corresponde con los hechos, pues, como decía Séneca, «el querer no se aprende»⁶⁴.

Para Zubiri la libertad representa la cualidad por la cual el hombre se libera de la servidumbre respecto a lo que no es él y le permite ir moldeando su propio ser de acuerdo con esa voluntad libre⁶⁵. Sin embargo, esta afirmación sólo parece tener sentido si la entendemos en el sentido de que el hombre, gracias a su racionalidad, va haciéndose capaz de gozar de una autonomía respecto a las circunstancias no racionales que pudieran condicionarle, impidiéndole llegar a ser lo que verdaderamente desea. Ahora bien, el mismo hecho de haber llegado al conocimiento de la importancia del desarrollo racional a fin de alcanzar esa autonomía es, a su vez, algo que, por una parte, viene determinado por diversos factores no racionales. Pero, además, la posesión de la racionalidad no nos libera de nuestra dependencia respecto al bien, sino que sólo nos orienta para saber dónde encontrarlo y cómo conseguirlo. La actuación racional no implica la posibilidad de la construcción arbitraria de una personalidad de extraña originalidad, sino que sólo ilumina el camino para saber cómo forjar nuestro carácter a fin de alcanzar la mayor plenitud personal. Pero ni la razón ni la voluntad tienen la facultad de poder decidir qué acciones son las más convenientes: quizá la razón pueda llegar a descubrirlas, pero, en cuanto esto ocurra, la voluntad tratará de realizarlas.

5. Libertad, indeterminación y decisión.— Zubiri critica la opinión según la cual la libertad sería «aquella facultad según la cual, puestas todas las circunstancias y prerequisites para obrar, el hombre puede obrar o no, obrar de esta forma o de otra»⁶⁶. Esta definición, sin embargo, es contradictoria, pues la afirmación de que están puestos 'todas las circunstancias y prerequisites' implica que estará puesto el requisito de la decisión, ya que sin él faltaría el requisito más importante. Pero, suponiendo que Zubiri se refiera a todos los requisitos a excepción de la decisión, nuevamente nos encontramos con el problema de

⁶⁴ SENECA, *Cartas a Lucilio*, LXXXI: «Velle non discitur».

⁶⁵ SV, p. 112.

⁶⁶ SH, cap. X, p. 601. Este punto de vista vuelve a plantearse en *El sentimiento y la volición*, obra en la que, de acuerdo con Luis de Molina, considera Zubiri que la libertad se relaciona con «aquel acto o aquella potencia del hombre en virtud de la cual, puestas todas las condiciones requeridas para el acto, sin embargo el hombre puede obrar o no obrar, obrar en una forma o en otra» (SV, p. 104), de manera que en esta última obra parece mostrarse más de acuerdo con la definición que ahora trata de matizar.

saber qué podría influir en que la decisión se dirigiera en un sentido o en otro ¿Una libertad sin motivos? Sería azar. ¿Una libertad determinada por los motivos? Sería determinismo. ¿Una libertad que crease sus propios motivos? Sería una afirmación quizá poética, pero nada comprensible, tal como podemos comprobar analizando el proceso por el cual efectuamos nuestros actos libres. Si, además, el propio Zubiri, siguiendo a Aristóteles y a santo Tomás, acepta que el bien en un sentido absoluto es determinante de la voluntad, en tal caso la decisión de cada momento estará determinada por la percepción que en ese momento tengamos de dónde se encuentra el mayor bien, de manera que, si las circunstancias no varían, al tener la misma percepción, seguiremos estando determinados por la misma tendencia y no seremos libres ante ella más que en el sentido de actuar voluntariamente; pero el modo de ser de la propia voluntad será la consecuencia de la conformación actual de nuestro ser, el cual será, a su vez, consecuencia de nuestro ser inicial y de las decisiones que anteriormente hayamos tomado para configurar nuestro ser actual, provocadas a su vez por la atracción que el bien, real o aparente, haya ejercido sobre dicho ser inicial en constante evolución.

Zubiri señala, además, que la mera indeterminación sólo es la condición de la libertad y añade que ésta consiste más bien en una determinación, pero una determinación cuyo autor es uno mismo:

«La indeterminación es la situación de libertad, pero no es la libertad. La libertad no está en la indeterminación sino en la manera en que yo me determino. Es determinación, aunque determinación libre»⁶⁷.

6. Fines y medios.— Respecto a la cuestión relacionada con los fines y los medios, Zubiri mantiene un punto de vista que parece semejante al aristotélico, pero presenta aspectos que o bien son ambiguos o son esencialmente distintos. En este sentido, considera que el hombre elige los medios, pero también el fin, y es en este punto en el que parece oponerse a la doctrina aristotélica. Sin embargo, esta oposición parece que sólo tiene un carácter terminológico por cuanto lo que Zubiri considera fin en un sentido no absoluto se podría entender como un medio más para alcanzar ese «*fin de los fines*»⁶⁸.

Aristóteles también distinguía entre acciones que eran medios para alcanzar fines que a su vez también eran medios, y acciones que ya no eran medios para otras sino fines en sí mismas; tales eran aquellas en las que se encontraba el bien o la felicidad en un sentido pleno.

⁶⁷ SH, cap. X, pp. 601-602.

⁶⁸ Id., cap. VII, p. 367. Por su parte, Aristóteles considera que el hombre no es libre respecto al fin sino sólo respecto a los medios, aunque sólo en el sentido de que mediante la deliberación trata de encontrar aquellos que puedan conducirlo al fin deseado, el cual, a su vez, viene dado por la propia naturaleza. Dicho fin último, como en el caso de santo Tomás y de Zubiri, no es otro que el bien y la plenitud del propio ser.

La afirmación de Zubiri según la cual el hombre «*puede elegir entre diversos fines porque naturalmente está inclinado al fin de los fines, el bien*» sólo parece tener sentido desde una perspectiva como la aristotélica, según la cual efectivamente el hombre delibera y elige de forma activa ante diversas posibilidades que lo son sólo en el sentido ya indicado de que no conoce con seguridad ni está en disposición clara de conseguir ese '*fin de los fines*'. Su punto de vista, pues, parece coincidir con la línea del pensamiento aristotélico por lo que se refiere a esa vinculación de la voluntad con el bien absoluto, aunque Zubiri no acaba de expresarse con claridad a la hora de expresar esa vinculación que debería existir entre los fines secundarios y el «*fin de los fines*», dejando cierta ambigüedad respecto a la cuestión de si tales fines guardan conexión con el fin último o si son fines alternativos, independientes de aquél⁶⁹. Esta ambigüedad tiene su importancia en cuanto, si se resuelve en sentido aristotélico, el punto de vista de Zubiri sería tan determinista como el de Aristóteles, mientras que si la elección de fines concretos fuera obra de la voluntad y estuviera al margen del fin último, la dificultad estaría en encontrar una explicación de la elección de tales fines. En principio parece que la ambigüedad se mantiene cuando, por una parte, Zubiri habla de una «*articulación*» entre el bien general y el bien determinado, pero, por otra, considera que es en dicha articulación «*donde la voluntad se encuentra en esa situación de libertad*»⁷⁰. La primera interpretación es *determinista* en cuanto el bien absoluto sería el fundamento de los bienes concretos, mientras que estos últimos serían el fundamento de los medios que a ellos condujeran. Y resulta sorprendente que Zubiri parezca estar de acuerdo con este punto de vista, pues, si el motivo por el cual «*la voluntad puede ser llevada a distintos lados*» es porque «*la razón puede tener distintas concepciones del bien*», entonces se está defendiendo que la razón es determinante con respecto a la voluntad y con respecto a la supuesta libertad, de manera que, si en cada caso la elección no es la mejor, el motivo de ello se encontrará en la imperfección de la razón en cuanto no haya podido mostrar cuál era el mayor bien asequible. La segunda interpretación dejaría sin explicar cuál podría ser el criterio para la elección de los bienes en cuanto éstos se alejasen del bien general. Afirmar que tal criterio fuera la propia libertad no aclararía nada, puesto que esa libertad sería un término vacío, ya que, como había defendido Sócrates, nadie elige un bien inferior cuando conoce otro superior y éste está a su alcance.

En diversas ocasiones Zubiri manifiesta que la opción libre tiene un objetivo más concreto que el de la simple búsqueda del bien en general y que, en lugar de venir prefijado por lo que anteriormente el hombre ha sido, más bien se dirige a crear el propio ser, trascendiendo su realidad actual, de manera que la opción recae sobre «*el modo de ser que hemos querido tener*»⁷¹.

⁶⁹ Ib.

⁷⁰ Ib.

⁷¹ SH, cap. X, p. 541.

Pero esta afirmación sólo es compatible con la que considera que el deseo del hombre se encamina hacia la consecución del bien plenario, unido al *bien* de la propia plenitud, el cual sólo por un error de la razón podrá dejar de coincidir con el auténtico bien. Sin embargo la ambigüedad persiste si tenemos en cuenta la doctrina de Zubiri según la cual la decisión libre conduce al hombre a ser «aquello que él ha querido ser»⁷² y si tenemos en cuenta que en Zubiri ese querer no siempre se relaciona con el auténtico bien.

7. Deseo y libertad.— Zubiri relaciona la libertad con el deseo, considerando que «sin deseo no habría libertad», y afirma que el acto libre es «una modulación de los deseos en su realización»⁷³. Pero con la introducción del término ‘modulación’ no parece que adelante nada en la solución de este problema. ‘Modular un deseo’ puede significar dirigirlo en un sentido o en otro, contenerlo, darle salida o reprimirlo momentáneamente, etc. Pero, en cualquier caso, volvemos al problema de siempre: ¿existe o no algún motivo que me lleve a realizar esas posibles ‘modulaciones’? Si existe, nuevamente nos encontramos en el terreno del determinismo; y, si no existe, nos encontramos en medio del azar.

En la exposición de sus puntos de vista indica Zubiri que la libertad

*«no se reduce a resolver un problema de conflictos entre los deseos, sino que resuelve ese conflicto en forma de contracción montando un bosquejo, un sistema de posibilidades que conduzca a algo que es lo que el hombre decide»*⁷⁴.

En este sentido, habla de conflicto de deseos y de resolución de ese conflicto mediante una contracción de los deseos a través de la decisión, relacionada, a su vez, con «un sistema de posibilidades que conduzca a algo que es lo que el hombre decide». Sin embargo, se mantiene en la más absoluta ambigüedad respecto al significado de esas palabras. Si pretendiéramos encontrarles un sentido inteligible, podrían quizá significar que, ante un conjunto de posibilidades de obrar, el hombre se plantea una estrategia de conducta a fin de sacar el mejor partido de las oportunidades que tiene en esa concreta situación: la ‘contracción’ sería el hecho de haber seleccionado entre las posibilidades superficialmente vistas para quedarnos con aquélla, que, una vez analizada, se nos hubiera presentado como la más adecuada en orden a conseguir lo que entenderíamos como mejor en una situación concreta. Por otra parte, la utilización de la palabra ‘algo’ en la frase analizada es bastante sintomática respecto a la prevención de Zubiri respecto a la idea de tener que reconocer que ese ‘algo’ es precisamente eso que se nos presenta como lo mejor.

⁷² Id., p. 607.

⁷³ Ib.

⁷⁴ Id., p. 604.

Insiste Zubiri en diferenciar entre la conducta de los seres inertes, las plantas, el resto de seres vivos y el hombre, en el sentido de considerar que, mientras en los primeros la conducta viene determinada por su modo de ser, de modo que está «precontenida» en él, en el hombre lo que se da es la simple «virtualidad», de manera que el acto libre depende de la decisión que adopte, la cual podrá dirigirse en un sentido o en otro, considerando además esta decisión como una «cuasi-creación»⁷⁵. Pero en este punto el pensamiento de Zubiri resulta criticable, en primer lugar, por haber considerado como posibilidad tanto lo que se decide como lo que no. Puede parecer evidente la existencia de acciones posibles que no se realizan, considerándose que tales acciones hubieran podido ser realizadas si uno lo hubiera decidido. Pero lo que no se tiene en cuenta en estos casos es la cuestión de si en realidad, siendo iguales las circunstancias, uno hubiera podido decidir una acción diferente, pues, en tal caso el estado mental que precedió a la decisión habría sido el mismo, y, en consecuencia, la variación en la decisión habría sido irracional al no existir consideraciones diferentes que hubiesen podido alterar el estado mental que condujo a la decisión primera. Y, en segundo lugar, porque hablar de «cuasi-creación» no implica un tipo de decisión que surja de la nada, sino un modo de obrar en el que el hombre es guiado por aquella forma de moldear su ser que considera más adecuada para el fin de su plenitud, la cual se convierte en determinante de su «creación».

Por otra parte, al hablar acerca de la libertad, afirma Zubiri que

*«sólo es decidible lo deseable. Y la decisión consiste en dar vigencia al deseo previo con vistas a una nueva forma de mismidad»*⁷⁶.

Ahora bien, lo que aquí se dice no parece contradecir en nada la tesis del determinismo psicológico, pues, en efecto, ¿qué otra cosa puede originar la decisión sino lo deseable? Por otra parte, afirmar que la decisión consiste en dar vigencia al deseo previo es entendible si ese «dar vigencia» lo vemos en el sentido de que no podemos hacer otra cosa que decidir en relación con dicho deseo, y de que ese deseo previo se entienda no sólo en un sentido temporal, sino en el sentido de su prioridad respecto a los demás. Además, afirmar que el fin de la decisión se produce «con vistas a una nueva forma de mismidad» tiene sentido igualmente en cuanto el hombre trata de conformar su futuro ser según la escala de valores que en su ser actual existe. Ahí radicaría la 'libertad'; pero en cuanto la conformación de la propia mismidad estaría determi-

⁷⁵ Ib. Por otra parte, la afirmación según la cual 'la decisión implica... realizar deseos en orden a la creación de nuevos deseos' no parece tener ningún sentido claro. Parece correcto reconocer la relación existente entre la decisión y los deseos, pero no parece tener sentido la afirmación de que realicemos los deseos «en orden a la creación de nuevos deseos». Si deseamos la felicidad como concreción del Bien, no parece que tenga sentido afirmar que deseamos la felicidad para poder desear después algo más. Como dijo Aristóteles, la felicidad es un fin último y no se la desea por otra cosa.

⁷⁶ Id., p. 605.

nada por nuestros deseos y, en definitiva, por el deseo de la mayor plenitud, en tal caso las decisiones estarían gobernadas por el bien absoluto. Sin embargo, entender esa forma de mismidad como algo libre en el sentido de que la decisión pudiera optar por cualquier forma de naturaleza sería una afirmación gratuita que no daría sentido a la libertad tal como Zubiri pretende presentarla.

8. Motivo y deber.— Zubiri reconoce la existencia de los motivos como fuerzas que juegan su papel en la elección realizada, pero a continuación, sin justificación alguna, introduce el deber como un nuevo elemento para explicar el acto libre⁷⁷. Sin embargo, en cuanto no explica cómo ha descubierto que existan deberes, la afirmación de su existencia resulta totalmente insuficiente. Además, si el deber coincidiera con los propios deseos, en tal caso sería superfluo, y suponiendo que entre deber y querer no hubiera coincidencia, ¿qué argumento podría servir para demostrar que se debe cumplir con el supuesto deber en lugar de obrar de acuerdo con el propio querer?⁷⁸. Es decir, la razón no establece ni descubre ningún deber. Sólo cuando atendemos al sentimiento encontramos acciones que nos atraen y acciones que rechazamos.

9. Santo Tomás y Zubiri.— El planteamiento de Zubiri acerca de la libertad es sustancialmente semejante al de *santo Tomás* y, en esta medida, las críticas que se puedan hacer al punto de vista del último son extensivas a los planteamientos de Zubiri.

Santo Tomás había intentado salvar la libertad basándose en el hecho de que la existencia de una multiplicidad de bienes dejaba en libertad al hombre para elegir libremente cualquiera de ellos⁷⁹. Y el propio Zubiri cita a santo Tomás mostrándose de acuerdo con él en una afirmación, que, en el fondo podría ser verdadera pero en un sentido opuesto al que ambos pretendieron darle. El texto citado por Zubiri dice lo siguiente: «*voluntas [libere] potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*»⁸⁰, y resulta ciertamente extraño que ni santo Tomás ni Zubiri reparasen en que el uso del infinitivo *pasivo* «*ferrí*», cuyo sujeto *paciente* es «*voluntas*», proclama lo que especialmente se quería evitar, a saber: que la voluntad no es la dueña que activamente elige sus propias voliciones, sino la esclava que pasivamente «*es llevada*» hacia la realización de ciertos bienes que la razón le presenta y respecto a los cuales la voluntad es atraída.

⁷⁷ Id., p. 599.

⁷⁸ A este respecto señalaba Hume que «*no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo*». D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Edit. Nacional, 1977, p. 416.

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 2.: «*Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni, sed quia bonum multiplex est, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum*».

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 17, a. 1.

Es cierto que, al haber diversos bienes, esto podría sugerirnos que el protagonismo de la voluntad libre consistiría en poder elegir entre ellos sin otro fundamento que el de la propia voluntad libre [?]. Ahora bien, de nuevo conviene tener en cuenta las críticas reiteradamente planteadas, a saber: que la elección o bien tendría que fundamentarse en la comprensión de cuál era el mayor bien asequible en el momento en que ésta se produce –explicación determinista propia del intelectualismo socrático–, o bien habría de producirse sin fundamento alguno –lo cual representaría la reducción del concepto de libertad al de azar–.

En medio de estas alternativas, los defensores del libre albedrío pretenden introducir una tercera posibilidad consistente en afirmar que el hombre no obra determinado por los motivos o tendencias ni tampoco azarosamente, sino que obra libremente. Y esto es lo que afirma Zubiri cuando considera que «*es la libertad la que en un cierto momento, y en un cierto punto, por exiguo que éste sea, da fuerza a la tendencia y convierte a la pretensión en decisión*».

Sintácticamente, no parece existir ningún tipo de incorrección en una afirmación como ésta, pero, más allá de ser una simple afirmación categórica, Zubiri no aporta ninguna explicación que la convierta en inteligible. Hubiera podido hablar de la decisión humana entendiéndola como el resultado del atractivo ejercido sobre el hombre por una realidad deseable por encima de cualquier otra; y, para que a continuación se produjera la acción mediante la que uno tratase de apropiarse dicha realidad, se requeriría del acto físico correspondiente, pero esto no equivaldría a considerar que la tendencia terminase de adquirir su fuerza y se convirtiera de *pre-tensión* en *decisión* gracias a una extraña fuerza añadida por la *libre volición*. ¿De dónde podría obtener su fuerza esa volición libre decidirse por una tendencia, convirtiéndola en motivo de la decisión? Parece evidente que sólo podría conseguirla a partir de la fuerza de los motivos, a no ser que postulásemos la existencia de un misterioso principio capaz de generar una energía especial que determinase el sentido de la decisión. En consecuencia, la tesis según la cual «*es la libertad la que [...] da fuerza a la tendencia*» representa una afirmación carente de sentido, y, por ello, habría que renunciar a entender el concepto de voluntad como una facultad autosuficiente que, desde fuera y al margen de cualquier motivo, activase las decisiones y las acciones. De nuevo, pues, nos encontramos frente al dilema tantas veces señalado: o determinismo psicológico o azar. En definitiva, parece evidente que la decisión de cada momento es consecuencia del valor que, acertada o erróneamente, creemos encontrar en ella, de manera que no es la voluntad la que confiere valor al acto elegido, sino que es la previsión de su valor la que nos determina a elegirlo, y a elegirlo –nadie lo niega– voluntariamente.

El concepto de libertad puede mantenerse si por su mediación se quiere hacer referencia a aquel estado psíquico por el que, a partir del análisis de las diversas tendencias y, mejor o peor orientados por nuestra razón y nuestros sentidos, tratamos de actuar de acuerdo con ellas, a partir de un orden priori-

tario que no sería elaborado como si todas las tendencias fueran igualmente atractivas o como si fuera nuestra elección la que misteriosamente les confiase su mayor o menor intensidad y valor, sino constituido de modo natural, como consecuencia de la vivencia de las propias carencias y como consecuencia del conocimiento de los medios adecuados para satisfacerlas. Por ello y por lo que se refiere a esta cuestión pienso que

«si por 'libertad' sólo entendiéramos la capacidad de hacer lo que se quiere, no habría nada que objetar a este punto de vista, pero el problema surge cuando imperceptiblemente se pasa a creer no sólo que uno puede hacer lo que quiere, sino que, además, uno es también dueño de su voluntad en el sentido de poder querer cualquier cosa, de que los propios deseos son libremente elegidos. Se olvida en estos casos que en verdad no podemos dejar libremente de querer aquello que queremos en un momento dado. Lo que queremos es aquello que en cada situación viene exigido por nuestra propia naturaleza, según las circunstancias en que se encuentre, y nuestra voluntad no tiene ningún poder sobre ello...»⁸¹.

⁸¹ A. GARCÍA NINET, *Determinismo y Ética*, Valencia, I. Nácher, 1981, pp. 46-47