El valor de lo real

Homenaje a Diego Gracia

El valor de lo real

Homenaje a Diego Gracia

Antonio Pintor-Ramos
María Lida Mollo
Carlos Sierra-Lechuga
Antonio González
(eds.)

| EDICIONES FUNDACIÓN |
| XAVIER ZUBIRI |

© Ediciones Fundación Xavier Zubiri
Madrid, 2021
www.zubiri.net

Edición: Antonio Pintor-Ramos, María Lida Mollo,
Carlos Sierra-Lechuga y Antonio González
Diseño editorial: Carlos Sierra-Lechuga
Diseño de portada: Ediciones Fundación Xavier Zubiri

ISBN: 9798730531765

Índice

Presentación de los editores 15

Nomenclatura de obras de Xavier Zubiri 17

Itinerario intelectual 19

Diego Gracia: Perfil biográfico 21

Antonio Pintor-Ramos

1. Advertencia previa 21

2. Primeros pasos 23

3. Formación universitaria 36

4. Los maestros decisivos 54

5. El programa de investigación de una vida 84

6. La ocupación con la bioética 91

7. La axiología en el horizonte 108

8. Ética de la deliberación 114

Bibliografía 120

Meditación de la Lectura:
Homenaje a Diego Gracia en su 80 cumpleaños 125

Jesús Ramírez Voss

Bibliografía 138

La generosidad de la sabiduría:
Homenaje a Diego Gracia 141

Héctor Pelegrina

La filosofía franciscana del amor:
Una huella de Pedro Laín en la obra de Diego Gracia 155

Agustín Domingo Moratalla

1. Convicción católica y responsabilidad cívica 155
2. Una voluntad bioéticamente movilizada 158
3. El encuentro del estudiante Laín con el profesor Torró 162
4. El mundo de los valores y el orden del amor 165
5. Filosofía del amor y comprensión dialógica 170

Bibliografía 175

Realidad 177

¿Causalidad formal? Homenaje a Diego Gracia 179

Antonio González

1. Introducción 179
2. El trasfondo neoplatónico 179
3. La discusión con Tomás 183
4. Más allá de la causalidad 188
5. La respectividad de la realidad 191
6. Dios y el mundo 194
7. Conclusión y perspectivas 199

Bibliografía 202

La crítica de los realismos
desde la noología realista zubiriana 205

Juan A. Nicolás

1. A vueltas con el realismo de Zubiri 205
2. ¿Por qué se replantea el problema?
Zubiri se distancia de los realismos 210

3. La crítica de los realismos convencionales 214
3.1. Realismo ingenuo 215
3.2. Realismo crítico 220
4. Conclusión 227
Bibliografía 230

De *res* y de *reus*,
o de la incompletitud de la mera noología 233
Carlos Sierra-Lechuga
1. Introducción 233
2. Noología mínima 234
3. La "tesis de Diego" 238
4. La otra ribera de una misma corriente 241
5. Reología 246
6. Directrices de la ribera reológica 253
6.1. Su objeto formal 253
6.2. Su objeto material 254
6.3. Robustez teórica 256
7. Conclusión 258
Bibliografía 259

Philosophy, Knowledge, and the Limits of Science 263
Thomas Fowler
1. Background 263
2. Common modern view of science 267
3. Circumstances under which
it is appropriate for philosophy to correct science 269
4. What is called "science" is really a philosophical
interpretation of a theory or result 271

5. The scientific theory makes claims about an area outside the legitimate domain of science 272

5.1. AI and neuroscience on the mind and capabilities of AI 272

5.2. Creation ex nihilo vs. creation from pre-existing entities 276

6. A scientific theory has direct implications that contradict other knowledge that is equally of more secure 276

7. Use of faulty reasoning or logic within a theory, or incorrect use of the scientific method 279

8. Use of science to promote ideological agendas 281

9. What philosophy cannot do 283

10. What science can tell philosophy 285

11. What science itself says about its limits 285

12. Conclusion 287

Bibliography 288

Zubiri ante la "nueva física" Homenaje a Diego Gracia 291

Francisco González de Posada

1. El panorama de la Física actual bajo la mirada de Roger Penrose 291

2. La "nueva física" del siglo XXI: los físicos experimentales tras Higgs 294

3. La "nueva física" del siglo XXI versus la Nueva Física del siglo XX 301

3.1. El estado de la cuestión de la "nueva física" del siglo XXI, 2020 301

3.2. El estado de la cuestión de la Nueva Física de 1934 que comenta Zubiri 302

3.3. Consideraciones complementarias 303

4. Unas ideas de Zubiri expuestas en "La idea de Naturaleza. La Nueva Física" 304

Bibliografía 308

Inteligencia sentiente 309

Zubiri sobre la ontogenia humana 311

Enzo Solari

Marco Ruiz

1. Biología y metafísica 311

2. Desarrollo del sentir intelectivo 315

3. Génesis de la personeidad 318

4. Constitución social y lenguaje 320

5. Síntesis y perspectivas 322

6. Emergentismo 323

7. Colaboración e intencionalidad compartida, nosotros y moralidad 328

Bibliografía 333

El horizonte de la Inteligencia Sentiente ante el reto de la Inteligencia Artificial 337

Jesús Conill

1. El horizonte de la inteligencia 338

2. Inteligencia artificial 341

3. Intentos de conciliar la IA y la IS 345

4. Asimilación y diferenciación entre IS e IA 351

Bibliografía 358

La novedad de la filosofía de Zubiri según Diego Gracia 361

José Alfonso Villa Sánchez

1. Introducción 361

2. La novedad radical 363

3. Acto y actualidad 371

4. Actualidad 374

5. Actualidad es la clave 379

Bibliografía 382

El comenzar de la filosofía en Hegel según Zubiri 385

Ángel González

1. Introducción: problema fundamental de La ciencia de la lógica e importancia de este curso de Zubiri 385

2. La relación entre lógica y metafísica en Hegel: las tres cuestiones para asistir a la génesis del punto de vista filosófico del comenzar 387

2.1. ¿Cómo llega Hegel al problema del comienzo? 387

2.2. ¿Cómo plantea Hegel el problema del comienzo? La lógica de la verdad como saber absoluto 392

2.3. ¿Tiene comienzo Hegel efectivamente? La dialéctica transcendental 403

3. Conclusión: el acceder y lo accedido se dan la mano 405

Bibliografía 407

Del "este" al "esto" Demostraciones y distancias en el "andar de cabeza" de Diego Gracia 409

María Lida Mollo

1. De inversiones preambulares 409

2. De inversiones y horizontes 414

2.1. Primera inversión 414

2.2. Segunda inversión 420

2.3. Tercera inversión 425

Bibliografía 430

¿La inteligencia entre el mundo y el hombre?
Metafísica y ciencia
Homenaje a un maestro: Diego Gracia 433

Víctor Manuel Tirado San Juan

Bibliografía 456

Xavier Zubiri:
Dio e la libertà "condizionata" dell'uomo 457

Paolo Ponzio

Bibliografia 477

La antropología de Zubiri 479

Armando Savignano

1. Introducción 479

2. El problema del origen del hombre 480

3. El hombre, animal de realidad 489

4. La dimensión histórica del hombre 492

5. La dimensión teologal del hombre 496

Bibliografía 500

Hechos, valores, deberes 503

Inteligencia emocional práctica 505

Carlos Pose

1. Introducción 505

2. Intelectualismo e inteleccionismo 508

3. Teoría del arco reflejo e inteligencia emocional 515

4. Inteligencia emocional práctica 520

5. Conclusión 527

Bibliografía 527

Notas sobre la axiología de Diego Gracia 529

Antonio Pintor-Ramos

1. Introducción 529

2. Una ojeada histórica 531

3. Lugar de la axiología en la obra de Diego Gracia 538

4. ¿Axiología en la obra de Zubiri? 543

5. El lugar de los valores 547

6. El constructivismo de valores 550

Bibliografía 552

La construcción de los valores
y su enseñanza en Diego Gracia 555

Esteban Vargas

1. Introducción 555

2. Las teorías del valor y su enseñanza 557

3. La filosofía de Zubiri desde Diego Gracia 561

4. El método deliberativo de Diego Gracia y su enseñanza 566

5. Conclusión 574

Bibliografía 575

Una bioética para NosOtros
A Diego Gracia, que nos permite hoy
leer nuevamente la *Antígona* de Sófocles 577

Ricardo Espinoza

1. Introducción:
Filosofía y Bioética para tiempos de Pandemia 577

2. Inteligencia sentiente como marco conceptual
para una bioética del NosOtros de Diego Gracia 580

3. NosOtros y bioética de Diego Gracia 591

4. Conclusión 598

Bibliografía 600

Animal deliberans
Configuración hermenéutico-zubiriana de
la ética antropológica de Diego Gracia 603

Tomás Domingo Moratalla

1. Introducción 603

2. Tras los pasos de Aristóteles 604

2.1. Deliberación: el método de la racionalidad práctica 604

2.2. Animal deliberativo 606

2.3. Como arqueros al blanco 607

3. Construir autonomía 610

3.1. Desentrañando la autonomía 610

3.2. La entraña figurativa de la autonomía: figurar-se 612

4. Dime cómo deliberas y te diré quién eres 623

5. A modo de conclusión-proyecto 624

Bibliografía 626

Hacia una Metafísica de la Actualidad 629

Manuel Mazón Cendán

Bibliografía 643

Gozo primigenio y goces de deseo:
la noergia de lo inconsciente 645

Fernando Danel

1. Introducción 645

2. Hitos hasta la noergia 647

3. Radicalización noérgica del psiquismo 650

4. Neuropsicología del gocentido 658

5. Allende el gocentido: goce objetivo, goce fundamental y demasiado goce 665

Bibliografía 670

Presentación de los editores

Las páginas que siguen son un modesto homenaje a Diego Gracia con motivo de su octogésimo cumpleaños. El homenaje ha sido organizado por un grupo de personas que lo consideramos como nuestro maestro, inspirador o amigo, y que nos agrupamos en torno al Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri. Se trata justamente del seminario que Diego Gracia dirige desde sus inicios, todavía en vida de Zubiri, y que ha sido desde entonces, para varias generaciones, un ámbito libre de formación, reflexión y elaboración filosóficas, con pocos paralelos en nuestro ámbito cultural. Presentamos, de este modo, el homenaje de la Fundación Xavier Zubiri a su Director Académico, y el homenaje de los participantes en el mencionado Seminario a su Director.

El homenaje es modesto y limitado por varios motivos. Por un lado, no todas las personas relacionadas con el Seminario de Investigación han podido participar a tiempo con textos para este homenaje, a pesar de sus deseos. Por otro lado, este homenaje no abarca toda la obra intelectual de Diego Gracia, sino que se limita a su trabajo en torno a la filosofía de Zubiri. Esto significa que importantes aspectos de la actividad intelectual de Diego Gracia, como por ejemplo sus contribuciones a la historia de la medicina, o a la bioética, no son cubiertos en este homenaje. De ahí también la ausencia en estas páginas de importantes colaboradores y discípulos de Diego Gracia en otros campos de su actividad.

Las contribuciones que aquí publicamos fueron solicitadas expresamente para la ocasión, y fueron sometidas a reglas formales unificadoras, la más importante de las cuales quizá sea la institución de la nomenclatura de las obras zubirianas publicadas hasta ahora, que a partir de aquí puede considerarse el modo canónico de referirse a ellas.

Ya que cada autor ha tratado un tema de su particular interés, hemos dispuesto los textos de modo que entre ellos hubiera una ilación, evitando cambios abruptos entre materias contiguas. Sin embargo, a pesar de esta continuidad editorial, cada uno de los autores es responsable en exclusiva del contenido de su trabajo. Ello no obsta para que, entre todos, a modo de obra colectiva, se logre de algún modo perfilar la huella del magisterio de Diego Gracia, y se refleje de alguna manera la enorme riqueza del verdadero diálogo filosófico que, gracias a él, pudimos disfrutar en el Seminario de Investigación a lo largo de muchos años.

Antonio Pintor-Ramos

María Lida Mollo

Carlos Sierra-Lechuga

Antonio González

Nomenclatura de obras de Xavier Zubiri

AM: Acerca del mundo.

CLF: Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito.

CR: Ciencia y realidad (1945-1946).

CUI: Cursos Universitarios I.

CUII: Cursos Universitarios II.

CUIII: Cursos Universitarios III.

CUIV: Cursos Universitarios IV.

EDR: Estructura dinámica de la realidad.

EM: Escritos menores (1953-1963).

EMET: Estructura de la metafísica.

ETM: Espacio, tiempo, materia.

FPI: Filosofía primera. Volumen I (1952-1953).

HD: El hombre y Dios.

HRI: El hombre: lo real y lo irreal.

HV: El hombre y la verdad.

IFG: Introducción a la filosofía de los griegos.

IL: Inteligencia y logos.

IRA: Inteligencia y razón.

IRE: Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad.

NHD: Naturaleza, Historia, Dios.

PE: Primeros escritos (1921-1926).

PFMO: Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.

PTH: El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo.

RFPT: Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología.

SE: Sobre la esencia.

SH: Sobre el hombre.

SPF: Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944).

SR: Sobre la realidad.

SREL: Sobre la religión.

SSV: Sobre el sentimiento y la volición.

TDSH: Tres dimensiones del ser humano: individual, social, e histórica.

Itinerario intelectual

Diego Gracia:
Perfil biográfico

Antonio Pintor-Ramos
Fundación Xavier Zubiri

1. Advertencia previa

Se trata de un "perfil" que, como sugiere la palabra, no tiene pretensiones de exhaustividad. Sí pretende, en cambio, ser útil y no un mero ornato de este tipo de publicaciones, entre otras cosas porque ninguno de los esbozos biográficos que conozco hacen justicia a la figura de Diego Gracia y sospecho que la clave está en un punto básico: los biógrafos se ven desbordados por la amplitud de intereses presentes en su obra y, procedentes de la alta especialización hoy imperante, son incapaces de otra cosa que yuxtaponer esos intereses en una especie de anacrónica polimatía de raíz renacentista, que hoy arrastra siempre la sospecha de diletantismo. Acercarme a la unidad de esos intereses clasificados como extraños en el cuadro del saber de nuestra época es uno de los objetivos de estas páginas.

Conocí a Diego Gracia, estudiante entonces de quinto curso de Medicina, en Salamanca el año 1968. Recuerdo vivamente la impresión que me produjo Diego: alto y corpulento para los parámetros habituales de nuestra generación, todavía con poblado pelo negro y exquisitamente rasurado, tenía cara aniñada, rasgo

que acentuaba esa mirada siempre asombrada típica de los grandes miopes. Diego es una persona de una generosidad intelectual sin límite, generosidad de veras y, por ello, nada ostentosa y sin aspavientos; quizá tampoco esto es un mero rasgo individual y puede ser uno de los factores que explican que una persona, sin especial inclinación por la escritura, tenga en su haber una bibliografía tan intimidante, no sólo en cantidad, sino también en variedad y rigor; aunque habría que depurar a fondo los criterios de catalogación, es posible que estemos hablando de unos 700 documentos, como es lógico muchos de ellos circunstanciales y resultado de compromisos, pero también libros, de los cuales 4 de ellos superan ampliamente el medio millar de páginas en octavo; no es el momento de afinar más, este capítulo no está cerrado y otros harán el balance final.

Pasada la etapa de Salamanca, nuestras vidas siguieron rumbos distintos, pero nos une una amistad fraternal y nos seguimos viendo con una irregularidad tópicamente latina hasta hoy. Sin embargo, me fío poco de la memoria (también de la mía, a pesar de que me ha prestado grandes beneficios a lo largo de la vida) y busco aquí el máximo rigor en los datos, de tal modo que todos y cada uno de los que aparecen los he confrontado, fundamentalmente con el propio interesado, y si no ha sido posible una confirmación suficiente, he preferido omitir la referencia. El autor me ha aportado una ingente cantidad de información respondiendo a mis demandas, pero también he leído

bastantes entrevistas que se le hicieron en distintas etapas de su vida en las que retornan una y otra vez algunos motivos, lo cual significa que el interesado los considera básicos en su vida; si no se dice otra cosa, las citas son siempre del autor. Busco no repetir en exceso lo que es sobradamente conocido y por ello remito a todos los efectos a la obra del investigador chileno Juan Pablo Faúndez Allier, *La bioética de Diego Gracia* (Faúndez Allier, 2013); por lo que toca a la parte bibliográfica, esta obra –que contiene un importantísimo "apéndice" del autor estudiado– puede considerarse casi exhaustiva hasta 2011; lo posterior no es parco ni despreciable, pero es fácilmente accesible. Aquí no sólo hay "hechos", también son inevitables juicios de valor y de unos y otros el responsable es siempre quien esto firma.

2. Primeros pasos

Diego Miguel Gracia Guillén nació en Madrid el 21 de mayo de 1941. Es el segundo hijo varón de don Francisco Gracia de Val († 1980) y de doña Rosa Guillén Guerra († 2004).

> Mi padre quedó huérfano siendo muy niño y tuvo que trabajar desde muy pequeño para mantener a su familia. Haciendo un gran esfuerzo, estudió bachillerato nocturno, hizo Magisterio, cursó la carrera de Derecho y a los treinta y dos años consiguió ser notario. Mi madre fue número uno de su promoción de Magisterio en el Plan profesional de Marcelino Domingo. Yo he vivido siempre rodeado de libros, de excelentes libros y me aficioné a leer desde muy niño.

Su madre dejó su profesión para ocuparse de la familia y el padre ocupó el puesto de notario en distintos lugares; después de un tiempo largo en Ronda (Cádiz), ocupaba un puesto de notario en la provincia de Toledo antes de su muerte. En el caso de Diego, este ambiente crea una connaturalidad con la dedicación intelectual desde sus primeros años que lo convierten en un caso palmario de lo que se llamaba vocación, una palabra venerable que, como él dijo en una ocasión, ahora "produce espanto", lo cual es muy sintomático de la época que nos está tocando vivir.

Comienza los estudios de bachillerato en 1951 y cursó los tres primeros años en Madrid y los siguientes, incluido el Preuniversitario, en el centro "El Salvador" de Valladolid, regentado por los Hermanos de la Doctrina Cristiana.

El propio autor ha insistido en la importancia de esta etapa en la que hay que ir haciéndose cargo de la propia vida para descubrir y encauzar lo que "tenemos que ser" (en expresión que toma de Ortega y Gasset) y, como la "adolescencia" con sus devaneos y la actual permisividad aún no se habían "inventado" por la enorme carestía reinante, la kantiana "minoría de edad" era autoculposa. El relativo desahogo económico de la familia, gracias al impresionante esfuerzo del padre, permitía que a cada hijo le pudiesen asignar una cantidad para sus gastos módica, pero periódica, lo cual al mismo tiempo era el mejor acicate para estimular su responsabilidad. Diego gastaba sus ahorros en libros, haciendo equilibrios entre la cuantía limitada disponible y la

escasez de libros entonces existente, algo que una persona de hoy tiene dificultades casi insuperables para imaginar porque el panorama editorial cambiará drásticamente a partir de la década de los 70 del siglo pasado. Estaba la mítica "Colección Austral" que, a precios módicos (18 pesetas el volumen normal y 24 pesetas el extra, durante muchos años), ofrecía un amplio y variado catálogo de más de un millar de títulos, aunque el papel en aquella época era escaso y de tan mala calidad que no aguanta el paso del tiempo incluso con escaso uso; allí buscó y encontró nuestro protagonista la satisfacción de muchas de sus necesidades con una marcada preferencia por los libros de ensayo y pensamiento, entre ellos algunos de Ortega y Gasset (precisamente el nº 1 de la colección era *La rebelión de las masas*), de Marañón o de Unamuno hasta que los dos más famosos de este último fueron incluidos en el *Index*; la colección sigue viva hoy, pero profundamente remozada y con otra función dentro del poderoso grupo editorial que la gestiona. Para dar idea de una librería de aquel tiempo, en novela contemporánea barata y poco selecta dominaba la catalana Plaza & Janés (colecciones "Cisne" y "Reno"), con autores entonces exitosos y hoy casi olvidados como F. Mauriac, G. Papini, P. S. Buck, G. Greene, M. Waltari o M. van der Meersch. Ya para completar el panorama estaban las colecciones de la editorial Aguilar, objeto de deseo por sus encuadernaciones en piel, el uso de papel biblia y un alto precio que las convertían en casi inasequibles; también aquí, tres míticas colecciones: "crisol"

(formato mínimo, 12 x 8 cmm.), "joya" (formato medio, 14 x 9) y "obras eternas" (siempre me ha parecido el precedente y equivalente en español de lo que en francés significa la "Bibliothèque de la Pléiade"), libros voluminosos, impresos a doble columna y lujosamente encuadernados que cuentan, entre sus últimas publicaciones, con las traducciones de *Obras* de Aristóteles y *Obras completas* de Platón; por otro lado, con un formato similar y una novedosa encuadernación en plástico verde con lomos dorados (al final, una elegante piel azul oscura) aparecía también la deseada "Biblioteca premios Nobel"; luego me he percatado de que en estos libros, todavía hoy perfectamente utilizables y apreciados en mercados de segunda mano, ya existía una "censura" de hecho por su elevado precio, lo cual quizá explique que aquí la censura implacable de la época se relajaba mucho.

Sin la censura no se entiende esta época para personas ávidas de lecturas. Hay una censura feroz del régimen franquista que cometió increíbles torpezas y llegó a extremos delirantes porque, como ha sucedido en todas las épocas, casi siempre el censor es mucho más incompetente que el censurado; la censura fue suavizándose con el paso del tiempo y la proliferación de ofertas editoriales diferenciadas. Pero el franquismo, como régimen confesional, asumía también la censura eclesiástica del romano *Index librorum prohibitorum*; en una ojeada a la edición de 1948 (la última impresa, pero hay decretos posteriores) la lista de

obras prohibidas ocupa más de 500 páginas y el gran problema es que era un índice de aluvión: se entraba por circunstancias a veces efímeras, pero nunca se salía. Para alguien interesado en filosofía era particularmente beligerante porque incluía cosas tan asombrosas como las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, la *Crítica de la razón pura* de Kant, pero también obras importantes del seráfico P. Malebranche o del obispo G. Berkeley y los jesuitas mantenían muy viva la condena de las *Cartas provinciales* de Pascal. Igual de beligerante resultaba en el ámbito de la literatura de creación donde estaban obras como *Los miserables* de Víctor Hugo o la imprescindible *Madame Bovary* de Flaubert, pero sobre todo vetaba la mayor parte de la literatura del siglo XX, recurriendo además al perezoso expediente de incluir las *Opera Omnia* de nombres a veces vivos y en etapa productiva desde Zola y Gide hasta Sartre. Un avispado sacerdote belga, Ch. Moeller, sabedor de que la prohibición afectaba al conjunto de las obras pero no a partes sueltas, construyó a base de fragmentos antológicos una voluminosa obra titulada *Literatura del siglo XX y cristianismo* en 6 gruesos volúmenes, resultado de unas multitudinarias conferencias en la universidad de Lovaina y que tradujo en España la muy seria editorial Gredos; ni que decir tiene que la supresión del *Index* con el Concilio a mitad de la década de los 60 alivió mucho la situación. Todavía se iba más allá y había listas de obras (algo similar pasaba en el cine, pero aquí no es el tema) que, sin estar estrictamente prohibidas, no eran recomendables por

peligrosas; el jesuita vasco A. Garmendia de Otaola era el autor de un grueso libro titulado *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y la moral* (1950), hoy escondido bajo siete llaves en las bibliotecas, pero que fue engordando en al menos 3 ediciones durante una década. No entro en otro tema como era el recelo de las empresas editoras ante obra minoritarias (pienso en el *Ulises* de J. Joyce) en un mercado del libro muy limitado como era el español y cuando la penetración en países americanos de habla hispana era una aventura demasiado arriesgada.

Desde niño Diego Gracia es una persona inquieta y reflexiva; persona nada dada al exhibicionismo de la vida personal, transcribo el único lugar que conozco en el que se refiere al desarrollo de su vida en esta etapa crucial:

> Fácil es suponer que toda esa adolescente inquietud no podía no ir acompañada de una profunda crisis personal. Al menos en mi caso, así fue. En una época en que la mayoría de los jóvenes se hallan en plena etapa convencional de Kohlberg, yo andaba intentando darme respuestas claramente postconvencionales. Y como la convención de los años cincuenta estaba representada por los contenidos propios de una educación religiosa que, cuando menos hay que calificar de lamentable, se comprenderá fácilmente que esto me llevara a una profunda crisis religiosa. No entendí las convenciones eclesiásticas ni los cambalaches morales que acababan haciendo mundanamente digerible un mensaje radical como el evangélico. La vivencia convencional de la religión cristiana, que era la más frecuente, me parecía inauténtica, y a la vez no me veía capaz de vivir el mensaje evangélico con absoluta coherencia. Esto me hizo profundamente desgraciado durante bastante tiempo. La verdad es que pasé una adolescencia muy atormentada.

Hay poco que añadir; se diría que estamos en lo más álgido del llamado "nacionalcatolicismo", expresión que no me gusta del todo porque en el catolicismo de la época no era ni mucho menos una actitud exclusiva de España, por mucho que aquí contase con el apoyo del régimen político. El tema es tan hondo que sigue aún en la vida y las preocupaciones del autor; se trata de la sustitución de una "buena nueva" liberadora por una no tan nueva religión de la ley, una reducción de la religión a una moral totalitaria (en el sentido de meterse literalmente en todo) de leyes categóricas, un ejemplo extremo de lo que se llama moral heterónoma y con una obsesiva centralidad en la sexualidad; es otro episodio de la secular moralización de la religión que, contando con defensores ilustres en la historia, llevaba a la paradójica conclusión de expulsar del cristianismo lo específicamente religioso, si es que el cristianismo es una "religión" en el sentido habitual del término. Ante una situación que no era única, él probó toda la dureza del horaciano *sapere aude!* que debe conducir a la autonomía moral, pero salió fortalecido del paso por una iglesia institucional que se había olvidado de la comunión de los fieles y era una organización que buscaba y ejercía sin complejos el poder.

Los libros que decidirán el futuro inmediato de la vida de Diego Gracia son tres muy distintos entre sí, como él mismo ha recordado en numerosas ocasiones. Llamo la atención sobre el hecho nada común de que un jovencito en aquella época de penurias decida su vida, no por razones económicas o tradiciones

familiares, sino por lecturas; creo que este hecho dice mucho más de su personalidad que muchos datos externos. El primero de esos libros conecta directamente con esa crisis larga y profunda:

> En estas descubrí a San Francisco de Asís. Compré un volumen en el que estaban recogidos los breves escritos del santo y, sobre todo, las biografías primitivas de Celano, de san Buenaventura, de los Tres Compañeros y, en especial, las Florecillas. Quedé absolutamente fascinado. El drama de San Francisco de Asís era exactamente el mío. Era el intento de vivir el cristianismo de modo radicalmente postconvencional.

Se trata del texto de escritos de y en torno a San Francisco de Asís publicado en la BAC (Francisco de Asís, 1944), pero lo importante es que esa "fascinación" se incrustó en el núcleo profundo de su personalidad y, en medio de los avatares de su vida, nunca ha dejado de estar presente este espíritu franciscano, hasta el punto de que estoy convencido de que la divisa de su vida madura "Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente" está impregnada de franciscanismo. Otro libro decisivo leído en sus años de bachillerato ("en torno al año 1965"; expresión del autor) fue *Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri (la tercera edición de 1955), un libro legendario para al menos dos generaciones que encontramos en él un oasis en medio del desierto de una filosofía neoescolástica anquilosada en fórmulas hueras; resultaba un libro muy estimulante y plagado de sugerencias, aunque era muy difícil captar lo que allí está sembrado y dará sus frutos mucho tiempo después, algo que ni el propio Zubiri seguramente tenía claro. El

tercer libro (mi orden no es de importancia) fue la gran obra de Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* (Laín Entralgo, 1957), uno de los mejores y más equilibrados libros del autor y que también actúa como una especie de horma para algunas publicaciones posteriores en la misma línea antropológica, bien estructurado, brillantemente escrito y muy conectado con el ambiente "existencialista" de la época, en una línea "positiva" que podría recordar las posiciones de G. Marcel o de K. Jaspers; de este libro el propio Diego Gracia hará con el tiempo un resumen sintético de la parte histórica y Laín añadirá un epílogo en discusión con la gran obra de E. Bloch y la teología de J. Moltmann, que se publicará en la colección "Punto Omega" de Guadarrama con el título *Antropología de la esperanza* (Laín Entralgo, 1978).

Impresionado por el espíritu que transmite el citado librito de San Francisco de Asís, en 1959 busca ingresar en la Orden franciscana, eligiendo los Capuchinos, la rama considerada de más estricta observancia. Primero comienza su noviciado en Bilbao, donde reside algo más de un año, y luego se traslada a Salamanca donde cursará los tres años de Filosofía. Después abandonará los estudios eclesiásticos, pero esto no pasará en balde. Se comete un error cuando se aduce que Diego Gracia no tiene estudios filosóficos; es cierto que no tiene títulos oficiales en filosofía, como sí los tenía su hermano mayor Francisco compaginándolos en ese caso con los de Derecho, pero eso no significa que sea un advenedizo. Es cierto que fundamentalmente estudió filosofía

neoescolástica (en la práctica básicamente "neotomismo", con aderezos bonaventurianos y escotistas, considerados parte del patrimonio de la Orden), pero eso no es descalificador porque la filosofía en altas dosis es una dedicación personal para la que se necesita una base intelectual y esa la puede proporcionar cualquier otra filosofía rigurosa sin quedarse en este caso en mero "diccionario" para la teología escolástica, en frase mordaz de Ortega y Gasset; eso lo muestra de modo incontestable la historia de la filosofía: todos los grandes filósofos innovadores se han educado en una filosofía previa.

Por otra parte, filosofía "neoescolástica" en aquel momento era lo que se enseñaba en España no solo en instituciones religiosas, sino –incluso sobre todo– en las tres universidades del Estado facultadas para dar títulos de filosofía (Madrid, Barcelona y Valencia). Para que se pueda comprobar hoy, invito a las nuevas generaciones a que repasen el catálogo de las dos grandes colecciones de libros de filosofía que existían en España: la "Biblioteca hispánica de Filosofía" de la editorial Gredos (Madrid) dirigida (al menos eso es lo que consta en todos los volúmenes) por el catedrático de Metafísica de la Universidad Central Ángel González Álvarez y, en otro sentido pero no con líneas muy distintas, la "Biblioteca Herder", de la barcelonesa editorial del mismo nombre en la calle Provenza, en teoría sucursal española de una gran editorial alemana homónima, pero con catálogo propio que sigue manteniendo hoy volúmenes más cuidados

editorialmente, también más caros; en su catálogo estaba el que seguramente es el manual más utilizado y más valorado de la neoescolástica: *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae* de J. Gredt; curiosamente de los pocos libros que en este caso siguen hoy en catálogo hay algunos tomos de un mediocre "Curso de filosofía tomista" del Instituto Católico de París, traducido del francés. Es cierto que empezaron a surgir tímidamente otras publicaciones, en primer término la colección "Estructura y función" que dirigía (también eso es lo que figura) en la editorial Tecnos Enrique Tierno Galván y estaba más orientada a la filosofía de la ciencia anglosajona, en alguna medida complementada con la "Colección de Ciencias Sociales" de la misma editorial; allí se publicó la primera gran obra de Popper y también *Los cuadernos azul y marrón* de Wittgenstein (por cierto, en una traducción de Francisco Gracia, el hermano mayor, ya fallecido, de Diego) y que debe ser la primera traducción al español del gran filósofo; no es una referencia gratuita porque la filosofía de la ciencia fue una de las primeras grietas por las que se debilitó la fortaleza neoescolástica, quizá por tratar temas muy alejados de aquella "cosmología", supuestamente aristotélica; si el proceso fue lento, en este caso no se debió a la censura, sino a las limitaciones de unos profesores sin formación para entender las grandes revoluciones de las ciencias del siglo XX. Las disputas "científicas" de la época giraban más bien en torno al evolucionismo biológico y quien provocaba inflamadas discusiones era la figura del jesuita francés

P. Teilhard de Chardin (1881-1955), cuyas obras –ordinariamente traducidas por la esposa de Zubiri, Carmen Castro– servía con prontitud la editorial Taurus, ya en manos de Jesús Aguirre, quien con el tiempo llegará a duque-consorte de Alba. Por el marxismo entonces no existía especial interés, a pesar de que se disponía de una voluminosa y documentada obra del jesuita francés J.-Y. Calvez (1927-2010), *El pensamiento de Carlos Marx* (Calvez, 1958), pero casi nadie la había leído y los marxistas enfervorizados de la década siguiente lo tenían proscrito prefiriendo instruirse en el "catecismo" de la chilena Marta Harnecker, aquel *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (Harnecker, 1969) múltiples veces reeditado; por lo demás, siempre hubo alguna traducción de *El capital* del propio Marx disponible sin problemas (Marx nunca fue incluido en el *Index*), lo que faltaban eran lectores que lo demandasen. No sería justo dejar de lado las importaciones de importantes obras filosófica procedentes de México, sobre todo de la editorial Fondo de Cultura Económica que llegó a tener y aún mantiene una especie de sucursal en Madrid, y de Argentina, sobre todo la editorial Losada de Buenos Aires; pero eran libros de distribución errática y de precios frecuentemente prohibitivos.

Fue al final de esta etapa cuando Diego Gracia estudió *Sobre la esencia* de Zubiri, publicado a finales del año 1962 y convertido en fenómeno editorial de ventas, tan inesperado como efímero: "durante todo el primer trimestre del año 1963 leí una y otra vez su texto". Este libro le dejó sumido en muchas perplejidades, con

cierta frustración, con más preguntas que claridades, algo que nos pasó a muchos, pero tampoco él encontró entonces entre sus profesores respuestas satisfactorias porque ellos no habían entendido más, los pocos que tuvieron la perseverancia de leer hasta el final. Como luego se verá, esto tuvo consecuencias y quedó aplazado un tiempo, pero no olvidado.

Diego Gracia había pasado una etapa importante de su formación sobre todo en el convento capuchino de La Serna, al sureste y en las afueras de Salamanca, dotado de una notable biblioteca, luego trasladada al centro de la ciudad; el edificio hace años que no existe y aquel espacio está ocupado ahora por una conocida multinacional dedicada a artículos de electrónica. Cuando abandone los capuchinos, no lleva consigo ningún memorial de agravios ni grandes cuentas pendientes, conserva intacta su cercanía y su admiración por el espíritu franciscano y está lejos de cualquier resentimiento tóxico, como pasará en otros casos similares. El paso por una orden religiosa de estricta observancia no supuso, al revés que otros casos de la época, cambiar el hecho de que estamos ante una persona religiosa en el sentido más profundo del término y que sigue valiendo hoy cuando se tuvo y se tiene que enfrentar o distanciar de grupos religiosos institucionales radicalizados: estamos ante una persona extremadamente sensible a la donación gratuita, a lo que en terminología religiosa se llama "gracia" porque, en las antípodas del espíritu prometeico de la Europa moderna, entiende la

existencia como un don gratuito; en segundo lugar, tiene un acerado sentido del "misterio", entendido no como refugio de las ignorancias intramundanas de la razón, sino como vivencia del vector transcendente de una existencia gratuita y finita. También lleva una notable formación en filosofía, una visión de conjunto de lo que era la teología sistemática preconciliar y un gusto y dedicación especial a la literatura mística, algo que, aún mencionándose poco, sigue conservando y que incide en aspectos teóricos de alcance. Pero se trata de una persona muy inquieta intelectualmente y que no está nada satisfecha con su bagaje intelectual, no solo por las cuestiones pendientes (que siempre existirán) sino por la base intelectual adquirida.

3. Formación universitaria

Así el año 1963 se matricula en la facultad de Medicina de la universidad de Salamanca; en frase expeditiva rememora: "cargado de razones, abandoné la filosofía por la ciencia e inicié los estudios de Medicina". Se trata de una decisión nuclear en su vida y una decisión que no era habitual ni dejaba de tener algunos rasgos sorprendentes. Tenía más edad que la mayoría de sus compañeros, Medicina era una carrera larga (6 años, seguidos en los mejores casos de especialización; no existía aún el exitoso sistema MIR), no tenía fama de carrera fácil. Pero es evidente que no está satisfecho con la filosofía aprendida, busca un saber mucho más "científico" en el sentido de las llamadas "ciencias duras" y

medicina es un saber que deja espacio para utilizar y hacer eficaz su formación anterior, sobre todo porque tiene en ese momento muy presente el modelo de Laín Entralgo, el cual es a su vez representante de toda una tradición de médicos-humanistas (es la expresión habitual y la utilizo, pero no me parece exacta) que tienen sus raíces ya en la época del Renacimiento y representantes tan recientes como el entonces muy famoso G. Marañón.

Por más que hoy a muchos les parece trasnochado, nuestra generación cree en la capacidad de arrastre de los ejemplos y, al mismo tiempo, esto hace que tengamos conciencia de un deber de ejemplaridad en el ejercicio público de nuestras responsabilidades; a la vista está que esto no es nada innato, pero estaba en el ambiente que nos envolvía y encontrar un "modelo" a seguir ayudaba mucho a trazar la propia trayectoria vital, sin que obste para ello la posible idealización en mayor o menor grado de ese modelo adoptado

Pido ahora la benevolencia del lector por la necesidad de extenderme más de lo que desearía con consideraciones contextuales porque sin esto la gente de hoy –todos los que accedieron a la universidad desde la época de la Transición democrática– no entendería el alcance de lo que sigue. De ningún modo busco la recuperación nostálgica de un pasado idealizado, no soy nunca partidario de la idea de que cualquier tiempo pasado fue mejor; al contrario, las carencias y limitaciones resultarán increíbles para generaciones más jóvenes, pero en medio de ello

una persona intelectualmente inquieta encontraba también sus oportunidades si estaba dispuesta al esfuerzo adicional que solían exigir; este es quizá el tema más difícil de aquilatar.

En ese momento, existían en España 14 universidades públicas, contando como independientes (creo que así debe hacerse) las "Politécnicas" de Madrid y Valencia. Había también 4 universidades privadas, todas ellas regidas por entidades católicas. La más antigua (1886) es la muy prestigiosa en el ámbito jurídico y empresarial universidad de Deusto (Bilbao), regentada por los jesuitas, que educó básicamente a las élites del País Vasco. Le sigue en antigüedad la universidad Comillas, regentada también por los jesuitas, fundada en el siglo XIX y trasladada desde la villa cántabra que le da nombre a las afueras de Madrid en 1969, incorporando los prestigiosos y elitistas centros ICADE-ICAI de las calle Alberto Aguilera, dedicados a Ciencias Económicas y Empresariales, así como a las Ingenierías Industriales. En 1962, se fundó la universidad de Navarra, con sede en Pamplona, regentada por la congregación del Opus Dei.

Con recursos más modestos en 1940 se funda la universidad pontificia de Salamanca, inicialmente abierta a las órdenes y congregaciones religiosas, así como al clero secular; en sus estudios de Filosofía y Letras (Filosofía, Filología clásica y más tarde Pedagogía) se abrió también a seglares y, de hecho, sus planes de estudios seguían los habituales de las Facultades de Filosofía y Letras: dos cursos comunes y tres cursos de cada

especialidad. Mientras fue básicamente una universidad "eclesiástica", su función era educar para grados superiores (licenciatura y doctorado) en Teología y Derecho canónico a eclesiásticos pues un decreto tajante de la Santa Sede había privado de esa facultad a muchos seminarios por la corruptela y el descrédito en que habían caído; contaba con la ventaja de que los obispos y superiores religiosos seleccionaban previamente casi todo el alumnado que enviaban, pero en la época que estamos tratando el concilio Vaticano II estaba removiendo sus no muy sólidos cimientos. Es necesario mencionar aquí la estrecha asociación desde el principio de esta universidad con la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), una creación exitosa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACdP), fundada en 1908 por el jesuita Ángel Ayala, y su editorial Católica, que había editado el diario *El Debate* (1910-1936) dirigido desde 1913 por Ángel Herrera Oria, primer presidente de la ACdP y modelo del grupo, que terminará siendo cardenal. Este poderoso grupo, inicialmente marginado por el franquismo, fundó la BAC todavía en plena Segunda Guerra Mundial y, desde el principio, su tarea quedó asociada a la universidad pontificia de Salamanca; de hecho, todos los libros de su catálogo mantenían hasta la última década del siglo pasado en la anteportada un texto a dos tintas que rezaba "Esta colección se publica bajo los auspicios y la alta dirección de la Universidad Pontificia de Salamanca", seguida de la lista de los cargos académicos que formaban la Comisión; la "alta dirección"

debió referirse a algún asesoramiento, pero no afectó nunca a la libertad de decisión y el cuidado de las publicaciones desde los días del primer director de la BAC Máximo Cuervo. Fue una asociación entre dos entidades independientes de la que una y otra sacaron importantes ventajas: la BAC encontró un respaldo científico que no tenía evitando someterse a un grupo religioso concreto, por escaso que hoy nos parezca el margen de pluralismo entonces posible, y la universidad una difusión y un reconocimiento que nunca hubiese alcanzado con sus medios. Porque la BAC es un proyecto ambicioso y de éxito, algo difícil de entender hoy cuando el desprecio y la ignorancia por todo lo que suene a religión alcanzan enormes dimensiones.

El primer volumen de la BAC vio la luz en 1944 y sigue siendo su libro insignia: la *Biblia* de Nácar-Colunga, primera traducción íntegra al español desde los textos originales; sin ser la más precisa ni la más elegante literariamente, esta Biblia fue la preferida del público, quizá no en último lugar por la cuidadísima presentación en una época de grandes carencias y que será sello distintivo de la BAC; además, las amplias tiradas permitían un precio ajustado que siempre parecía adecuado para lo que se recibía. La fortaleza de la BAC, que sigue viva, no serán apuestas innovadoras, sino las ediciones de clásicos, que no lo son solo del cristianismo sino de la cultura occidental, en ediciones pulcras y asequibles, frecuentemente bilingües. Ahí se publicaron las obras de los grandes místicos y, a partir de 1948, tres volúmenes de

Místicos franciscanos españoles, que interesaron e interesan mucho a Diego Gracia.

Las dos grandes universidades españolas y destino final anhelado de la mayoría del profesorado eran lógicamente Barcelona y la entonces llamada "Universidad Central" de Madrid. Pero por historia, por ambiente y por resonancia internacional, la ciudad universitaria española por excelencia era Salamanca; quizá hoy siga siendo una referencia en el panorama universitario, aunque por razones que nada tienen que ver con las de entonces. Una ciudad más bien pequeña (el padrón municipal de 1960 contaba 90.498 habitantes) en período de fuerte expansión fundamentalmente hacia el norte (10 años después el mismo padrón contabilizaba 125.220) hasta el año 1993 en el que comienza un progresivo declive demográfico; con una población estudiantil flotante muy significativa que en esa época sería de unos 7.000 estudiantes entre las dos universidades (ahora ronda los 40.000) y una oferta cultural importante para la época. Es significativo que en pleno centro comercial Salamanca disponía de una librería de dimensiones colosales; la librería "Cervantes" tenía seis plantas de libros ordenados por materias y en aquel tiempo se decía que era la librería de España con más libros después de la gigantesca "Casa del Libro" en la Gran Vía madrileña; hasta los años 80 se podía decir que estaban almacenados prácticamente todos los libros disponibles en el catálogo de las editoriales españolas; propiedad de un miembro de la familia Sánchez Ruipérez (Jesús)

–su hermano Germán fue el creador y dueño del imperio que llegó a ser el grupo editorial Anaya y su padre, del mismo nombre, había adquirido la librería en 1943; el hermano helenista, Martín, cambió el orden de los apellidos para que no se perdiese el materno–, la librería ha cerrado sus instalaciones hace pocos años, resistiendo hasta la extenuación cuando su modelo de negocio se había quedado desfasado y se mostraba incapaz de manejarse en la avalancha de publicaciones actuales y de competir con la agilidad del comercio electrónico; esta librería era un atractivo para los turistas con preocupaciones intelectuales y no era raro el caso de personas que, al visitar Salamanca, incluían una parada obligada en la librería Cervantes. Esta actividad cultural compensaba un poco la aspereza de una ciudad tan monumental como adusta y poco hospitalaria, lo cual continúa hoy en el hecho de que el mundo de la universidad y la ciudad coexisten sin apenas mezclarse, aunque el segundo vive fundamentalmente del primero.

El alumnado universitario salmantino era entonces marcadamente cosmopolita, procedía de distintas partes de España abundando los extremeños y vascos, pero había una numerosa colonia de alumnos hispanoamericanos atraídos por el nombre de la universidad y por el hecho de que las universidades de sus países se habían fundado conforme al modelo de Salamanca y su famoso lema "*Salmantica docet*"; existió también una colonia de cristianos libaneses hasta que la guerra del Líbano destrozó

aquel país. En la universidad de Salamanca había titulaciones de Filosofía y Letras (Geografía e Historia, Filología [hispánica, clásica, francesa, inglesa, italiana y germanística]), de Ciencias (física, química y matemáticas), de Farmacia, de Derecho y de Medicina. Tenía además adscritas escuelas de Magisterio y de Enfermería que entonces se llamaban de "grado medio" y parecían notablemente autónomas en su administración. Precisamente la facultad de Medicina estaba un poco en la periferia de la ciudad, el resto se repartía en el núcleo histórico con la sede del rectorado en el histórico monumento de las Escuelas Menores, donde sigue actualmente. El buque insignia de la universidad era su titulación de Filología Hispánica quizá desde la época de Nebrija; el neoclásico edificio Anaya que ocupaba (en el que continúa actualmente) está marcado por una amplia escalera central en el comienzo de la cual vigila el severo busto de Unamuno esculpido por Victorio Macho y en sus paredes queda ya poco espacio para los tradicionales "vítores" salmantinos con los que los nuevos doctores piensan inmortalizar su graduación, aunque su origen es discutido. En esta facultad, por poner un ejemplo, ejercieron su magisterio dos futuros directores de la Real Academia Española de la Lengua: Fernando Lázaro Carreter y Víctor García de la Concha, entre una lista muy amplia de reputados filólogos.

Pero lo cierto es que Salamanca solía ser estación de paso en la carrera de profesores valiosos y con ambiciones, haciendo méritos para poder acceder por concurso de traslado a las grandes

urbes de Madrid o Barcelona, según los intereses de cada cual. El acceso a cátedras en España era mediante una convocatoria para todo el Estado y una oposición exigente y pública que, según dijo alguien, convertía las oposiciones a cátedra de universidad en el segundo espectáculo sangriento nacional después de la fiesta de toros, aspecto que data al menos de la época de Diego Torres Villarroel; lo cierto es que había un ejercicio cruel (popularmente conocido como "la trinca") en el que cada aspirante debía llevar a cabo una crítica inmisericorde de la obra de sus rivales para resaltar su propio mérito; C. Castilla del Pino, por ejemplo, contó en su libro de memorias (Castilla del Pino, 2004) chirriantes anécdotas de su experiencia como opositor contumaz (sin éxito, por tanto) a cátedras de Psiquiatría. Diego Gracia pasará exitosamente y sin daños visibles ese trance dos veces en breve período de tiempo. Quizá no vale la pena insistir en ello; con el paso de los años he aprendido que no hay ningún sistema de selección del profesorado que sea inmune a toda corrupción, entendiendo por ello los males seculares de la universidad española como son el corporativismo y el nepotismo; al fin, todo pende de la integridad intelectual de las personas. Cuando se descalifica sumariamente esta etapa de la universidad como "elitista", a mi modo de ver se queda uno en la superficie, porque cierto "elitismo" (el de capacidad y mérito) es conveniente en los estudios superiores y porque esto oculta esos dos vicios atávicos como el corporativismo y el nepotismo. No es cierto que fuese

imposible el ascenso social antes de la masificación de la universidad; había becas, cierto es que escasas en número y en cuantía, muy exigentes con el rendimiento escolar del becario, pero esto nos parecía entonces "normal" puesto que se estaba gastando dinero público y se debía vigilar y exigir su buen empleo; sí es cierto que una gran parte de los alumnos de Medicina, Derecho o Farmacia eran hijos de padres que ejercían las respectivas profesiones, pero exactamente eso mismo sigue pasando actualmente.

En esta época, la universidad de Salamanca conocía un momento dulce por la coincidencia en sus aulas de personalidades relevantes del mundo intelectual, muchas veces de paso, como ya se ha dicho. El rectorado de una personalidad reconocida nacional e internacionalmente como Antonio Tovar había marcado época y la universidad de Salamanca recuperó todas sus competencias, incluida la de conferir el grado de doctor que la ley Moyano de 1857 había reservado en exclusiva, no sin razones poderosas, a la "Universidad Central" de Madrid. A su sombra, la especialidad de Filología clásica alcanzó un alto nivel como parte de la que seguramente fue la época dorada de los estudios clásicos en nuestra historia; un grupo de destacados filólogos formó a un numeroso elenco de helenistas y latinistas cuya realización cumbre fue la colección "Clásicos Gredos", que contó con más de 400 volúmenes, cuidadosamente anotados y editados con esmero; sin ningún tipo de apoyo institucional ni oficial, se trata de una

gesta hercúlea de la que legítimamente podríamos sentirnos orgullosos, pero hoy, no muchos años después de haberse completado, está casi olvidada entre la desidia general y la poderosa editorial propietaria de los derechos sólo mantiene en el mercado un porcentaje reducido de volúmenes, los que aseguran rentabilidad económica; esta etapa en Salamanca también resultó efímera por el trasiego constante de catedráticos en concursos de traslado; el propio Tovar abandonará Salamanca y terminará ocupando desde 1965 una cátedra de Filología comparada en la universidad alemana de Tubinga, después de un periplo por universidades americanas. La facultad de Medicina, que no tenía una gran tradición, vivió quizá uno de sus mejores momentos; acababa de acceder a la cátedra de Anatomía el ilicitano afincado definitivamente en Salamanca Pedro Amat Muñoz (1929-2011), importante personalidad de la vida universitaria salmantina que desempeñaría con tino el cargo de rector (1980-1986) en un momento muy complicado; lo volveremos a encontrar en la trayectoria de Diego Gracia. Estaba aún en Salamanca como catedrático de Patología Alfonso Ballcells Gorina (1915-2002), que también desempeñaría el cargo de rector (1960-1968) antes de su traslado a Barcelona. Asimismo comenzaba su docencia en Salamanca Cirilo Rozman Borstnar, nacido en Eslovenia en 1929 y que es una personalidad de renombre internacional. El talón de Aquiles estaba en que no siempre la dedicación era la adecuada porque los profesores de medicina (no eran los únicos) solían

utilizar el prestigio que daba la universidad para dedicar sus mejores energías a clínicas o consultas privadas que proporcionaban pingües beneficios. Más adelante nos encontraremos con otros nombres que dejaron su huella en la trayectoria de Diego Gracia.

Al tiempo que se matriculaba en Medicina, Diego Gracia ingresaba como colegial en el Colegio Mayor de San Bartolomé, uno de los más tradicionales y activos en Salamanca; allí residirá los cuatro primeros años de carrera. Ese mismo año asumía la dirección del colegio el recién llegado catedrático de Anatomía Pedro Amat, ya mencionado, que puso especial empeño en crear allí un aula cultural por la que fueron pasando nombres destacados de distintas especialidades. Era muy frecuente la oferta cultural pública y el intercambio entre facultades e incluso entre las dos universidades, las cuales, si bien institucionalmente mantenían rivalidad sobre todo cuando se empezaron a doblar titulaciones, entre los profesores era más habitual una relación de buen compañerismo e incluso casos notables de amistades estrechas y de por vida. En este contexto, Diego Gracia asistirá a seminarios (actividad novedosa que veían con recelo los catedráticos de entonces), de filosofía en este caso, que dirigía los sábados en la Universidad Pontificia el abulense Marcelino Legido López (1935-2016), doctor en Filosofía y profesor adjunto de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos, asignaturas comunes en los cursos de Filosofía y Letras. La cátedra

la regentaba el malagueño Miguel Cruz Hernández (1920-2020), arabista, especialista en filosofía musulmana con incursiones en Ramon Llull y en Brentano, pero con ausencias largas por los cargos políticos que ocupó; fue alcalde de Salamanca entre 1958 y 1962, gobernador civil de Albacete entre 1962-1968 y Director General de Cultura Popular en los estertores del franquismo (1974-1977) de quien dependía la censura de libros; el año 1976, después de crear una "División de Filosofía y Ciencias de la Educación", titulaciones que rivalizaban claramente con las de la vecina Universidad Pontificia, se trasladó a la cátedra de Psicología general en la Universidad Autónoma de Madrid y allí agotará su etapa docente. Por su parte, Marcelino Legido se cansó del sucesivo rechazo en oposiciones por motivos extraacadémicos y abandonó la carrera universitaria; ordenado sacerdote en 1970, se doctoró en Teología con una resonante tesis *La Iglesia del Señor: un estudio de eclesiología paulina* (Legido, 1978) y ejerció como párroco rural en el pequeño pueblo salmantino El Cubo de Don Sancho hasta que una cruel enfermedad degenerativa lo venció. A Marcelino Legido le sucedió el vallisoletano Cirilo Flórez Miguel, actualmente catedrático emérito de Filosofía de la universidad de Salamanca, quien continuó y amplió el trabajo paraacadémico de los seminarios de filosofía.

Por otra parte, los estudios de Psicología tardarán en encontrar su lugar dentro del espacio universitario hasta bien entrada la década de los 70 (al principio, como una sección de

Filosofía y Letras, luego formando una extraña tríada con Filosofía y Pedagogía objeto de todo tipo de chascarrillos, finalmente como facultad independiente). En algunas facultades de Medicina, desde luego en Salamanca, existía una asignatura de Psicología, es de suponer que no excesivamente bien recibida por la cátedra de Psiquiatría. Ciertas suspicacias respecto a los psiquiatras hizo que esa docencia se encomendase al catedrático de filosofía de la facultad de Filosofía y Letras, cosa que no sucedió en Madrid donde J. J. López-Ibor se ocupaba de ambas materias; Miguel Cruz Hernández se tomó muy en serio esta actividad y publicó en la editorial de la Revista de Occidente unas *Lecciones de Psicología* (Cruz Hernández, 1965), del que al menos existieron tres ediciones hasta 1976 y en cuyo "prólogo" se explica la disposición que atribuía esa docencia al catedrático de Filosofía. Cuando Cruz Hernández estaba ausente por cargos políticos se encargaba de la docencia en medicina el bilbaíno Enrique Freijo Balsebre (1925-2001), médico estudioso de psicoanálisis, sacerdote, profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Pontificia y personaje peculiar del paisaje intelectual de Salamanca con el que nos volveremos a encontrar.

El curso 1965-66 Diego Gracia obtiene por oposición un puesto de *interno en la cátedra de psiquiatría*, regentada entonces por el jienense Francisco Llavero Avilés (1906-2007); en una etapa en la que aún no existía en el mundo de la medicina el exitoso sistema MIR, este era un camino para completar la formación médica y,

por otra parte, mostraba las inclinaciones del estudiante; ese puesto lo mantendrá durante el resto de la carrera. Entre sus tareas estaba ayudar en la consulta de psiquiatría, asistir a las sesiones clínicas vespertinas y realizar las correspondientes guardias en el hospital, entonces un hospital provincial desvencijado y mal dotado. Su relación más directa no fue con el catedrático, sino con el adjunto de la época Valentín Conde López (1937-2016) a quien volverá a encontrar en Leganés; después de un breve paso por Oviedo, Valentín Conde será catedrático de Psiquiatría en la universidad de Valladolid.

En el año 1966 en la Universidad Pontifica se creó una Escuela de Psicología, inspirada en las pautas de una institución similar en Madrid al frente de la cual estaban José Luis Pinillos y Mariano Yela, banco de pruebas y anticipo de lo que serían en España las facultades de Psicología, que efectivamente comenzaría su andadura en la Universidad Pontificia inicialmente como sección de Filosofía y Letras y cuya reglamentación legal no aparece hasta la Ley de Reforma Universitaria de 1983 (aquilatada luego en un real decreto de 1987) siendo ministro de educación el socialista José María Maravall; hasta entonces, los saberes de psicología se impartían en la licenciatura de filosofía. Esta Escuela de Psicología en Salamanca fue creación casi personal de Enrique Freijo Balsebre, personaje dotado de un carisma irresistible y con una trayectoria profesional y vital ciertamente agitada y hasta novelesca. Freijo era médico psiquiatra estudioso de psicoanálisis

(cosa entonces tan rara como sospechosa), licenciado en teología, doctor en medicina –tesis doctoral *El problema religioso en la Psicología Médica contemporánea. Psicología y religión en la obra de S. Freud*, defendida en 1959 y dirigida por Luis Sánchez Granjel– y doctor en filosofía –tesis doctoral *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*, defendida en 1963 y dirigida por el profesor jesuita Mauricio de Iriarte. Se había ordenado sacerdote en 1953 y su actividad pastoral estuvo marcada por su labor como consiliario de la JEC ("Juventudes de Estudiantes Católicos"). En este contexto, Diego Gracia se matriculó en la Escuela y obtuvo el Diploma en Psicología Clínica con la primera promoción en 1968. No se debería despreciar este dato, no solo porque era su primer título universitario que además en aquel momento habilitaba para el ejercicio profesional de la psicología aún no regulado en España, sino porque complementaba su formación psiquiátrica en medicina. Tampoco se ha valorado suficientemente que la memoria de licenciatura ("tesina") en medicina, presentada dentro de la cátedra de Psiquiatría y calificada sobresaliente *cum laude*, versó sobre *Psicología factorial de la personalidad*, un tema entonces novedoso que le costó un notable esfuerzo porque nadie estaba en condiciones de ayudarlo y su contenido básico será el tema de sus primeras publicaciones.

Teniendo presente todo esto, puede comprenderse su afirmación de que cuando terminó los estudios de medicina tenía un conocimiento detallado y completo de lo que entonces era la

psiquiatría. Nada más llegar a Madrid, comenzó a trabajar en psiquiatría en una clínica privada, lo cual permitía obtener el título de médico psiquiatra inscribiéndose para ello en el Colegio de Médicos; había otro camino que eran las llamadas escuelas especiales de psiquiatría y, aunque llegó a inscribirse en una de ellas (la de López-Ibor), terminó abandonando decepcionado esta vía, por lo cual recibió su título de médico psiquiatra en 1974 a través del Colegio de Médicos. Había trabajado también en el hospital psiquiátrico de Leganés porque allí era jefe clínico Valentín Conde, el adjunto de la cátedra de Psiquiatría de Salamanca, que lo conocía bien. En la trayectoria de conjunto esto no deja de ser un tanto anecdótico, pero tampoco se debe pasar por alto porque fue el tiempo en que, conjuntamente con su etapa de "interno" en Salamanca, de alguna manera ejerció profesionalmente la medicina, aunque su actividad docente le exigirá estar al día de los últimos descubrimientos importantes en la medicina, algo que es herencia directa de Laín Entralgo y no es sencillo si se tiene en cuenta, como él mismo ha destacado, que la medicina evolucionó más en los 50 años de su vida profesional que en los 20 siglos anteriores.

En el último curso de medicina se encontró por primera vez con la asignatura de Historia de la Medicina a la que iba a dedicar tantos esfuerzos, una materia periférica en el *curriculum* y que solo existía entonces en Madrid y Salamanca, en este caso por la insistencia de Antonio Tovar en su etapa de rector. Valencia, con

J. M. López Piñero, vendrá más tarde. Ganó la cátedra en 1955 Luis Sánchez Granjel (1920-2014), de padres castellanos y donostiarra de nacimiento, pero afincado en Salamanca desde su etapa de estudiante (su padre era médico y eso explica ese cierto nomadismo). Quien todos conocíamos como "don Luis" fue uno de los personajes más entrañables del paisaje intelectual salmantino. Hombre muy culto, fue autor de reputados libros sobre Unamuno, Baroja, Azorín, Gómez de la Serna, pero también sobre la literatura erótica de Felipe Trigo o la figura de Diego Torres Villarroel. Profesionalmente, era una historiador incansable y riguroso; se decía que era el mejor conocedor de la historia de la medicina española; él también se encargó hasta su jubilación de la materia "Historia de la Psicología" en la recién creada facultad de Psicología de la Universidad Pontificia y, por supuesto, editó el correspondiente libro de texto, *Historia de la Psicología*, en 1975. Su alumno Diego Gracia mostró mucho interés en la materia y le formuló algunas preguntas, cosa que le sorprendió mucho porque hasta entonces ningún estudiante había mostrado interés en esa materia periférica; por ello, propuso a aquel alumno brillante e inquieto continuar en su cátedra, algo que Diego agradeció sentidamente, pero le dijo que su plan era otro y buscaba acercarse en Madrid a Laín Entralgo; sin ningún recelo, don Luis le entregó una elogiosa carta de presentación para su amigo y, desde entonces, mantuvieron una amistad que duró toda la vida. Cuando el 11 de marzo de 2003 Sánchez Granjel ingresó

como numerario en la Real Academia Nacional de Medicina, el académico numerario Diego Gracia fue su "padrino" y respondió a su discurso de ingreso; también se encargará de la "sesión necrológica" que le dedicó la Academia (Gracia, 2015: 242-252); de una "sesión necrológica" similar ya se había encargado en el caso de Laín Entralgo (Gracia, 2001: 832-873). En el caso que nos ocupa hablamos además de una persona elegante, afable y acogedora; muchos recordamos sus paseos por las calles de Salamanca, su figura delgada y su impecable traje, casi siempre azul marino, invariablemente dispuesto a escuchar y ofrecer todo su saber.

4. Los maestros decisivos

Llegamos así a 1970, el inicio de una de las décadas más turbulentas en la vida de nuestra generación; también el año en el que, todavía en la treintena, se van a plasmar las decisiones claves que marcarán el resto de la vida de Diego Gracia. A partir de este momento, podré ser más conciso, pues su trayectoria es conocida

En 1970 se licencia en Medicina y Cirugía General en la universidad de Salamanca; su brillante carrera culmina con el premio extraordinario de licenciatura de su promoción. A la vista, lo que parece un porvenir brillante, pero él tiene muy claro el camino que le viene marcado por el seguimiento de su modelo y que no es el más fácil ni el que más beneficios económicos promete. Frente a la inmediatez de una carrera de velocidad con resultados

inmediatos, él opta por una carrera de fondo con muchos vericuetos y no exenta de brumas. Regresa a su Madrid natal.

Ese mismo año en la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe (Cáceres, pero eclesiásticamente de la archidiócesis de Toledo) se casa con Purificación García-Miguel y García-Rosado. Salmantina algo más joven, también licenciada en Medicina en Salamanca, premio extraordinario de licenciatura el curso anterior (1969), obtendrá su título de especialista en Pediatría en el hospital La Paz de Madrid, en el que desarrollará toda su vida profesional. Personalidad reconocida, directora de un servicio de oncología pediátrica, que luego se replicará conforme a ese modelo en los grandes hospitales de toda España y una de las fundadoras de una asociación de especialistas en Oncología infantil, cuya presidencia nacional ocupará algún tiempo. Tienen cuatro hijos: Teresa, Francisco, Diego y Pablo

En otoño Diego Gracia cumple uno de los objetivos de su vida integrándose en el grupo que trabaja junto a Laín Entralgo en la cátedra de Historia de la medicina de la Universidad Complutense. Allí se encuentra, entre otros, con el murciano Agustín Albarracín Teulón (1922-2001), investigador del Instituto Arnau de Vilanova, una de las ramas del frondoso árbol luliano del saber del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que también dirigía Laín Entralgo y en esta época tenía su sede provisional en locales del departamento de Historia de la medicina. También se encuentra con el valenciano J. L. Peset

(1946), de una ilustre familia de intelectuales y que había llegado a Madrid procedente de la cátedra de Sánchez Granjel en Salamanca, investigador de carrera del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y reconocido historiador de la ciencia en la línea de lo que se suele llamar desde esa época "historia social".

Laín Entralgo acoge a Diego Gracia y rápidamente parece haberse establecido una estrecha sintonía entre ellos; el discípulo se empapa del modo en que Laín Entralgo entendía ese saber. Antes existió una cátedra de Historia de la Medicina como asignatura de doctorado y, por tanto, solo en la Universidad Central de Madrid, la única en España facultada para conferir títulos de doctor. Laín Entralgo había conseguido introducir esa materia en el ciclo de licenciatura, siendo ministro de educación J. Ruiz-Jiménez, cosa que luego se imitará en otras universidades. En el momento en que se conocen, Laín Entralgo goza de gran autoridad en distintos ámbitos intelectuales y cultiva un enfoque humanista de la Historia de la medicina que está en esos momentos llegando a su culminación, cuando ya enfilaba también el último tramo de su vida académica. De hecho, Diego Gracia había acumulado en Salamanca una cantidad importante de materiales con vistas a una futura tesis doctoral sobre la historia de la psiquiatría en España, algo que podría cristalizar en un doctorado relativamente rápido y, aunque utilizará parte de este

material más tarde, el contacto con el mundo intelectual de Laín Entralgo le llevará a replantearse el tema:

> En 1971 publiqué un artículo titulado "Medio siglo de Psiquiatría española: 1885-1936" en el que diseñaba ya la estructura de la tesis, que era la estructura de la Psiquiatría del siglo XX hasta la época de Guerra Civil. Al llegar a ese momento en que ya tenía clara la estructura de la tesis, me di cuenta que llenarla de contenido me iba a costar muchos años, y que además esa labor de detalle me interesaba mucho menos.

A lo mejor no fue del todo ajena a ese abandono una cierta decepción profesional al cursar su especialidad médica por una situación inestable del saber psiquiátrico entre un modelo todavía kraepeliano y nuevas ideas aún no consolidadas, con el agravante de que en España había una dura pugna, con relevo generacional incluido, por el dominio de la psiquiatría entre grupos rivales tribales. Le atrajo más la actitud intelectual de Laín Entralgo; resumiéndolo de modo injusto, Laín Entralgo daba por supuesto el rigor de datos que había aportado el positivismo, pero su concepción de la Historia de la medicina se apoyaba en la Antropología médica, disciplina desarrollada básicamente en Alemania y que insistía en que la Medicina no era una pura ciencia de la naturaleza sino que se orientaba a la relación clínica y el paciente no era un conjunto de reacciones físico-químicas, sino una persona a quien la enfermedad mordía en el núcleo de su vida por lo que la Medicina no se podía reducir al ámbito de las llamadas "ciencias naturales". A su vez, esta Antropología médica

tenía su base en una Antropología filosófica que cabría calificar en toda su vaguedad como "personalista", en la que se encuadran sus libros más conocidos en los años 50 y 60, es decir, los que Diego Gracia había tomado como guía y, puesto que Laín Entralgo no era propiamente un filósofo, los materiales en este tema procedían de la tradición de Scheler, Plessner y Gehlen y, sobre todo, de Zubiri, por el que sentía una rendida admiración y con quien le unía una amistad estrecha que duró toda la vida.

Hagamos un alto para una breve reflexión. Un médico con una carrera brillante toma la decisión de integrarse como recién llegado en un grupo de investigación y su primer objetivo es alcanzar el grado académico de doctor, antes incluso de la especialidad de Psiquiatría. La sociedad española, al revés que la alemana, ignora y no aprecia el título universitario de doctor; utiliza –cada vez menos– el americanismo de llamar vulgarmente "doctor" a cualquier médico cuando medicina es una de las carreras universitarias en las que el porcentaje de alumnos que alcanzan el grado de doctor es bajo, puesto que no habilita para el ejercicio de la medicina, resulta mucho más provechosa y exige menos esfuerzo una especialización en alguna de sus ramas. No hay ninguna relación entre el esfuerzo investigador que exige el título de doctor (una media de 3 ó 4 años) y el poco aprecio por el resultado; lo que queda es que se trata de una condición imprescindible para la carrera docente en la enseñanza superior o para la investigación. Tampoco esto ha cambiado básicamente; es

cierto que la legislación sobre lo que se llama en el mundo universitario "tercer ciclo" ha proliferado desde finales de la década de los 80 de una manera desbocada, pero básicamente se puede decir que ha ido en la línea reglamentista de burocratizar cada uno de los detalles nimios, con el resultado de complicar desorbitadamente los trámites administrativos que tiene que soportar el candidato, sin añadir ni un ápice a la seguridad y el rigor en el resultado. Se decidió, en un arbitrario juicio de intenciones, que los directores de tesis, los que mejor las deberían de conocer después del autor, no podían formar parte de los tribunales de doctorado por sospecha de parcialidad y, en la práctica, eso desembocó en la pura rutina de convertir el acto de defensa pública en una teatralización, de hecho casi siempre acompañado de un festejo que, para nuestra vergüenza, continúa la tradición más elitista de las largas etapas de decadencia de los estudios universitarios en España. Se han reglamentado de tal manera los pasos que lo normal es que el trámite desde que el doctorando presenta su tesis, con la conformidad escrita del director, hasta su defensa pública difícilmente baja del medio año, sin que las nuevas tecnologías se empleen para aligerarlo. Cuando recientemente han saltado a la opinión pública noticias sobre (presuntas) irregularidades en alguna concesión del título de doctor, los periodistas han optado por el género del sensacionalismo más amarillista, demostrando una ignorancia absoluta sobre lo que es en los planes actuales el grado de

doctorado, periodistas que se supone que han cursado una licenciatura o grado universitarios y algún máster en muchos casos.

Hace un siglo a ese desprecio social se correspondía con unas tesis doctorales de trámite; échese un vistazo a la tesis doctoral de Ortega y Gasset, a la de Pío Baroja o a la de Julián Besteiro (por poner ejemplos de trabajos publicados) y se comprobará que no serían admitidas en esta época como memorias de licenciatura ("tesinas") ni probablemente hoy como "trabajos fin de grado". Pero en la época que estamos tratando, una tesis era algo muy serio y los directores solían ser exigentes aunque solo fuese porque en ello se jugaban su propio prestigio; el doctorando tenía que demostrar su madurez intelectual y fueron muy numerosos los proyectos de tesis doctorales que se quedaron por el camino, con todas las excepciones y corruptelas que se quiera y que también existieron siempre; pero no debe contarse en este apartado la frecuente falsificación de títulos, actividad fácil de realizar y difícil de controlar, que hoy ha caído en desuso, no tanto por la dificultad técnica –se falsifica papel moneda tan "protegido" como los títulos–, sino por su escasa rentabilidad. No obstante, el título de doctor significaba la culminación de la formación universitaria y era frecuente el caso de profesores de enseñanzas medias que, después de no pocos esfuerzos, accedían a un grado que no les reportaba apenas beneficios profesionales ni tampoco económicos; se decía, no sin

razón, que un doctorado no hacía a nadie sabio, pero una tesis doctoral "imprimía carácter" o, con terminología de Engels, significaba un "salto cualitativo" en la formación intelectual. Esto comenzó a cambiar a finales de la década de los 80; el vertiginoso aumento de universidades y titulaciones necesitaba como condición necesaria doctores y esto degeneró en cierta corruptela que alejó de estos estudios a los que no tenían en su horizonte la docencia universitaria, al mismo tiempo que aumentaban los "másters", de todo tipo y valor.

Si ahora retornamos al otoño de 1970, Diego Gracia se empapa del modo de entender la historia de la medicina que caracterizaba a Laín Entralgo; estaba en fase de preparación la magna obra que sería la *Historia universal de la Medicina* (Laín Entralgo, 1972-1975) en 7 gruesos volúmenes y en la que la dirección de Laín Entralgo, en la cúspide de su autoridad, concitó la colaboración de los mejores especialistas internacionales. Esto significó para sus colaboradores de la cátedra y del Instituto Arnau de Vilanova un importante y oscuro trabajo para traducir y unificar colaboraciones de procedencia muy heterogénea, completar algunos temas y, al mismo tiempo, empaparse del ambiente del trabajo intelectual allí desarrollado. Laín Entralgo no exigía a sus colaboradores obediencia ciega, el no quería epígonos y estaba muy orgulloso de sus discípulos –"Laín sabía sacar lo mejor que cada uno llevaba en su interior. Esto constituía en él un método, la 'comprensión'"–, no se oponía a la introducción de

nuevos enfoques habituales en los "seminarios" de la época y que se caracterizaban por insistir más en la llamada "historia social", con un trasfondo marxista, aunque en la mayoría de las disciplinas más directamente eran resultado de la influencia de la escuela francesa de *Annales*, lo cual en el caso de la medicina significa prestar atención no solo a los grandes nombres, sino también a las instituciones e instalaciones sanitarias o a la asistencia. Laín Entralgo, como la mayoría de los docentes de su generación, no se adaptó a la práctica del "seminario", que era novedosa en España, si bien contaba con una larga tradición en Centroeuropa y significaba una reformulación de la actividad docente. No era ese el tema, como demuestra la obra de los investigadores del Instituto Arnau de Vilanova y su revista *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y de la Antropología Médica*, fundada en 1948, actualmente dedicada con temática más amplia a la Historia de la ciencia y editada en formato electrónico. Lo que Laín Entralgo en estos años no pudo ocultar fue su malestar ante la crítica despectiva de antiguos discípulos suyos, que tenía su epicentro en Valencia y que buscaba una emancipación de la Historia de la medicina del "idealismo culturalista" (así se caricaturizaba el interés antropológico de Laín Entralgo) para acercarla y diluirla en la más genérica Historia de la ciencia, de muy difícil encaje dentro del espacio universitario.

Laín Entralgo era acogedor, de trato cálido, acostumbrado a encajar críticas, pero llevaba mal la ingratitud. Diego Gracia optó

por otro camino: se empapó a fondo de ese enfoque, lo integró como componente de su patrimonio intelectual y cuando vio sus límites (simbólicamente esto podría concretarse en el esperado libro de Laín Entralgo *Antropología médica para clínicos* (Laín Entralgo, 1984), libro un tanto decepcionante, en opinión de Diego Gracia también para su autor), buscará una transformación desde dentro que dotará con un sello propio a su actividad intelectual. De hecho, cambió el tema inicialmente previsto para dedicar su tesis doctoral a *Persona y enfermedad: una introducción a la historia y la teoría de la Antropología médica*; con este título se presentó y se defendió con éxito el 29 de marzo de 1973; por supuesto, alcanzó la calificación máxima, pero, si se tiene en cuenta lo antes mencionado, era normal que las tesis doctorales que llegaban a este trámite final recibiesen una alta calificación porque, en caso contrario, habrían tropezado en alguno de los obstáculos del áspero camino a recorrer. Laín Entralgo es para él un maestro, algo raro y muy distinto de un profesor, por excelente que este sea, aunque a veces ambas cosas puedan coincidir en la misma persona; él cree con razón que "los llamados maestros enseñan a muchas personas, pero solo algunas deciden seguirlos y tomarlos como modelos. Solo de estos son auténticos maestros. Y esa elección la lleva a cabo el discípulo", es decir, jamás un discípulo es un epígono, este es la negación de cualquier vida intelectual. Del magisterio de Laín Entralgo Diego Gracia sacará en claro al menos dos cosas: en la Historia de la medicina la necesidad de

atender a la medicina actual en un momento de desarrollo vertiginoso y no esquivar el tema demorándose en etapas alejadas en el tiempo; en segundo lugar y para su obra, el valor de la dimensión histórica como clarificadora de los problemas, no tanto en su dimensión erudita, como en el de una "tradición" que nos aporta posibilidades y en la cual uno subsiste insertado; aquí será Zubiri quien aporte los recursos conceptuales. Ni Laín Entralgo ni Diego Gracia podrán evitar que la historia de la medicina siga siendo marginal en las facultades de Medicina, tampoco su "transformación" posterior, pero nunca descuidarán lo que pueda aportar ni la atención a los interesados en el tema.

Otro tema que había que resolver era la situación administrativa de Diego Gracia, algo que tampoco era sencillo. Visto desde hoy, parece que Laín Entralgo se dio cuenta muy pronto de la valía de este discípulo y trazó para él un itinerario, al final exitoso, en el que puso en juego toda su enorme autoridad e incluso el poder que aún conservaba de los cargos importantes que había ocupado. Laín Entralgo era miembro numerario de tres reales academias e incluso durante un tiempo (1982-1987) fue director de la Real Academia Española de la Lengua. Diego Gracia comenzó para salir del paso como becario del Instituto Arnaldo de Vilanova (1 de enero-1 de diciembre de 1971), se incorporó al consejo de redacción de la ya citada revista *Asclepio* y a finales de este año la situación se alivió mucho con la concesión de una de las codiciadas becas de Formación del Profesorado del Ministerio

de Educación, con una cuantía de 10.000 pesetas mensuales de la época, pero compatibles por su propia naturaleza con otros trabajos docentes o de investigación; esta beca le será renovada hasta noviembre de 1974.

Por las mismas fechas Diego Gracia es nombrado profesor ayudante de clases prácticas de Historia de la medicina en la Universidad de Madrid, actividad aparentemente muy modesta y que, no obstante, significa el encarrilamiento definitivo de su vida intelectual. Él es básicamente un profesor que disfruta compartiendo lo que sabe y estudia mucho para poder enseñarlo, es un magnífico conferenciante que sabe mantener el interés del público incluso en temas arduos porque ese público percibe que el conferenciante está vitalmente comprometido con lo que está exponiendo y hace un esfuerzo para buscar la claridad en temas complejos. Por eso, aunque haya escrito mucho y de materias variadas, Diego Gracia es ante todo un docente en su cátedra y a través de numerosas conferencias y charlas; no es un escritor que enseña, sino que es un profesor que escribe y muchas de sus publicaciones han sido elaboradas y afinadas previamente en la enseñanza, lo cual solo se puede describir volviendo a repetir otra vez el término de un docente vocacional, porque obedece a una convicción muy profunda, que él mismo formulará años después:

> Me he dedicado a la enseñanza, porque creo en ella. Hay otras cosas en que no creo; por ejemplo, en la política, que es el modo como mucha gente cree que se pueden cambiar las sociedades. No

> es verdad. Las sociedades se forman y se deforman a través de la educación, que es una de las actividades peor valoradas y menos atendidas en nuestras sociedades.

En etapas de convulsión interna, la docencia universitaria no dejará tampoco de proporcionarle su correspondiente ración de grandes disgustos. La carrera docente de Diego Gracia, vista desde hoy, parece rectilínea y sin contratiempos, pero también es cierto que fue cumpliendo cada uno de los pasos con rendimiento ejemplar. Dentro de esta década Diego Gracia llegará a la cúspide de la carrera universitaria con una dedicación callada a su preparación; no parece que este designio de Laín Entralgo, que, visto desde ahora, parece claro, haya provocado ningún tipo de recelo o rivalidad entre los colaboradores de Laín porque no aspiraban a la docencia en una materia tan peculiar como la Historia de la medicina, sino que buscaban, y siguieron de hecho, una carrera profesional en el mundo de la investigación.

En 1974 gana por oposición una plaza como colaborador científico del "Instituto Arnau de Vilanova", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; actuará como secretario del Instituto entre 1976 y 1978. De ese puesto pedirá excedencia voluntaria en 1978, excedencia que de hecho se convertirá en definitiva en la misma medida en que progresaba su carrera docente.

También el año 1974 gana el premio Dr. Tomás M. Rojas de la Fundación José María Mainetti para el progreso de la Medicina

(La Plata, Argentina). Le une una estrecha amistad con el presidente de la fundación y profesor de la facultad de Medicina de la Universidad de La Plata José Alberto Mainetti, quien había realizado en Madrid una estancia de estudios con Laín Entralgo. Con este motivo, Diego Gracia es recibido como miembro honorario de la Sociedad Argentina de Humanismo Médico y nombrado huésped de honor del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Buenos Aires. Es quizá el primer paso de una larguísima e intensa relación con América Latina; en algunos de esos países se le ha colmado de honores y su nombre es más conocido y reconocido que en la misma España. En el año 2005 decía:

> Llevo treinta años yendo periódicamente a América Latina. Es un lugar donde nunca he podido verme como extraño y menos como turista. Todo lo de esos países me afecta y, a la inversa, todo lo mío considero que es también un poco suyo. No se sabe lo que es ser español sin haber tenido la experiencia americana, que es muy fuerte.

Desde el 3 de julio al 26 de agosto de 1972 había seguido un curso intensivo de alemán en el Goethe-Institut de Passau, en la baja Baviera, con una beca del Gobierno alemán. Fue el preámbulo para una estancia en una de las mecas de la antropología médica, disciplina en la que Laín era una figura reconocida internacionalmente. Becado por la Fundación FVS de Hamburgo, Diego Gracia se incorpora en el semestre de invierno de 1974-75 al

Institut für Geschichte der Medizin de la Universidad de Heidelberg, donde entró en contacto con personalidades reconocidas como W. Jacob, H. Shaefer y, sobre todo, H. Schiperges; un *Stipendiat* de la misma Fundación le permitió alargar su estancia otro semestre más.

Próxima ("demasiado próxima" quizá, para la lentitud habitual de los procesos burocráticos) la edad legal de la jubilación académica de Laín Entralgo, se convoca oposición libre para una plaza de "Agregado" (era la terminología de entonces) de la cátedra de "Historia de la Medicina (Antropología médica)"; nadie tenía ninguna duda de quién era el candidato en el que Laín depositaba la herencia de una cátedra que él había transformado, lo cual no es en principio nada extraño. Eso no evitaba los rituales habituales de entrada en el cuerpo estable de profesores universitarios y en la primavera de 1978 Diego Gracia resuelve con brillantez los distintos pasos de que constaba la oposición. Por orden del 26 de mayo de 1978 se le nombra Profesor Agregado de Historia de la Medicina (Antropología médica) de la Universidad Complutense, tomando posesión el 12 de junio. Unos días antes (4 de junio) el Seminario Zubiri le había rendido un pequeño homenaje por su éxito en una de sus sesiones ordinarias; el texto de la breve y cálida intervención de Zubiri en ese acto se publicará en 2006.

Vacante la cátedra de Historia de la Medicina por jubilación de Laín Entralgo, aparece casi inmediatamente en el BOE la

convocatoria para cubrir esa vacante por concurso de traslado entre catedráticos de Historia de la Medicina; al declararse desierto ese concurso, se convoca inmediatamente nueva oposición para la citada cátedra. Diego Gracia en pocos meses se presenta a esa segunda oposición para la cátedra de Historia de la Medicina (ahora sin el complemento de "Antropología médica", ya que la cátedra que regentaba Laín no tenía ese título), que culminará igualmente con éxito, como aparece en la Orden del 9 de mayo de 1979 por la que se le nombra Catedrático de Historia de la Medicina de la facultad de Medicina de la Universidad Complutense; era la culminación de su carrera académica, extraordinariamente acelerada en su tramo final y decisivo. Laín Entralgo debió sentirse muy satisfecho por dejar en tan buenas manos una cátedra que tanto había cuidado y en ese momento y ese contexto tenía sentido decir que Diego Gracia era "el sucesor de Laín Entralgo", remoquete que se sigue repitiendo hoy cuando ya no es adecuado, no porque Diego Gracia haya dejado de estar agradecido a todo lo que recibió de Laín Entralgo, sino porque una década después él había imprimido su propia personalidad intelectual a la docencia, algo que no es mera derivación de la manera en la que antes se había configurado esa cátedra. El 29 de mayo de 1979, menos de un año después de su toma de posesión como profesor agregado, Diego Gracia tomó posesión de la cátedra y pronunció su primera lección como catedrático con el título "Siglo y medio de Historia de la Medicina. Balance y

perspectivas" (Gracia, 1979: 49-68). Desempeñará este puesto hasta su paso a profesor emérito en 2011, título que sigue ostentando actualmente.

La jubilación académica de Laín Entralgo y la asunción por parte de Diego Gracia de toda la actividad académica, lejos de significar un distanciamiento entre ellos, acentuó el apoyo y el respeto mutuo entre ambos, sin que sea óbice para ello que el programa intelectual de cada uno tenga sus peculiaridades reconocibles. A una edad avanzada y en plena lucidez mental, Laín Entralgo rehizo su "Antropología médica" centrándola ahora en el cuerpo humano, quizá consciente de que el anterior enfoque había quedado sobrepasado. Por su parte, Diego Gracia asume esa Antropología como parte de su proyecto, la apoya en todos los órdenes, pero su programa de investigación se inclina cada vez más a la centralidad de la Bioética, algo que Laín Entralgo apoya con fuerza, sin que parezca capaz de comprender todo su alcance intelectual. Para Diego Gracia, Laín Entralgo es un intelectual muy culto, que ha tenido un arco amplísimo de intereses y cuyo pensamiento ha ido evolucionando al ritmo de la convulsa historia que le ha tocado vivir. Esta profunda amistad intelectual y humana se basa en que Laín Entralgo siempre estuvo movido por una voluntad de comprensión y de tender puentes entre orillas distantes, lo cual le valió muchas incomprensiones de tirios y troyanos. Cuando el longevo Laín Entralgo falleció en 2001, se van a suceder homenajes de todo tipo en las múltiples instituciones

con las que Laín Entralgo había estado relacionado y el actor central en esos homenajes es siempre Diego Gracia. Incluso parece haber habido intentos de insuflar nueva vida a alguna de sus variadas publicaciones, pero, si fue así, no tuvo éxito, lo mismo que sucedió con otros miembros de la misma generación que hoy parece atropellada por el vertiginoso ritmo de la historia. Con gran afecto, con no menos rigor y sin escatimar esfuerzos, Diego Gracia dedicará a Laín Entralgo una monumental monografía: *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* (2010); es el mejor presente que se puede dedicar para agradecer la labor de un verdadero maestro y, casualidad o no, el título recuerda el del libro dedicado en 1986 a Zubiri, su otro maestro.

Aún debemos volver a ese año decisivo de 1970. Los días 9 y 16 de diciembre Zubiri ofreció un breve curso de dos lecciones bajo el título "El sistema de lo real en la filosofía moderna" (publicado solo en 2009). Laín Entralgo era un convencido seguidor de Zubiri y, sabedor del interés en el tema de Diego Gracia, lo invitó a acompañarlo y se ofreció a presentárselo. Diego pidió a Zubiri una cita, que este le concedió presumiblemente a comienzos del año 1971 y luego él mismo relató en distintas ocasiones su caída del caballo envuelto en la fascinación que le transmitió Zubiri, incluso más allá de los contenidos concretos. Me limito a transcribir uno de sus relatos:

> Yo le pedí una entrevista para presentarle mis problemas con *Sobre la esencia*. Para mi sorpresa, aceptó discutirlas conmigo, y el día que lo hicimos quedé absolutamente fascinado. Mis cuestiones sobre el libro, como las de otros jóvenes, le parecían tan desenfocadas que acabó por desvanecerse su ilusión de publicar algo más. Se sentía incomprendido. Pero a mí, oyéndolo hablar, se me hizo inmediatamente evidente la diferencia entre los que saben cosas de filosofía y un filósofo creador… Conocer a Zubiri fue una experiencia imborrable en mi vida.

Lo que siguió a continuación es de sobras conocido; Diego encontró en Zubiri su maestro de filosofía y pudo desplegar las inquietudes filosóficas que nunca le habían abandonado, pero que tenía en un segundo plano por las muchas decepciones sufridas. Seguramente no se trata solo de unos determinados contenidos muy pensados a la edad que ya tenía Zubiri, sino de la fascinación de una persona para la cual la filosofía no era una ocupación, sino algo en lo que le iba la vida, una forma de vida que no dejaba de recordar la idea de Aristóteles de una "vida teorética"; también algo de eso es lo que quería decir Zubiri cuando se definió a sí mismo como "profeso" en filosofía. Ese contacto se asentará y se rubricará con su asistencia al curso "El problema teologal del hombre" (1971, publicado íntegramente en 2016), el último de los cursos largos de Zubiri (26 lecciones) con el que parece que buscaba poner la última pieza que culminase su pensamiento, la versión definitiva de un tema que tenía una larga historia en su vida intelectual, aunque luego los resultados no fueron exactamente los esperados. No deja de llamar la atención que los

dos grandes maestros que van a orientar decisivamente la vida intelectual de Diego Gracia, aún cultivando saberes distintos, estaban unidos por estrechos lazos: Laín Entralgo era uno de los primeros seguidores de Zubiri, les unía una estrecha amistad y lo siguió hasta al final, recurriendo constantemente a conceptos zubirianos en su propio trabajo. Como ya he insinuado, no se tome a la ligera ese carácter de maestros; es una experiencia intelectual que la mayoría no tienen, pues de ningún modo se trata de una relación profesor-alumno ni en grado de excelencia, entre otras cosas porque el carácter de "maestro" solo lo otorga el discípulo que lo toma como guía de vida o, al menos, de un aspecto esencial de la vida; Diego Gracia lo matiza perfectamente: "Maestro es aquel capaz de ayudar a otro en el logro de la máxima hazaña vital que un ser humano puede proponerse: la búsqueda de la autonomía personal, la promoción de la propia responsabilidad". La trayectoria intelectual de Diego Gracia sería incomprensible sin el modelo de sus grandes maestros y eso ya está inicialmente asentado a comienzos de 1971.

Pero Zubiri en estas fechas estaba desilusionado, situación no rara en su trayectoria intelectual, y que parecía motivada por lo que él consideraba desinterés en comprenderle, a pesar de haber dedicado a completar y esclarecer *Sobre la esencia* la mayoría de los cursos de la década de 1960, también sin percatarse del todo de que esos cursos privados eran un camino muy limitado y poco

eficaz, toda vez que solo se publicó el primero, de alcance teórico escaso, con el título *Cinco lecciones de Filosofía* (1963).

En este contexto, en enero de 1972 se inician las sesiones semanales de un "Seminario X. Zubiri", en el marco de la Sociedad de Estudios y Publicaciones que presidía el propio Zubiri, con sede en la Casa de las Siete Chimeneas en la madrileña Plaza del Rey, un local entonces propiedad del Banco Urquijo y que actualmente es la sede del Ministerio de Cultura. Como la historia de este grupo se ha narrado en repetidas ocasiones y está al alcance de cualquiera, me limitaré a recordar que Diego Gracia, inicialmente codirector con I. Ellacuría, fue definido por el propio Zubiri, en expresión spinozista (en realidad, de Escoto Eriúgena), como la *natura naturans* de ese grupo que, por vericuetos a veces enrevesados, fue el principal estímulo para que Zubiri pudiese terminar, solo unos meses antes de su muerte, su gran trilogía titulada conjuntamente *Inteligencia sentiente*; con la misma seguridad se puede afirmar que, si Zubiri no hubiese publicado esta gran obra a una edad desusadamente tardía, difícilmente su pensamiento le habría sobrevivido o, en el mejor de los casos, sería patrimonio de algún grupúsculo de iniciados, de "zubirinos", en expresión sarcástica de Aranguren. Zubiri no podía saber entonces que ese nombramiento de co-director en la persona de Diego Gracia, el más joven del grupo inicial y una persona ajena a la filosofía institucional, salvaría a la larga el seminario como difusor de su pensamiento, no solo por el asesinato en San Salvador de

Ellacuría (16-XI-1989), sino por la gestión del patrimonio intelectual de Zubiri.

En vida de Zubiri y como exigía la notable agitación intelectual de la época, se puso en pie una publicación colectiva con el nombre de *Realitas* (tres voluminosas entregas: 1974, 1976, 1979) con el fin de reavivar la mortecina presencia de Zubiri en la filosofía española de la época. Como se decía en la "presentación" de la primera entrega, la publicación "sale con la esperanza de servir como catalizador de las personas intelectual y humanamente dispuestas a estudiar el pensamiento de Xavier Zubiri y de convertirse en lugar de encuentro y vehículo idóneo de expresión de todos los interesados en dicho tema". Cada entrega se inicia con una colaboración importante del propio Zubiri y la mayor parte del volumen está ocupada por trabajos de miembros del seminario, algunos muy cuidados y novedosos, aunque en conjunto estaban destinados a quedar obsoletos después de la publicación de la última gran obra de Zubiri. Sí es destacable por su importancia para los investigadores la publicación en el II de estos volúmenes de una "Bibliografía" de y sobre Zubiri a cargo del investigador suizo H. Widmer y que será de consulta obligada hasta que quede reemplazada por la de R. Lazcano (1993).

Además de la estrecha relación intelectual, a Diego Gracia le unió con Zubiri una estrecha relación humana, que, a pesar de la gran diferencia de edad, debe calificarse de "amistad"; así lo

hizo sin restricciones una persona tan poco dada a efusiones públicas de sus sentimientos como era Zubiri. De hecho, él acompañó en primera línea a Zubiri en los distintos homenajes que recibió en estos años y se ocupó calladamente de sus necesidades cuando la salud empezó a deteriorarse, sobre todo a partir de 1980. Será Diego Gracia una de las últimas personas que lo vea con vida y quien, juntamente con Laín Entralgo, redactará la esquela con la que el mundo se enteró de su muerte.

El 21 de septiembre de 1983 murió Zubiri. El hecho, aunque esperado, no dejaba de producir en los que lo habíamos tratado una profunda conmoción. Con ello, evidentemente dejaban de tener sentido los objetivos iniciales que habían mantenido un "Seminario Zubiri" dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, pero ¿quedaban pendientes tareas para mantener, renovar y ampliar el grupo, reconsiderando sus objetivos?

Al menos, había dos tareas, que además tenían cierta urgencia si se quería evitar que la obra de Zubiri cayese en el ostracismo, inmediatamente después de los esperados homenajes póstumos: en primer lugar, no estaba claro cuál era el balance conjunto del pensamiento zubiriano y, en segundo lugar, había que decidir qué se hacía con su legado inédito, del cual solo se sabía confusamente que era muy abultado. La dificultad de lo primero afloró inmediatamente porque, a raíz de su muerte, se organizaron distintos ciclos y homenajes en diversos lugares y los antiguos miembros del seminario fuimos requeridos en múltiples

foros en lo que solía tener un aire de elogio póstumo y de mausoleo para cerrar ese capítulo de la filosofía española y, en efecto, la filosofía de Zubiri corría el riesgo de ser relegada a un largo purgatorio sin salida previsible. Algunos atisbamos que la última trilogía estaba todavía sin asimilar y, mucho menos, sin utilizar los recursos que proporcionaba más allá de la letra de Zubiri, lo cual tampoco era extraño porque el último volumen se había publicado solo nueve meses antes de su muerte y esas obras necesitan un tiempo de maduración para empaparse de su alcance; esta vez Zubiri no había tiempo para recomponer los desajustes redaccionales y las imprecisiones que aparecen siempre en obras tan amplias. Tampoco todos los miembros del antiguo seminario lo veían de la misma manera y se fueron dibujando líneas con orientación distinta, lo cual no es nada extraño e incluso resulta enriquecedor si se mantiene la disciplina intelectual.

En este contexto, Diego Gracia elaboró en un breve período de tiempo (firma el prólogo en agosto de 1985 y puedo dar fe de que ese dato es exacto) su libro *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (1986), un texto que resultó clave para el futuro de la filosofía de Zubiri por caminos que quizá el autor entonces no sospechaba. Aunque concebido modestamente como una introducción provisional, el libro se convirtió en referencia para al menos dos generaciones porque aporta dos ganancias fundamentales en la asimilación de Zubiri: una visión de conjunto evolutiva y sistemática conforme a los originales entonces disponibles y con

capacidad para situar las nuevas publicaciones que irían apareciendo y, en segundo lugar, un criterio hermenéutico capaz de servir no solo para la comprensión, sino también para la valoración crítica de Zubiri, criterio según el cual la última trilogía representa la madurez definitiva de su pensamiento y, a esa luz, es necesario repensar y depurar los restantes textos. Si bien esto agrandó diferencias entre los antiguos componentes del seminario y significó algunos abandonos, lo cierto es que colocó la filosofía de Zubiri en las discusiones de la época, algo que el propio Zubiri no había conseguido nunca del todo.

El otro tema –la publicación de los inéditos y la actualización de lo publicado– es la gran obra que el seminario aporta hacia fuera. Iniciada de modo individual por Ellacuría con dos volúmenes de características distintas, será Diego Gracia el que consiga convocar a un grupo heterogéneo de personas interesadas en Zubiri para que se vayan haciendo cargo de los cursos posteriores a 1960 (los que en principio Zubiri juzgaba más fácilmente publicables) en ediciones fiables, a las que el propio Diego Gracia en silencio ha ido aportando una cierta unificación formal; al mismo tiempo, él iba revisando lo publicado en vida por Zubiri en ediciones "limpias". A partir de 2007 se han ido reconstruyendo los cursos universitarios de Zubiri en Madrid y Barcelona apoyándose en apuntes de asistentes y, muy recientemente (2020), se ha dado otro salto publicando el curso largo de 1945-46. También va apareciendo un esperanzador afán

de rigor que ha dado como fruto "rehacer" conforme a criterios editoriales más estrictos algunos de los anteriores volúmenes publicados, hoy obsoletos; este capítulo de publicación de inéditos dista mucho de estar cerrado en este momento, aunque lógicamente las sorpresas que depara son cada vez menores.

Después de un período con reuniones mensuales en un cierto limbo jurídico (la "Sociedad de estudios y publicaciones" no dejaba de ser entonces un ente de ficción), solo en 1989 se constituye jurídicamente la "Fundación Xavier Zubiri" ejecutando su voluntad testamentaria con la ayuda de su viuda y el interés determinante de la familia Lladó; José Lladó, continuando la labor de su padre Juan, será el presidente del patronato y Diego Gracia es hasta hoy su director; como ya se dijo, Ellacuría moriría asesinado en San Salvador el 16 de noviembre de ese mismo año. A Diego Gracia se debe muy directamente la reorganización de todo el trabajo de la fundación; ya se ha hablado de las publicaciones que, con el tiempo, van a ser un departamento con personalidad propia y que actualmente dirige con acierto Antonio González, pero hay que mencionar también la ordenación del archivo Zubiri y el índice electrónico de su biblioteca personal que realizará Germán Marquínez Argote, de regreso en España después de su jubilación académica en Colombia, la elaboración y mantenimiento de una primera página web que fue obra del propio Antonio González, cuya versión actual contiene la digitalización del archivo y variados instrumentos para la ayuda

en el estudio de Zubiri, una amplia oferta docente que nunca ha faltado y que ha ido variando a lo largo del tiempo. Diego Gracia, además de varios cursos propios, se ocupa directamente de dos seminarios dentro de la Fundación con periodicidad mensual: un "Seminario de Análisis de textos" para iniciar en el estudio directo de Zubiri, y un "Seminario de Investigación" que, de alguna manera, es el heredero del viejo seminario que se reunía semanalmente en vida de Zubiri y, quizá por eso, sigue utilizando el viernes como día de reunión, la misma hora y una estructura en dos partes: ponencia que expone un tema anunciado previamente y una segunda hora de diálogo y discusión de esa ponencia; en un cálculo aproximado, en el seminario de investigación se han presentado en torno a trescientas cincuenta ponencias, la mayoría de las cuales son accesibles digitalmente con sus correspondientes discusiones y, como es lógico, las hay buenas, mediocres y malas, lo cual significa un constante esfuerzo del director para encauzar una discusión filosóficamente fructífera.

El seminario no es ningún guardián de esencias ni la tribuna de ningún grupo monolítico. Directa o indirectamente, por el seminario ha pasado una gran parte de la investigación y los debates en torno a Zubiri, que se han discutido sin ningún tipo de límite y en algún caso hasta la extenuación; no se custodia la "interpretación oficial" de Zubiri porque no existe semejante cosa y los más asiduos del seminario mantienen divergencias importantes en sus interpretaciones. Diego Gracia no solo ha

moderado las sesiones, sino que ha intervenido muy activamente desarrollando una interpretación que, para decirlo de manera escueta, continúa con firmeza y ahonda el criterio hermenéutico del libro de 1986 primando la última trilogía de Zubiri, acentúa sus rasgos críticos, prolongando y sometiendo a discusión muchas de sus posiciones concretas. En este tema y como es lógico, quizá han sido los avances en las ciencias biológicas las que han estimulado revisiones a fondo de conceptos básicos de la filosofía zubiriana, seguramente con el de "sustantividad" en primer plano. El resultado más palpable de ello es su gran libro *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* (2017), un libro amplio y denso que quizá todavía necesite un tiempo para ser asimilado por los interesados en el tema. Pero, aproximadamente desde el cambio de siglo, la ocupación de Diego Gracia con Zubiri y con la ética van confluyendo en una línea única, por lo que sus obras son igualmente importantes para los desarrollos éticos y para la revitalización del pensamiento de Zubiri.

La fundación ha estado asimismo presente en jornadas de estudio de todo tipo (algunas quedaron plasmadas en publicaciones colectivas) y, de modo más directo, en los cinco congresos internacionales zubirianos que se han celebrado: Madrid (1993), San Salvador (2005), Valparaíso (2010), Morelia (2014) y Bari (2019). El argumento dominante en las discusiones del seminario ha ido variando con el paso del tiempo; en una aproximación muy tosca, en los primeros años ha dominado la

exposición de los distintos aspectos del pensamiento de Zubiri, pero con el cambio de siglo se abren paso ensayos heterogéneos que tratan de prolongar o someter a crítica aspectos de ese pensamiento porque los cambios en el mundo intelectual van dejando olvidadas algunas discusiones epocales que se han tornado obsoletas y el contexto filosófico es ahora muy distinto al de los días de las publicaciones de Zubiri; si se busca una aproximación más afinada, se debe recurrir al texto de una conferencia del propio Diego Gracia en 2013, con motivo del 30º aniversario de la muerte de Zubiri.

Relacionados con el seminario Zubiri de Madrid existieron o existen entidades en el extranjero dedicadas a apoyar el conocimiento y el estudio de la obra zubiriana. Esto sucedió en la década de los 80 con un "Seminario Zubiri" en Bogotá, cuyo fundador y animador fue Germán Marquínez Argote; algo similar sucede en Chile (su sede está en la Universidad Católica de Valparaíso) con un grupo creado por Jorge Eduardo Rivera. Ya en vida de Zubiri se formó un grupo interesado en su pensamiento en la universidad italiana de Perugia en torno al profesor Albino Babolin, dedicado especialmente a la filosofía de la religión; Zubiri asistió en 1978 a una de sus reuniones; de ese entorno procede Armando Savignano, profesor en la universidad de Trieste, y conocido historiador del pensamiento hispánico; en Nápoles o en Bari hay profesores reconocidos estudiosos de Zubiri y la edición de sus obras en italiano marcha a buen ritmo. Es necesario señalar

por su importancia en lengua inglesa la "Xavier Zubiri Foundation of North America" (Washington) creada en 1997 por Thomas B. Fowler –conocido como destacado traductor de Zubiri–, que desde el principio explota a fondo las posibilidades de la comunicación electrónica, ofrece un copioso material para introducirse y avanzar en el estudio de Zubiri, publica desde 1998 una *Xavier Zubiri Review* en formato electrónico y, sobre todo, por varios cauces ofrece traducciones al inglés de destacadas obras zubirianas, continuando la empresa iniciada en solitario por A. R. Caponigri (†1984) con la traducción de *Sobre la esencia*.

Hoy la Fundación Zubiri ha publicado y puesto a disposición de los lectores lo más importante del legado filosófico de Zubiri; en el momento en que escribo, su obra comprende 30 volúmenes, a años luz de las escasas 5 obras existentes en el momento de su muerte. Ha conseguido que el pensamiento de Zubiri siga presente en los medios intelectuales y ya nadie se atreve a aquellas descalificaciones someras que eran fruto de la ignorancia. Además, ha colaborado en múltiples empresas intelectuales, ha prestado ayuda a muchos que se iniciaban en Zubiri y ha ayudado a muchos que tomaron a Zubiri como tema de sus trabajos académicos. Nada de esto está cerrado, pero es de justicia reconocer que esto no existiría, al menos de este modo, sin la entrega generosa de Diego Gracia, que se dedicó a ello sin escatimar esfuerzos como si eso fuese su único foco de preocupación intelectual.

5. El programa de investigación de una vida

Inmediatamente después de acceder a la cátedra, Diego Gracia es nombrado director del Departamento de Historia de la Medicina hasta 1984, cargo que asumirá de nuevo en 1990-1994. Cargos académicos como catedrático de la Universidad Complutense podríamos decir que desempeñó los mínimos: Vicedecano de la facultad de Medicina entre 1981-1983 y Director de la biblioteca de la misma facultad entre 1981 y 2003; será jefe del departamento de Salud Pública e Historia de la Ciencia de la Universidad Complutense en 1989-1994 y 1998-2002. Será el responsable de un programa de historia social en colaboración con la École des Hautes Études de París (1983-1986). Como parte de su labor docente hay que contar también la dirección de varios proyectos de investigación, así como la dirección de numerosas tesis doctorales y la frecuente participación en tribunales de cátedra y de doctorado.

Al tomar posesión de su cátedra, en vez de dedicarse a reposar por haber alcanzado el último peldaño de una brillante carrera académica, Diego Gracia elabora un programa de investigación que le ocupará el resto de su vida. Aunque irán surgiendo muchos detalles entonces imprevisibles y algunos tramos del camino presentarán obstáculos, en líneas generales hay una idea básica que se sigue manteniendo y se va rellenando con contenidos que las circunstancias van imponiendo. Este programa

saldrá adelante, a pesar de las adversidades, gracias a la tenacidad y al esfuerzo sin desmayo del autor y al convencimiento profundo de que esa era su misión en la vida, por lo que las críticas globales y descalificadoras, que existieron en más de un momento, no conseguirán torcer su dirección. ¿De qué se trata en líneas generales?

En el centro inicialmente está la Historia de la medicina, apoyada y ampliada con la Antropología médica (esta es la herencia directa de Laín Entralgo); no hay ningún obstáculo para incorporar la perspectiva de la "historia social", aportación típica de la década de los 70, y la mentalidad de Diego Gracia no es excluyente, sino abierta siempre a asimilar todo lo que de valioso pueda aportar cada corriente. Pero él no se considera básicamente un "historiador", en ninguno de los sentidos habituales del término, y es muy consciente del carácter marginal que esa materia tiene en los estudios de medicina, independientemente de la valía intelectual de quien la cultive. Sin embargo, sí asimilará con fuerza que la perspectiva "histórica" es un componente valioso e incluso imprescindible; no se trata de historia erudita, por más que algunos temas utilicen recursos muy sofisticados del trabajo de los eruditos con distintas fuentes, sino de que la historicidad es una fuente de posibilidades que nos capacitan para enfrentarnos a la realidad y muchas situaciones que parecen aporéticas o insolubles se iluminan e incluso se disuelven a la luz de su tratamiento histórico; será un enfoque habitual en los estudios de Diego Gracia

el tener siempre en el trasfondo esta perspectiva histórica para clarificar un tema. La idea en su radicalidad última procede de Zubiri, está básicamente expuesta en el importante artículo de 1979 "La historia como problema metafísico", y será aquilatada y adaptada en distintas ocasiones.

Esto lo podríamos llamar básicamente la "herencia recibida", que no es parca. El agradecimiento incondicional por esa herencia, no impide que Diego Gracia se dé cuenta con mucha lucidez de que la tarea de su generación no es la de disfrutar y administrar esa herencia, sino que se necesita reformularla y ampliarla porque así lo demandan nuevos tiempos. El primero que lo comprende a fondo es el propio Laín Entralgo, que colabora en la renovación de la empresa con entusiasmo y con sus todavía importantes fuerzas. No se trata de poner en entredicho o devaluar lo que en medicina aportan las ciencias que estudian hechos y obedecen más o menos a una metodología consolidada en las ciencias de la naturaleza; al contrario, los mismos desarrollos en estos ámbitos son tan radicales y vertiginosos que desbordan la mentalidad positivista en la que se siguen alimentando. Por otra parte, la extensión en España de un servicio público de sanidad, entendido como derecho de los ciudadanos, y la penetración poco a poco de la idea moderna de autonomía de los enfermos terminarán trastornando definitivamente la secular relación paternalista del médico con el paciente. Por primera vez, los avances de las ciencias médicas y de la biotecnología enfrentan a

los profesionales con situaciones en las que hay cosas que tecnológicamente se "pueden" hacer, pero es dudoso que se "deban" hacer porque el balance riesgo-beneficio no es claro. ¿Cómo responder a estas dudas sin fiarlo al buen sentido o simplemente a una experiencia personal, desbordada día a día por nuevas propuestas y nuevos avances?

El propósito es estabilizar un área de "Humanidades médicas" y conseguir la sensibilidad suficiente para que eso se considere parte integral de la formación del médico. En realidad, hay que decir que no se trataba de una novedad absoluta; es lo que se estaba haciendo en las mejores universidades europeas y norteamericanas con departamentos de "Humanidades médicas" dotados de su propia autonomía y no anexionados artificiosamente a otro saber. Es un área interdisciplinar y abierta, cuyo centro en España debería ser la Historia de la Medicina porque está consolidada su presencia institucional en los programas, pero en la que debían entrar saberes procedentes de la filosofía, la ética o incluso la literatura. Laín Entralgo y otros individualmente apoyan con fuerza este planteamiento, que va a encontrar un órgano de expresión temporalmente útil en la revista *Jano. Medicina y Humanidades* (fundada en 1971), de la que Diego Gracia será un asiduo colaborador; se busca dotar de masa crítica a esa área para que tenga la solidez suficiente y merezca el aprecio intelectual que sus temas reclaman. Lo primero quizá es delimitar el sentido del término "humanismo", palabra escurridiza y

equívoca, porque lo que así se llama suele fundarse en la actitud paleopositivista de sazonar las básicas "ciencias de la naturaleza" con algunos contenidos espigados sin rigor de las "ciencias humanas", sobre todo entonces de contenidos sociológicos. Diego Gracia rechaza de plano este anticuado modelo y dedica muchos esfuerzos a diseñar otro en cuyo centro está la filosofía, algo que no acaba de ser comprendido por la mayoría. En ese contexto, la filosofía de Zubiri y, en general, la filosofía en torno al pensamiento de Zubiri le aportarán valiosas herramientas intelectuales, que él no deja de cultivar y perfeccionar. También en este camino surgirá la preocupación y luego la dedicación a la bioética, una disciplina novedosa que se está formando, pero con un enorme empuje porque viene a llenar un hueco para el que la desacreditada deontología profesional no tiene respuestas.

No es que en el mundo hispánico hayan faltado médicos eminentes con preocupaciones que se pueden calificar de "humanísticas" (otra vez el escurridizo término envuelve todo en niebla) e incluso algunos de ellos hicieron de esa preocupación una tarea determinante de su vida. Tampoco es que falten médicos muy sensibles a los problemas de la práctica médica y de la relación entre médico y enfermo, que tienen clara la importancia de estos saberes que caen fuera del marco "científico", en el sentido reduccionista heredado del positivismo en sus distintas formas. Ahora bien, en la mayoría de los casos se entienden como dos círculos que se tocan, pero que no deben mezclarse; los saberes

humanísticos en torno a la Medicina siguen teniendo un carácter complementario, si es que no meramente ornamental, y no necesitan una preparación específica, sino que pertenecen a un ámbito donde campa a sus anchas y domina el *amateurismo* y se tolera un cierto diletantismo, que de ninguna manera se puede permitir que contagie a las ciencias "de hechos", las cuales, según la vieja dicotomía, deben permanecer neutrales respecto a toda disputa de valores. G. Marañón encarnaría de modo ejemplar esta actitud.

Esa dicotomía es la que Diego Gracia y un grupo de animosos autores impugnan sin descanso, buscan dotar del máximo rigor a esos saberes y, al mismo tiempo, mostrar que eso repercute positivamente en los saberes sobre hechos al desacralizarlos y descargarlos de tener que dar respuestas a cuestiones para las que no están pensados ni preparados. Bajo la remota inspiración del mismísimo Aristóteles, se dedicará mucha atención a la comprensión de los saberes "prácticos" porque tienen una lógica propia y utilizan unas vías de acceso a la intelección de lo real, tan legítimas como las estrictamente "científicas", aunque con características propias. Al fin, la fragilidad en el caso de la razón es algo constitutivo y no es relevante para la verdad buscada que los caminos de comprobación sean accesibles a un mayor número. Si miramos el resultado en sus pretensiones máximas, habría que decir que este empeño no tuvo éxito; en el congreso nacional de Historia de la Medicina celebrado en Zaragoza en 1989

esa propuesta muy elaborada fue presentada en público y chocó con el rechazo de la mayoría de profesores de Historia de la Medicina, quizá temerosos de tener que enfrentarse con saberes en los que no se sentían competentes, pero también ciegos para no ver que eso debilitaría mucho la posición académica de la Historia de la Medicina ante un cambio de planes de estudio que ya se atisbaba en el horizonte. Años después (2006), al hacer un balance nada autocomplaciente de este proyecto, Diego Gracia lo califica de "ilusorio" y, desde esta perspectiva, afirma impávidamente que "la herencia de Laín Entralgo puede darse por enterrada". Cabe aún la "esperanza" lejana de que algún día todo esto, ahora rechazado, tendrá que ser importado a toda prisa por presión del exterior, aunque entonces ya no quedará personal cualificado para hacer otra cosa que no sea "traducir" lo que se hace fuera. Algo queda: todo lo que en los estudios de Medicina permanece como estudios de historia y bioética, pero de manera dispersa, se debe a esta insistencia en múltiples foros, por más que el propio autor cree que no ha conseguido quitar de esos saberes la sombra de amateurismo y tampoco se puede afirmar que la formación "humanística" de los médicos esté mejorando.

Lo que no va a hacer es detenerse a lamer las heridas, por más que duelan y las califique como "una espina que llevo clavada en el corazón". En la medida de sus fuerzas, él va a continuar su propio camino y tampoco le faltarán acompañantes, atraídos por el arrastre irresistible de la ejemplaridad. En concreto: Diego

Gracia va a dedicar muchas energías al ámbito de la bioética en una amplia variedad de publicaciones e intervenciones y, al mismo tiempo, será una referencia básica en el pensamiento de inspiración zubiriana, dos ocupaciones que marchaban en paralelo desde el principio y, a partir más o menos del cambio de siglo, aparecerán con claridad como aspectos de un único proyecto intelectual.

6. La ocupación con la bioética

Hacia mediados de la década de los 80, al mismo tiempo que ultimaba su primer libro sobre Zubiri, Diego Gracia se interesa a fondo por la bioética. Este neologismo, derivado del griego e introducido poco antes, se abría paso y estaba adquiriendo un amplio desarrollo en los Estados Unidos como resultado del vertiginoso desarrollo de las ciencias biológicas, el cual planteaba desafíos que requerían decisiones de gran calado. Él es uno de los primeros europeos que se da cuenta de que esa nueva disciplina llena un vacío en el mundo de los saberes sanitarios y, al mismo tiempo, atisba su potencial intelectual y de desarrollo; no es una mera ética casuística, tampoco es una aplicación práctica de éticas teóricas religiosas o filosóficas y, sobre todo, no se trata de una renovación de la vieja y desacreditada deontología profesional. Por otra parte, ahí se ponen en juego recursos intelectuales de alcance teórico, para lo cual por su formación y dedicación filosófica está más preparado que el resto de sus colegas.

Como es habitual en él, tomada la decisión, se busca ponerla en práctica con el máximo rigor: "Con una generosa ayuda del Comité Conjunto Hispano-Norteamericano, fui a los Estados Unidos a ver *in situ* el desarrollo del movimiento y hablar con sus principales protagonistas. Recorrí once universidades, conocí sus programas y me entrevisté con sus líderes". Esta intensa experiencia norteamericana en 1987-88 le permitió conocer en detalle el desarrollo y los contenidos de la bioética, observar que también en España y en Europa había un espacio no cubierto para la nueva disciplina, pero al mismo tiempo fue "algo decepcionante" porque le convenció de que no se podía simplemente *importar* aquí una disciplina que en Estados Unidos estaba, implícita o explícitamente, impregnada de una fuerte cultura pragmatista; esto no será obstáculo para seguir manteniendo fructíferas discusiones con los próceres de la bioética estadounidense y, de hecho, él prologará elogiosamente la traducción al español del libro clásico de T. L. Beauchamp y J. Childress, *Principios de Bioética Médica* (Beauchamp y Childress, 1999), el manual por antonomasia de aquella bioética. Como se buscaba algo nuevo y no había guías, él mismo se puso a la tarea y de este modo se convertirá en protagonista de primera línea en la consolidación de la bioética, no sólo en España. Pensó que se necesitaba llegar hasta unos "fundamentos" (en un momento en que ese término sonaba mal en muchos círculos intelectuales) como el camino para evitar que la bioética se redujese a una

metodología para ordenar una casuística encomendada al azar de un juicio sagaz. La cuestión no era nueva, los saberes prácticos habían tenido a lo largo de la historia distintos "fundamentos", ordinariamente de tipo filosófico, de los que se pretendía que podrían "deducirse" con seguridad los casos prácticos. Repasar esta historia era una tarea esforzada y fatigosa, pero enormemente instructiva porque dejaba claro que un "método" no puede estabilizarse si no está referido a unos "principios" y, además, esos principios necesitan algún tipo de unidad o estar jerarquizados para evitar conflictos insolubles entre ellos. El resultado de todo ello va a ser un libro voluminoso y monumental como *Fundamentos de Bioética* (Gracia, 1989), quizá el libro más importante de lo que podríamos llamar la "perspectiva europea" en bioética. Ese libro consagra a su autor como referente básico del tema y significa la consolidación de un saber que rápidamente adquiere gran difusión y suscita un enorme interés, aunque resultará muy difícil su encaje en el ordenamiento académico, pues tiene algo de saber híbrido y el propio Diego Gracia lo admitía en una entrevista de 2005: "Es muy difícil, casi imposible, trabajar en bioética clínica sin compaginar una buena formación filosófica con otra no menos exigente en biología y medicina". Este carácter "híbrido" conforme a los cuadros del saber vigente va a suscitar más de una incomprensión.

En principio, *Fundamentos de Bioética* estaba proyectado como el primer volumen de un tratado general de bioética médica,

aunque las cuestiones abordadas abarcan una ética global y se insertan en los temas habituales de las éticas filosóficas; se presenta como un libro para su estudio pausado y no una mera obra de lectura ni tampoco un típico "manual"; cada uno de los seis capítulos comienza con un caso clínico y al final del capítulo se esboza la solución a la luz de lo allí tratado. Pero el propio autor es consciente de que gran parte de su trabajo filosófico de fundamentación no está al alcance de los profesionales sanitarios y, aunque les pide un esfuerzo similar al de otras materias teóricas de la formación de un médico, en realidad sabe que eso no va a ser fácil. ¿De qué se trata?

Fundamentos de Bioética tiene dos partes: la primera ofrece una Historia de la ética médica desde los griegos, que probablemente no tiene equivalente y que sirve como recurso para mostrar cómo van surgiendo históricamente desde los hipocráticos los que se consideran grandes principios de la bioética. La segunda parte es muy original: presenta los cuatro famosos principios (no-maleficencia, justicia, autonomía y beneficencia) jerarquizados –lo que se ha llamado "principialismo jerarquizado"– y los conecta con un método riguroso; esta conexión es innovadora y no deja de sorprender incluso a los nombres consagrados de la bioética estadounidense, pero el método tiene el objetivo de llegar a decisiones razonables guiadas por la prudencia, aplicando creativamente la doctrina zubiriana sobre la razón y su marcha, algo que había resumido ya en su libro

de 1986. Aunque suscita discusiones de detalle, algunas debido a ciertas confusiones por una terminología entonces nueva, la obra se impone casi de modo inmediato, se convierte rápidamente en libro de referencia, se traducirá al italiano y al portugués y su autor es la figura más conocida en el mundo hispánico y latino de una disciplina que está eclosionando con una fuerza que sorprende a sus mismos protagonistas y, al mismo tiempo, es una prolongación y aplicación del pensamiento de Zubiri que pone a prueba su capacidad renovadora. Un curso de cuatro lecciones en la Fundación Juan March con el título "Ética y Medicina" (febrero de 1990) presenta un amplio resumen divulgativo, que sigue siendo accesible en el sitio electrónico de la citada Fundación. Como es el aspecto más conocido y estudiado de la obra de Diego Gracia, aquí podemos ser más esquemáticos

Él pensaba que en pocos años podría terminar el proyecto completo de bioética y dedicar su esfuerzo a otros temas; en esto se equivocaba de plano, pero fue una equivocación fecunda porque la bioética ya no dejará nunca de ocuparle y será el camino que le abra a intereses más generales. Rápidamente se vio que el proyectado como segundo volumen de aquel tratado general de bioética no es que necesitase más tiempo, sino que era imposible tal como estaba proyectado inicialmente. Los *Procedimientos de decisión en ética clínica* (Gracia, 1991) tiene una función más limitada porque hay que garantizar la eficacia de las decisiones en ese campo y, al mismo tiempo, preservarlas frente a las

discusiones más teóricas. Una disciplina en plena efervescencia y sometida a constantes cambios no permitía una sistematización con pretensiones de exhaustividad y, por el contrario, la preocupación por los temas concretos dará lugar a numerosas publicaciones que continúan actualmente al albur de las distintas discusiones que han surgido en la vida española. Entre 1993-2000 Diego Gracia es miembro del Consejo asesor de sanidad y de la Comisión nacional de reproducción asistida del Ministerio de Sanidad y Consumo, en 2002 es el primer presidente del Comité de bioética de Castilla y León, en 2003 miembro de la Fundación de ayuda contra la drogadicción, en 2004 vocal del Consejo rector del centro nacional de trasplantes y medicina regenerativa.

Ello provoca un abultado número de trabajos sobre temas concretos en los que aparece siempre un estilo moderado y dialogante, abierto a revisar puntos de vista y a la búsqueda de decisiones guiadas por la prudencia, lo cual no disminuye en nada la fuerza de los resultados. En 1998 Germán Marquínez Argote publicará en Bogotá una selección amplia de estos trabajos en los cuatro volúmenes de *Ética y vida: estudios de bioética*. En 2004 José Lázaro preparará otra importante recopilación de estudios con el título aristotélico de *Como arqueros al blanco*, que significa, no solo la elaboración de temas concretos importantes, sino una evolución y revisión de detalles de la gran obra de 1989, que el autor se resiste a reeditar (solo lo hará en 2007, no por azar el mismo año que acepta reimprimir el libro de 1986 sobre Zubiri). La razón de esta

resistencia a reimprimir la obra, aparte de problemas editoriales concretos, viene de que ese libro tiene su fecha, la bioética evolucionó rápidamente y el autor es protagonista de esta evolución sin tiempo ni ganas de volver atrás, lo cual encierra una paradoja que ha creado alguna confusión: para su autor aquella obra era el punto de partida sólido en un nuevo campo del saber en plena ebullición, mientras que los lectores, a los que exige un notable esfuerzo, tienden a tomarla como realización definitiva que significa la meta de llegada madura y en algún sentido definitiva. Se trata sin duda de una obra madura, pero no refleja ni mucho menos la postura definitiva de Diego Gracia en este campo. La obra suscita críticas a veces razonables, principalmente de juristas y filósofos, que suelen centrarse en las dificultades de jerarquización de los cuatro principios y, más raramente, en algunos aspectos del desarrollo concreto del "método" (sobre todo la compleja relación entre "esbozo" y marco de referencia, tema que se malentiende con frecuencia) a partir de una ampliación y recreación del pensamiento zubiriano. El camino del autor no va a ser una respuesta directa, sino una profundización y radicalización de su pensamiento en la vía de la fundamentación, una interrogación por el estatuto noológico de esos principios que, en realidad, significará un distanciamiento de tales "principios" y su jerarquización. Todo ello desembocará de manera inevitable en la ética general. Dicho otra vez escuetamente: no queda suficientemente claro el estatuto de esos cuatro "principios" y en

esa línea el autor seguirá un largo trayecto en el que la filosofía de inspiración zubiriana es el eje básico. La cuestión es la peculiar realidad de tales "principios".

En este sentido, la trayectoria ahora aparece clara. Se partió de los problemas concretos de una ética sectorial de la que se pensaba que ocuparía unos pocos años; sin embargo, se reveló rápidamente como una ética "global" porque ya no se circunscribía al mundo humano, sino que implicaba la totalidad del planeta; en la búsqueda de sus principios y en su examen, se desembocó en una ética "general" que, como parte de la filosofía, se inserta en una visión filosófica de conjunto que suponía la prolongación y revisión de muchos temas, fundamentalmente cognoscitivos y antropológicos. Creo que esta es la originalidad de Diego Gracia: desde la bioética desembocó en una filosofía general, que él no adoptó sin más entre ninguna de las existentes, sino que fue reelaborada trabajosamente desde dentro de la bioética. El cumplimiento del programa puede considerarse culminado con éxito en la medida en que las tareas humanas se pueden culminar.

Otra cosa muy distinta es la normalización institucional de la Bioética, algo que se viene reclamando como una necesidad, avivada por la nueva legislación sanitaria que da relieve a la "autonomía" del paciente y se concreta en la obligación de crear en los hospitales comités de bioética asistencial, comités interdisciplinares pero que necesitan criterios orientativos porque

frecuentemente tienen que tomar decisiones de alcance que no admiten demora. Había habido alguna iniciativa por parte de los jesuitas en el Instituto de Bioética Borja de Sant Cugat de Cataluña (1985) y en la cátedra de Bioética de Javier Gafo en la Universidad Pontificia Comillas (1987) con la que colaboró asiduamente Diego Gracia. Con estos antecedentes, en 1988 pone en marcha el Máster en Bioética de la Universidad Complutense que tiene un éxito indiscutible y es el semillero del que se nutrirán ampliamente los comités de bioética que se irán formando a lo largo de España; hay que advertir hoy que, antes de los llamados "planes de estudio Bolonia", un "máster" no es ningún título oficial, sino un título propio ("magister" y a veces "experto") de la universidad que lo ofrece, cuyo valor es el que le otorgue su prestigio; también, como quizá es ahora el caso, el hueco que se encuentra para introducir en la rigidez pétrea de la universidad nuevos conocimientos. Este máster de dos años de duración (unas 600 horas) y que seguirá en ese formato hasta 2012, frecuentado básicamente por profesionales del mundo sanitario, marcará un hito y, además, servirá como base para todas las organizaciones de bioética que irán apareciendo por distintos lugares de Hispanoamérica como fruto de una intensa demanda de personas formadas en este ámbito. Las distintas promociones de estos cursos se agruparán a partir de 1994 en la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica (www.asociacionbioetica.com); celebró su primer congreso en Madrid en 1996 y, desde entonces, celebra congresos

ordinariamente bianuales, de los que se suele hacer una publicación electrónica en el sitio de la Asociación; aunque Diego Gracia participa en esos congresos y los apoya, mantiene distancia respecto a su gestión.

Si bien la ubicación de la Bioética en la rígida organización académica va a resultar complicada y solo obtendrá una cierta estabilidad en el plan de estudios de medicina a partir de 2008, cuando ya tiene un caudal que hace imposible ignorarla, lo cierto es que en principio no parece que haya una unión connatural entre la Historia de la medicina y la Bioética, por mucho que en este caso concreto coincidan en la misma persona, pero podría no ser así. Es significativo que desde esta época él se presentará como "profesor de Historia de la Medicina y de Bioética", asumiendo y dejando atrás la configuración académica heredada de Laín Entralgo; pero esa "y" está muy lejos de significar la fusión institucional de los dos saberes que conecta y más bien cada uno seguirá su camino. Aunque Laín Entralgo es el primero que apoya este nuevo desarrollo, quizá ya no está en condiciones de participar activamente por razones obvias de edad, del mismo modo que tiene dificultades para asimilar las novedades de la última obra de Zubiri, a pesar de su radicalización de antiguos temas "antropológicos" zubirianos. Algunos de los alumnos más brillantes de Diego Gracia prolongan estas preocupaciones en distintas líneas.

Este camino, implantado con éxito en España, se replicará en el ámbito de la América hispana, muy necesitada de personas capacitadas en ese ámbito, pero sin recursos humanos ni intelectuales para afrontar el desafío. Diego Gracia tiene contactos muy estrechos con distintas instituciones latinoamericanas que buscan un camino para desarrollar la bioética en países con necesidades similares y características propias distintas. Es lo que sucede con la Fundación Mainetti de La Plata (Argentina), la Organización Panamericana de la Salud, el Centro Nacional de Bioética de la Universidad Javeriana de Bogotá, la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética, etc. Esto hará posible que el Máster de Bioética pueda prepararse y trasladarse a Latinoamérica en distintas sedes impartiéndose a cuatro promociones, con más de 150 habilitados como "magister", lo cual marca un hito histórico y va consolidando una tradición con signos propios en el campo de la bioética. El Máster se desarrollará en la Universidad de Chile (Santiago de Chile: 1996-1999), en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (República Dominicana: 2000-2001), y en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima (Perú: 2002-2003). Los alumnos de estos cursos divulgan su pensamiento por distintas latitudes y encumbran merecidamente la figura de Diego Gracia como la gran referencia de la bioética en el mundo latino, incluso cuando no tienen preparación adecuada para seguirlo en los arriscados problemas de los fundamentos o discrepan de él en temas concretos, pero es innegable la eficacia y

apertura de los métodos de análisis. Es una historia de éxito; al lado de la fuerte presencia anglosajona, se abre camino con peculiaridades una vía latina y una perspectiva europea en el campo de la bioética; a través de un sinnúmero de charlas, conferencias, participaciones en reuniones de todo tipo (también internacionales), esto se gana el respeto en el ámbito internacional y Diego Gracia, en constante evolución intelectual, es su figura de referencia. A partir de aquí, lloverán los reconocimientos de todo tipo, algo que el autor no busca y acepta con agradecimiento sincero, al mismo tiempo que suele utilizar la ocasión para avanzar en algún aspecto de la investigación o perfilar mejor algún tema. Mencionaré solo lo más importante.

En la eficacia y difusión de sus trabajos (lo que Gadamer llamaba *Wirkungsgeschichte*) va a ser clave el desarrollo de ese Máster de Bioética, también como escuela y acicate constante para la investigación. Las promociones que van saliendo aportan personas rigorosamente formadas y capacitadas para dotar de máxima eficacia a las comisiones de bioética sabiendo ordenar y ponderar los distintos aspectos multidisciplinares para llegar siempre a una resolución razonada y razonable, guiada por la prudencia que la aleja de cualquier dogmatismo extremista y respetando el pluralismo de nuestras sociedades. Para que la deliberación sea eficaz es preciso saber escuchar, ponderar todos los enfoques y no ceder a la tentación de caer en simplismos cuando se trata de cuestiones por naturaleza muy complejas.

Como no se trata de un catálogo de preceptos categóricos, no sería adecuado hablar de una "escuela" en sentido fuerte, pero sí hay un estilo y una actitud reconocible que permite hablar de un "grupo" diferenciado. Al proceder desde abajo y ceñirse al ámbito de la racionalidad, estos procedimientos se mueven en la esfera de lo que M. Weber llamó "ética de la responsabilidad" y son asumibles al margen de las "convicciones" (religiosas o de otro tipo) de cada uno, las cuales son siempre respetables y entran dentro de la "autonomía" del sujeto en sociedades pluralistas y muy globalizadas; solo los dogmatismos extremos que buscan recetarios categóricos verán esta actitud como insuficiente.

No es que todo haya sido un camino de rosas. Aunque en realidad no hay verdadera competencia porque las múltiples bioéticas que proliferaron al calor de la demanda solían ser aplicaciones derivadas de éticas o morales de otro cuño, tampoco han faltado las descalificaciones personales y las críticas globales y estériles que le duelen a Diego Gracia porque, además, proceden de intereses ajenos a la bioética. Él ha luchado y sigue luchando denodadamente para que se reconozca la autonomía de la bioética (por extensión de la ética general) frente a los intentos de derivarla de una teología moral o de subsumirla en el campo del Derecho, lo cual es un empeño básicamente filosófico que no ha contado con el entusiasmo ni el apoyo de la filosofía institucional. Esta defensa de la autonomía de la ética es muy significativa en un momento en que nuestra cultura, al socaire del desencanto de la razón absoluta

y no recuperada de la gran crisis de valores que explotó en la Primera Guerra Mundial, está cayendo en un escepticismo moral generalizado en el cual los "deberes" morales, siempre de máximos, son suplantados por "leyes" del derecho, más en concreto del Código penal, que por definición marca unas prohibiciones de mínimos, pero en todo caso pertenecientes a otro orden distinto a la moral; algo similar pasa con la sacralización de los derechos humanos. Por su parte, las "morales teológicas" requieren una consideración aparte. Esta postulada normalización de la bioética implica también un cambio progresivo en la mentalidad de los médicos y la renovación o substitución de las viejas y poco operativas comisiones de deontología, derecho médico y visado (más recientemente: comisiones de ética médica) que gestionaban los colegios profesionales de médicos. A través de numerosas conferencias, charlas y divulgaciones de todo tipo, Diego Gracia va convenciendo a los médicos y sanitarios de la necesidad de olvidar el secular patrón paternalista en su trato del enfermo, aunque no es nada fácil gestionar en la práctica el principio de autonomía del paciente.

Muy importante en este reconocimiento institucional de la bioética fue el hecho de que la Real Academia Nacional de Medicina decidiese crear un nuevo sillón para este novedoso saber, al que, a falta de lugar mejor, se adscribe entonces a la sección 6ª, conformada por "Medicina legal, Psiquiatría e Historia de la Medicina"; esto se ha reformado posteriormente y hoy la

bioética se encuadra dentro de la Academia en la sección IV: "Sección de Medicina Social y Salud Pública". Ante la demanda social de saberes bioéticos, proliferaron en España las asociaciones y grupos de todo tipo, casi siempre muy ideologizados y con una clara ansia de control de ese espacio intelectual. Aunque Diego Gracia busca guardar las distancias con esos distintos grupos y nunca ha ansiado honores ni reconocimientos públicos, sí tuvo interés en esta elección porque de algún modo podía entorpecer o desviar gravemente el desarrollo de una disciplina incipiente a la que había dedicado esfuerzos hercúleos. Fue elegido académico numerario en esa especialidad de nueva creación y el día 3 de abril de 1990, con solo 48 años, tiene lugar su ingreso oficial en un acto solemne con un importante discurso titulado *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. No es la primera ni será la última vez que el autor vuelva sobre este viejo principio de origen hipocrático, cuya aparente rotundidad categórica no puede disimilar una historia compleja. Por añejas y anquilosadas que puedan parecer a veces este tipo de instituciones académicas, no cabe duda de que es un gran honor y el reconocimiento de la excelencia del trabajo del académico, pero además él es un académico activo que interviene con mucha frecuencia en las sesiones de la Academia. Este cuidado discurso de ingreso podría servir como ejemplo del método típico con el que Diego Gracia afronta los distintos temas: el primer paso para enfocar un tema es saber cuál es el estado actual de la cuestión y el

camino para ello es analizar el desarrollo histórico del tema con una información lo más precisa posible, pero su objetivo no es la erudición, sino el modo de saber cuáles son las posibilidades que quedan abiertas y con qué recursos nos dota una "tradición" muchas veces olvidada u oscurecida. El caso del principio de no-maleficencia, aparentemente el más universal y constante de la historia de la medicina, fue entendido de muchas maneras según los distintos contextos y se convierte en la "*crux bioethicorum*", de tal manera que siempre es susceptible de nuevas precisiones. En cierto sentido, es el primer distanciamiento autocrítico de la gran obra, todavía reciente, pero no será el último.

En 1991 es nombrado miembro del patronato de la Fundación de Ciencias de la Salud y presidente del comité de bioética y, desde 2003, presidente del patronato, cargo que sigue desempeñando actualmente. Dentro de esta institución, pondrá en marcha los Ateneos de Bioética que se celebran anualmente desde 1998; asimismo desde 1999 se publica cuatrimestralmente la revista *Eidon*, que dirige ahora el propio Diego Gracia. A partir de 2014 en esta institución se organizarán los estudios de bioética con la fórmula de un "Título propio", respaldado por la Universidad a Distancia de Madrid (Udima) y con un programa de asistencia semipresencial: se trata de un "máster" que se compone de dos "expertos", uno de bioética fundamental y otro de bioética clínica y un Título propio de experto en bioética clínica; puede cursarse solo un Experto (24 créditos) o los dos con un total de 48 créditos

ETCS; si se suman los 12 créditos del trabajo fin de máster, suman un total de 60 créditos ETCS. Igualmente, dentro de esta misma fundación, desde 2006 se mantienen las jornadas de humanidades. Estas programaciones pueden seguirse en el sitio electrónico de la citada institución.

Entre un abultado número de reconocimientos, menciono algunos especialmente representativos. Es doctor honoris causa de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima (2003). Académico numerario de la Academia de Medicina de Santiago de Chile (2001). Profesor honorario de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile (1998). Profesor honorario de la Facultad de Medicina de la Universidad de Valparaíso (1991). Gran Cruz Andrés Bello del Gobierno de Venezuela (1997). Medalla y diploma al mérito extraordinario del Colegio Médico del Perú (2003). Premio Van Rensselaer Potter de la Federación Latinoamericana de Bioética (2003). Miembro honorario de la Asociación Médica Argentina. Miembro de honor de la Sociedad Argentina de Humanismo Médico. Miembro fundador de la International Association of Bioethics y fue miembro de su Board of Directors. Fellow of the Hasting Center.

En España y en Europa su presencia es constante en eventos de todo su amplio abanico de intereses. Fue profesor invitado en la facultad de Teología de la Universidad Comillas, profesor invitado de Humanidades Médicas en la Universidad Carlos III, profesor del European Bioethics Course de la facultad de Medicina

de la Universidad de Nimega. Académico correspondiente de la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras de Cádiz. Primer presidente del Comité de Bioética de Castilla y León. Miembro de la Sociedad Española de Historia de la Medicina. Miembro del Core Group del European Masters in Bioethics (1999-2000). Miembro de la World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (COMEST) de la UNESCO (2004-2008) y con posterioridad Miembro del Comité Internacional de Bioética (IBC) de la UNESCO. Es miembro del consejo de redacción de numerosas publicaciones españolas, europeas y americanas, pero mantendrá una relación muy estrecha con dos revistas, una vez que *Asclepio* abandonó su antigua localización; se trata de la ya citada *Jano. Medicina y Humanidades*, dedicada a la alta divulgación en el ámbito de las humanidades médicas y de la que luego se distanció antes de su desaparición, y la revista *Eidon*, centrada en la bioética

7. La axiología en el horizonte

Hacia el cambio de siglo, después de una década larga buscando precisar y afinar la jerarquía de los principios, el pensamiento de Diego Gracia evoluciona, no tanto hacia temas radicalmente nuevos, sino hacia una consideración que pone en primer plano la fundamentación de esos principios y, por tanto, inevitablemente se abre a una ética general. El hilo conductor sería el estatuto intelectivo de tales principios. Si se tratase de "deberes", como

parece indicar la formulación de alguno, parece evidente que los deberes no son nunca originarios y se fundan en algo; quizá sean "valores", un tema que nunca ha estado ausente de la investigación de Diego Gracia, pero que inicialmente no es objeto de una consideración específica quizá porque de modo genérico podían servir las axiologías de raigambre fenomenológica, si se tiene en cuenta que el adversario a batir era el dominante subjetivismo que solo podía desembocar en éticas relativistas o directamente escépticas. Para hacerse una idea del nuevo marco del pensamiento es útil revisar el ciclo de 8 lecciones desarrolladas en la Fundación Juan March en marzo de 2004 con el título general "Balance moral del siglo XX: la ética de la responsabilidad"; los audios son accesibles en la dirección electrónica de la citada Fundación.

Este es un aspecto muy importante porque muestra de manera nítida la unificación del interés en la fundamentación de la bioética y la explotación a fondo del pensamiento zubiriano; diría incluso que en este momento las influencias son recíprocas. Si los deberes no se fundan a sí mismos ni son originarios, sino que se apoyan en unos valores que buscan realizarse, ¿cuál es el estatuto de esos "valores" o, si se quiere una formulación más habitual, cuáles son los rasgos básicos de esa axiología? Con este u otro nombre, de "valores" se ha hablado siempre porque valorar es algo que no podemos por menos de hacer constantemente en nuestras vidas. El mundo antiguo y medieval pensó

platónicamente que el mundo de los valores eran principios eternos e inmutables, que solo había que aplicar a cada caso concreto, aunque en realidad fue el estoicismo y su idea de la inmutable "ley de la naturaleza" el que triunfó sin rival al ser asimilado por las grandes religiones monoteístas identificando esa ley natural con la "ley de Dios". En cambio, el mundo moderno expulsó los valores del ámbito científico y los confinó en un emotivismo subjetivista, del que había que proteger cuidadosamente a las ciencias "de hechos" para que se mantuviesen axiológicamente neutrales; esto ahora nos parece tan obvio que Ortega y Gasset llegó a decir que todos "somos subjetivistas natos". En torno a la Primera Guerra Mundial, la axiología "objetivista" conocerá un nuevo renacimiento a raíz de la aplicación de los análisis intencionales al ámbito afectivo, sobre todo en el mundo germánico, pero algunos de sus pilares se tornaron muy problemáticos y llevaron al olvido esos planteamientos, aunque todavía conserven muchos aspectos aprovechables. Diego Gracia, que quizá provisionalmente pensó que las axiologías de raíz fenomenológica como la de M. Scheler podían cumplir esa función cuando se percató del papel determinante de los valores en la ética, pronto se dio cuenta de que se necesitaba un nuevo enfoque, que no podía ser un punto intermedio entre el dogmatismo antiguo y el subjetivismo moderno (eso no existe), sino que tenía que responder a las exigencias de una nueva época. Inspirándose en Zubiri y

exprimiendo sus potencialidades por caminos que Zubiri mismo nunca transitó, elaborará una nueva axiología constructivista enraizada en la formalidad de realidad, que es su aportación filosófica más original y creativa en un intento sostenido de hacer frente al subjetivismo axiológico y, sin embargo, es también el aspecto más desconocido de su obra.

Diego Gracia parte de que en la filosofía del siglo XX tiene lugar una irreversible crisis de la razón absoluta, que marca también la crisis de la modernidad. Esto no significa, como postularon algunos destacados "postmodernos", renunciar al papel insubstituible de la razón, sino que su fragilidad constitutiva obligará a dar más relieve a los condicionamientos en los que se apoya y, en consecuencia, sus resultados serán siempre revisables, lo cual no libera de la obligación de buscar siempre las mejores razones. Esto vale también para las llamadas ciencias "duras" e incluso para las matemáticas si llegamos hasta el tema de los llamados "fundamentos", sobre lo cual no se ha alcanzado en el último siglo ningún consenso científico. El tema lo había desarrollado minuciosamente Zubiri en el ámbito intelectivo; ¿podría hacerse algo similar en la axiología y en la ética? Zubiri no lo hizo expresamente por las razones que sean, ni siquiera dejó muchas indicaciones para hacerlo; por tanto, intentarlo significa asumir todos los riesgos de hipótesis siempre discutibles, se necesita una creatividad sostenida para mostrar la fecundidad de las hipótesis arriesgadas y los resultados tendrán que apuntarse

en la cuenta de quien lo intente, con sus fortalezas y con sus debilidades.

La ocasión vendrá dada por la elección el 25 de mayo de 2010 de Diego Gracia como académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, nombramiento que marca un hito al coincidir casi exactamente con su paso a la condición de catedrático emérito y también significa en su persona el reconocimiento oficial de la bioética como saber de esas llamadas "ciencias morales"; incluso las instituciones académicas que parecían más anquilosadas se abren a este nuevo saber, solo la rigidez de las universidades no es capaz de encontrarle una institucionalización medianamente aceptable. Cuando tome posesión en un acto solemne de la Academia en su sede de la Casa de los Lujanes el 11 de enero de 2011, su discurso versará sobre *La cuestión del valor*, fruto de un arduo trabajo para sistematizar su posición. Ese texto se publicará algo retocado con el machadiano título *Valor y precio* (2013), que se presenta como primer volumen de una trilogía que contiene también *Construyendo valores* (2013) y un tercer volumen sobre *Ética y religión*, aún no publicado como tal en este momento, si bien el tema ha sido objeto de varias acometidas parciales y de amplias exposiciones orales; la idea de base es que religión y moral son dos experiencias distintas e independientes, pero entre ellas existe una secular zona de fricción debido al intento reduccionista de cada una de ellas por absorber y guiar a la otra y, sin embargo, quizá la experiencia religiosa de

la donación es más originaria que la experiencia moral del deber. Esta trilogía muestra el desarrollo creativo que el autor ha ido desplegando en la utilización y prolongación del pensamiento de Zubiri, en realidad una aplicación coherente y radical del principio hermenéutico fijado 30 años antes, según el cual la plena madurez de Zubiri está en su última trilogía y abierta a un futuro que él apenas pudo vislumbrar. Pero no se trata solo de aplicar el pensamiento de Zubiri a temas como los valores o los deberes, por los que el filósofo sintió poco interés y quizá tampoco urgencia personal, sino que esa ampliación exige depurar y repensar críticamente muchos de los conceptos de su filosofía. ¿Por qué estamos quizá ante el aspecto más desconocido de la obra de Diego Gracia, si al mismo tiempo decimos que es el más creativo filosóficamente y, en todo caso, imprescindible para la visión más madura de la bioética? Probablemente tropezamos otra vez con un problema de recepción.

Los lectores más habituales de Diego Gracia proceden del ámbito de los saberes sanitarios; la feroz especialización de nuestro tiempo hace que, salvo contadísimas excepciones, esos lectores no estén capacitados para seguir una obra densamente filosófica y se tengan que contentar en este caso con resúmenes y aproximaciones. Por otra parte, el autor es una autoridad reconocida en los estudios zubirianos, lo cual no significa, como él mismo reconoce, que su interpretación sea actualmente la mayoritaria; pero los interesados en el pensamiento de Zubiri, a su

vez, no suelen tener especiales intereses en el campo de la ética filosófica y, además, en principio cabrían diversas éticas de "inspiración" zubiriana. Finalmente, los filósofos dedicados a la ética tienen un sentido corporativista que hace que, en general, no dediquen atención a la obra de alguien que es ajeno al mundillo de la filosofía institucional; por lo demás, en general "sienten pánico" ante el tema del valor, que consideran ya obsoleto y "asunto de arqueología". Sin embargo, obras como *Valor y precio* o como *Bioética mínima* son igualmente importantes en el ámbito general de la filosofía, en el mundo de la ética o en los estudios zubirianos porque, finalmente, son tres facetas de un trabajo unitario que ha ido madurando lentamente sin desfallecimiento, aunque esas facetas, tomadas aisladamente, den la impresión de que su autor se dedica exclusivamente a cada una de ellas por la cantidad y calidad de los contenidos manejados.

8. Ética de la deliberación

No es este el único factor que hacia el cambio de siglo marca una muy apreciable evolución dentro del ámbito de la fundamentación. No siempre se tiene en cuenta que uno de los factores decisivos es el avance en la comprensión de Zubiri y el descubrimiento de sus virtualidades para arrojar luz en temas que fueron ajenos a su trabajo, de tal manera que a partir de ahora son muchos los estudios que son igual de importantes en la interpretación de Zubiri que en el desarrollo de la ética. Si parece

cada vez más claro que los famosos cuatro principios en realidad son "valores" que fundan "deberes" y, por tanto, se trata de un saber práctico; este no se funda sobre sí mismo, sino sobre unos valores, que aparecen como ideales exigiendo su realización. De este modo hay un condicionamiento marcado por una sucesión estructural de hechos – valores – deberes; cada uno supone el anterior, pero tiene su lógica propia, lo cual en realidad descubre un vacío porque la única "lógica" con reconocimiento en nuestro mundo es la de las ciencias de "hechos" y, aún así, con resabios cientificistas algo trasnochados. A partir de esas fechas, se habla menos de "principios" y cada vez tienen mayor presencia los términos "responsabilidad" y "deliberación". Dicho escuetamente: la bioética, como las éticas del siglo XX, es una "ética de la responsabilidad" y esto unifica la posible variedad de principios y deberes; por otra parte, la "deliberación", que en realidad es una renovación de la ética aristotélica alejada de lo que fue históricamente el aristotelismo y muy a contrapelo de la crispación creciente de nuestra sociedad, sería su método con los recursos intelectuales del pensamiento zubiriano.

El fruto de este proceso por el momento será una pequeña obra maestra en la que, en un estilo divulgativo, conseguirá hacer accesible a un público amplio los resultados de ese ingente trabajo: *Bioética mínima* (2019) es un libro que, como es frecuente en el autor, aparece como resultado de la docencia, en este caso un seminario de cinco sesiones en la Fundación Politeia, de cuyo

patronato es miembro, en el que aparecen unificados sus intereses en bioética con la utilización a fondo de sus conocimientos de Zubiri y también una revitalización de Aristóteles al colocar la "deliberación" en el capítulo central del libro como "el método" de la bioética, no solo en el ámbito de aplicación de los principios a cada caso particular (esto era lo habitual), sino a la hora de construir los propios principios.

Es significativo comparar la estructura de *Bioética mínima* con el voluminoso *Fundamentos de Bioética*, ya aludido. Ahora son cinco breves capítulos. El primero explica la peculiar experiencia moral y, de alguna manera, rehace lo que en el libro anterior se llamaba "protomoral". El capítulo segundo explica la serie hechos – valores – deberes con su especial relación y la peculiaridad de cada uno. El capítulo tercero y central es muy innovador porque está dedicado a la deliberación partiendo de una revitalización de Aristóteles; en una entrevista a Diego Gracia se le había denominado "maestro deliberador". El capítulo cuarto aplica lo anterior a un tema tan conflictivo como son cuestiones referentes al comienzo de la vida. El capítulo quinto se dedica, como cabe esperar, a temas no menos conflictivos en torno al final de la vida. ¿Substitución de *Fundamentos de Bioética* por *Bioética mínima*? De ninguna manera; son libros con objetivos totalmente distintos; lo que sí aporta la comparación es un buen termómetro para calibrar el amplísimo desarrollo que ha conocido la bioética y, en

particular, el camino recorrido por el pensamiento de Diego Gracia

Lo cierto es que ya en el cambio de siglo nadie pone en duda la presencia consolidada de la bioética en el campo del saber, sobre todo en las ramas sanitarias, aunque su institucionalización académica sigue ofreciendo una cierta precariedad ("la espina clavada en el corazón", de que habló una vez el autor) y no pocas resistencias para introducirla en la formación curricular de cualquier profesional sanitario. Tampoco la situación de la tradicional Historia de la Medicina en el nuevo plan de estudios adaptado al protocolo de Bolonia quedó reforzada; fue substituida por una "Introducción a la Medicina", asignatura de primer curso, que ofrecía nuevas oportunidades; de hecho, Diego Gracia elaboró con su amigo y colega José Lázaro un texto –*Introducción a la medicina. Historia y teoría*– del que se hicieron dos ediciones privadas (2008 y 2009) para ponerlas a prueba con sus respectivos grupos de alumnos en la Universidad Complutense y en la Universidad Autónoma de Madrid; ese libro no fue publicado nunca en edición comercial.

La centralidad de la deliberación tiene importantes consecuencias pedagógicas y Diego Gracia hizo diversas incursiones en el tema. ¿Qué es "enseñar" ética? ¿Cómo se aprende a "deliberar", porque parece claro que no es algo congénito? Aprovechando la implantación en la enseñanza secundaria española de una asignatura llamada ética de la ciudadanía, Diego

Gracia coordinó un texto (con L. Feyto, T. Domingo Moratalla, M. A. Sánchez González y J. A. Martínez), en el que esta enseñanza, más que centrada en unos contenidos (suelen ser los derechos humanos, lo cual es otra forma sutil de reducir la ética al Derecho) o en resúmenes pálidos de escuelas filosóficas, estimule la autonomía y la responsabilidad de cada individuo. En 2016 publican en dos volúmenes ese texto-guía titulado *Ética y ciudadanía*, cuyo éxito quedará comprometido por la posición errática y marginal de la referida materia en los diseños curriculares y servir como munición para las batallas políticas en la legislación educativa; su objetivo básico es desterrar de la enseñanza el "adoctrinamiento" en normas inmutables típico de los planteamientos antiguos, así como la mera "estimulación" de reacciones individuales basada en una concepción subjetivista de los valores.

En el momento en que la redacción de estas líneas tocaba a su final, aparece publicado un nuevo libro: *En busca de la identidad perdida* (Gracia, 2020), una obra algo distinta de las habituales de su autor. Está formada por cuarenta y ocho capítulos, en general breves, que prolongan y aclaran distintos temas tratados en sus estudios por Diego Gracia; los materiales que la conforman proceden de escritos seleccionados de la última década, algunos de ellos ocasionales. Es una obra muy instructiva para ver el bregar cotidiano con distintos temas y el tono en general la hace accesible a un público amplio y no especializado.

***

¿Misión cumplida? Con toda seguridad el autor no lo cree. La trayectoria que he intentado resumir esquemáticamente tiene lógica y es coherente, pero no está cerrada. En primer lugar, porque Diego Gracia sigue en plena salud física y mental, su productividad intelectual no parece que haya decaído y cabe esperar todavía novedades importantes, quizá la conclusión de la trilogía iniciada en 2013. Tampoco aceptaría probablemente que esto merezca especiales reconocimientos porque eso es dar cumplimiento a su vocación intelectual, es el modo de realizar su autonomía y responder a lo que tenía que ser. Sin embargo, a pesar de su coraje intelectual y del entusiasmo que contagia, no es un soñador y en su vida personal no es nada consecuencialista. No dejan de impresionarme unas líneas de una entrevista, que tampoco son nuevas porque incisos de este tipo no son inusuales en sus libros:

> Yo en el fondo tengo una dosis importante de pesimismo, lo que pasa es que la gente no se lo cree porque me ve muy ilusionado con muchas cosas. Pero en realidad es que me tomo muy en serio esa frase de San Pablo que habla de esperar contra toda esperanza. Yo actúo como si todas las cosas fueran a salir bien y dependieran de mí para ello, pero no estoy nada convencido ni de que vayan a funcionar ni de que ello dependa de mí. Esto, curiosamente, me da en la vida cierto fondo sanamente escéptico. Yo lo hago, aunque no sepa si va a funcionar o no.

Ahora Diego Gracia sigue estudiando.

Bibliografía

Beauchamp, T.L. y Childress, J. (1999). *Principios de Bioética Médica*, pr. de D. Gracia. Barcelona: Masson.

Calvez, J.-Y. (1958). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus.

Castilla del Pino, C. (2004). *Casa del olivo. Autobiografía (1949-2003)*. Barcelona: Tusquets Editores.

Cruz Hernández, M. (1965). *Lecciones de Psicología*. Madrid: Revista de Occidente.

Ellacuría, I. (1974). "Presentación", *Realitas I.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 5-7.

Faúndez Allier, J.P. (2013). *La bioética de Diego Gracia*, pr. de E. Bonete Perales. Madrid: Triacastela.

Francisco de Asís (1944). *Sus Escritos. Las Florecillas. Biografías del Santo por Celano. San Buenaventura y los Tres Compañeros. Espejo de Perfección*, ed. de J.R. de Legísima, L. Gómez Canedo. Madrid: BAC.

Freijo, E. (1959). *El problema religioso en la Psicología Médica contemporánea. Psicología y religión en la obra de S. Freud*, tesis doctoral en Medicina. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Freijo, E. (1963). *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*, tesis doctoral en Filosofía. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Garmendia de Otaola, A. (1950). *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y la moral*. Bilbao: El mensajero del Corazón de Jesús.

Gracia, D. (1970). *Psicología factorial de la personalidad*, memoria de licenciatura en Medicina y Cirugía. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Gracia, D. (1973). *Persona y enfermedad: una introducción a la historia y la teoría de la Antropología médica*, tesis doctoral en Medicina. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Gracia, D. (1979). "Siglo y medio de Historia de la Medicina. Balance y perspectivas", *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid*, 37, 49-68.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.

Gracia, D. (1989). *Fundamentos de Bioética.* Madrid: Eudema.

Gracia, D. (1990). *Primum non nocere: El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina.

Gracia, D. (1991). *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Eudema.

Gracia, D. (1998). *Ética y vida: Estudios de bioética*, vol. 1: *Fundamentación de la bioética*; vol. 2: *Bioética clínica*; vol. 3: *Ética de los confines de la vida*; vol. 4: *Profesión, investigación, justicia sanitaria*. Bogotá: El Búho.

Gracia, D. (2001). "Discurso de Precepto", Sesión necrológica en memoria de Pedro Laín Entralgo, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, t. CXVIII, 832-873.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. y Lázaro, J. (2009). *Introducción a la Medicina. Historia y teoría.* Madrid: Hariadna.

Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2011). *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Gracia, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2015). "Necrológica de Don Luis Sánchez Granjel", *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, t. CXXXII, 242-252.

Gracia, D. et al. (coord.) (2016). *Ética y ciudadanía*, 2 vols. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2019). *Bioética mínima.* Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2020). *En busca de la identidad perdida.* Madrid: Triacastela.

Harnecker, M. (1969). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

Laín Entralgo, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* Madrid: Revista de Occidente.

Laín Entralgo, P. (1972-1975). *Historia universal de la Medicina*, 7 tomos. Barcelona: Salvat.

Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Guadarrama.

Laín Entralgo, P. (1984). *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat.

Lazcano, R. (1993). *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri.* Madrid: Revista Agustiniana.

Legido, M. (1978). *La Iglesia del Señor: un estudio de eclesiología paulina*, tesis doctoral en Teología. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Moeller, Ch. (1955). *Literatura del siglo XX y cristianismo*, tr. de V. García Yebra. Madrid: Gredos.

Ortega y Gasset, J. (1937). *La rebelión de las masas.* Madrid: Espasa-Calpe, Colección "Austral".

Popper, K. (1971). *La lógica de la investigación científica.* Madrid: Tecnos, Colección "Estructura y función".

Sánchez Granjel, L. (1975). *Historia de la Psicología.* Salamanca.

Widmer, H. (1976). "Bibliografía zubiriana", *Realitas II.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 545-572.

Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*, pr. de R. Rhees, tr. de F. Gracia. Madrid: Tecnos, Colección "Estructura y función".

Meditación de la Lectura:
Homenaje a Diego Gracia en su 80 cumpleaños

Jesús Ramírez Voss
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Diego Gracia tiene escritos dos grandes libros sobre el pensamiento de Xavier Zubiri. El primero, *Voluntad de verdad.* Subtitulado *Para leer a Zubiri* apareció en el año ochenta y seis (1986). El segundo, *El poder de lo real.* Subtitulado *Leyendo a Zubiri* salió de la imprenta en el año dos mil diecisiete. Quiere decirse que nuestro autor ha dedicado más de treinta años de su tenaz trayectoria profesional a editar, examinar, descifrar e interpretar los textos que conforman la obra completa de Xavier Zubiri. Con estos dos grandes libros hemos podido acceder a un pensamiento filosófico original y creador, bien que, a veces ciertamente complicado, erizado de dificultades. Dos libros imprescindibles para la penúltima generación de esforzados lectores zubirianos.

Leer no consiste, sin más, en pasar la vista por encima de un texto repitiendo oral o mentalmente lo que encontramos escrito e intentar entenderlo. Para empezar, leer es un afán y una penalidad que, como sabemos desde Cervantes, ejercitada con la suficiente afición y gusto puede provocar que nos olvidemos de las cosas de la vida y que, enfrascados en la lectura, absortos y completamente entregados, podríamos perder la hacienda e, incluso, hasta el buen

juicio pues, de mucho leer y de poco dormir, se queda seco nuestro entendimiento; así le sucedió al recio y enjuto hidalgo manchego, Alonso Quijano, *el bueno*. Ahora bien, avisados como estamos del riesgo, no cabe duda de que muchos no podríamos vivir sin la buena ventura con que los libros, algunos libros, nos obsequian. Me cuesta mucho entender que se pueda uno pasar la vida sin la ocasión de sostener un libro tanto con las manos como con la mirada. Hay muchas personas a quienes no les gusta leer. No es que no les agrade la lectura de obras filosóficas, es que simplemente no leen, no leen nada de nada. Su quehacer cotidiano queda comprendido en sus intereses privados: trabajo, familia, amigos, pero el resto de las cosas no entra jamás en su consideración. Hay personas que no se preguntan nunca por la realidad de las cosas, por el sentido de su vida, por buscar la razón de por qué hemos venido a parar a este turbulento mundo, incluso la razón de por qué hay esto que llamamos mundo (en vez de una completa y total inexistencia); qué es el bien o, al contrario: por qué encontramos, a veces, tanta maldad o tanta injusticia… por qué, en definitiva, seguramente tendremos que dejar esta alborotada vida nuestra, algún día.

El lector en general, y el lector de Filosofía en particular no lo tiene fácil a la hora de encarar su tarea con un mínimo de acierto o de lucimiento. Ortega, por ejemplo, no mostró ninguna estima por sus lectores. Y tuvo muchos. Los tiene aún. Consideraba que, por muy claro que dijera las cosas, no se le entendía. La razón era

que sus leedores habituales: "se empeñan en entender como suelen entender hoy a los escritores los lectores de habla española; es decir, no entendiéndolos, suponiéndose desde luego e indefectiblemente más listos que el escritor que leen. (En algunos países de Sudamérica esta enfermedad de los lectores puede llegar a constituir una calamidad nacional)" (Ortega y Gasset, 2004: 667). Lo cual que, para leer a Ortega, no hay que creerse más inteligente que el propio Ortega. Dicho de otro modo: a fuer de inteligentes, Ortega consideraba al tropel de sus audaces lectores algo cercano a una molesta desgracia. Al parecer, el autor de *Meditaciones del Quijote* no contaba con la inexplicable circunstancia de que alguien, alguno de esos calamitosos lectores suyos de *El Imparcial* o de *El Sol* o de sus muchos ensayos, cursos y conferencias pudiera calificarse igual de inteligente (o un poquito más) que él. Sorprendentemente, Ortega llegó incluso a atemorizar a unos cuantos de sus incompetentes seguidores: "la cantidad de puñetazos ectoplasmáticos que habrían salido de mis escritos hacia las getas bellacas de estúpidos, de malévolos lectores, sobre todo de 'sedicentes' intelectuales españoles e hispanoamericanos, sería incontable" (Ortega y Gasset, 2009: 741). En sentido opuesto a esta *boutade* orteguiana, creo que la lectura hace más inteligentes a los inteligentes y también a los más primitivos o menos reflexivos o más escasos de razón. La lectura de un buen libro no pasa sin dejar su poso en la inteligencia de nadie.

Otro que, al parecer, no se encontró muy satisfecho con sus lectores fue el escritor polaco Estanislao Lem (Lem, 2005). Ameno novelista en el campo de la ciencia ficción, Lem dejó sentenciado aquello de que nadie lee nada; los pocos que leen, nada comprenden de lo que leen y, para colmo, los que nada comprenden, enseguida olvidan aquello que han leído. Es su conocida *ley de Lem*. Todo acto de lectura vendría a transformarse en una nueva forma de acto fallido, una práctica completamente fútil y por tanto sin eficacia alguna. Olvidamos lo que leemos con la misma pasmosa familiaridad con que se nos olvida lo que comemos. No tenemos ningún gusto lector de la misma manera que carecemos de cualquier gusto culinario. Una pena.

Quizá podríamos comenzar matizando: si afirmamos que efectivamente nadie lee, las dos siguientes consideraciones de la *ley de Lem* no vendrían al caso. Si echamos un vistazo a nuestro rededor: tenemos que, según el último índice ofrecido por el Ministerio de Cultura, contamos con un 65,8% de población lectora en España. Eso es mucha gente leyendo. Y entre ese gran porcentaje de lectores, naturalmente, unos cuantos somos lectores de los libros de Xavier Zubiri y en consecuencia, lectores de Diego Gracia. (Cabe incluso que seamos lectores, a la vez, de otros muchos autores más: filósofos o poetas, o novelistas, etc.). Otro aspecto curioso: en el año dos mil dieciséis se publicaron en España alrededor de ochenta y siete mil libros (entre nuevos títulos y reimpresiones). No fue, sin embargo, la mayor cifra de

nuestra historia editorial, que se alcanzó en dos mil once con cerca de noventa y siete mil títulos. Diríamos, entonces, que no son pocas las personas que leen, (por tanto, se engañaba el escritor polaco), lo que nada tiene que ver, eso sí, con las personas que compran libros.

Creo que era Juan Ramón quien dejó advertido que: "para leer muchos libros, comprar pocos". La razón era la siguiente: "los que tienen bibliotecas numerosísimas y presumen de leerlo todo, mienten. Tienen sólo una cultura superficial, de índice, de mariposeo. Con lo que hay que hacer en el día —leer, escribir, correjir (sic), pensar, poner en limpio, estudiar idiomas, visitas a un museo, a un concierto, a una mujer, a un amigo, comer, bañarse, pasear algo, dormir— no hay tiempo sino para leer bien pocos libros" (Jiménez, 1990: 127). Bajo esta perspectiva, el *devoralibros*, por decirlo así, sería el peor de todos los lectores posibles y paralelamente, el *superventas* el parangón de los libros mal leídos o abandonados sin leer. Esto último, de alguna forma, le sucedió a Zubiri.

Como sabemos, en el año sesenta y dos (1962) apareció *Sobre la esencia* en el mercado editorial español. Resultó un extraordinario boom comercial: la demanda de ejemplares obligó a una segunda y tercera ediciones sólo al año siguiente, el sesenta y tres. Mucho se ha hablado de esto, pero, efectivamente, contar con ese libro fue algo que estuvo en boga en aquellos primeros años sesenta. Abundan los testimonios, son muchos, entre ellos he

elegido el siguiente ejemplo: "el ilegible Zubiri se puso de moda y hasta los ujieres de Cultura Hispánica tenía un Zubiri sobre la mesa, en el pasillo, con las quinielas dentro, para irlas rellenando cuando empezaba a marearles un poco el tanto reflexionar sobre la esencia [...] Reflexionaban sobre el Real Madrid" (Umbral, 1984: 226). La situación, un poco chusca, que reproduce el siempre mordaz Umbral no parece fortuita, sino que señala algo decisivo: lo que habitualmente se conoce como *el gran público* no parece el conjunto de lectores mejor preparado a la hora de hincarle el diente, por así decir, a un tratado filosófico como *Sobre la esencia* (podríamos añadir otros ejemplos igualmente clarificadores: ¿quién puede con *el Ulises de James Joyce?* ¿Cuántos disfrutan de una sinfonía de Gustav Mahler?). Decididamente, no todo libro, sea de Filosofía, sea de Ciencia, sea Poesía… ha de estar pensado para todo el mundo. Lo cual queda dicho con la deferencia y consideración imprescindibles hacia los ujieres, los seguidores *del Madrid*, los aficionados a las quinielas o quien quiera que sea ese *para todo el mundo*. Ahora bien, podemos deslizarnos, de pronto, hasta el extremo contrario y pensar consecuentemente que *Sobre la esencia* es una *obra esotérica*, reservada y oculta. Sucede entonces que los lectores se convierten en iniciados, en lumbreras, en personajes de una comunidad cerrada en sí misma y la tarea de lectura se extravía, se transforma en acrítica veneración. Tampoco se trata de esto, naturalmente. ¿Cabe una circunstancia mediada entre ambos grados de intensidad lectora? No estoy seguro, quizá

la solución, según me parece, vendría del ya aludido lírico e hiperestésico JRJ cuando dedicaba su obra: *a la inmensa minoría.*

Pues bien, analizando en los adentros de esa misma *inmensa minoría* de esforzados lectores de *Sobre la esencia* encontramos que no hubo concordancia, no hubo el conveniente ajuste entre unos y otros a la hora de entender aquel extraordinario superventas filosófico. Como de esto también se ha escrito mucho, recordaré simplemente que algunos se sintieron decepcionados porque echaban en falta el estilo ensayístico (¿orteguiano?) de *Naturaleza, Historia, Dios:* otros le colgaron la peyorativa etiqueta de neo-escolástico; los novísimos (por entonces) filósofos analíticos, que no tenía en cuenta el imprescindible análisis del lenguaje; los neokantianos, que carecía de fundamento epistemológico; además estaban los marxistas, los neopositivistas, los frankfurtianos, los heideggerianos, los antiguos estudiantes universitarios de *La Central* y los amigos. Al parecer, nadie tuvo una idea clara de su propósito y contenido. Todo lo cual, en fin, resultó un amargo despropósito.

A Zubiri, sin embargo, no le dieron ganas, como al maestro Ortega, de emprenderla a bofetones, aunque se tratara de ficticios o virtuales, contra sus lectores. Quizá dio por supuesto que sus animosos leedores contaban, al menos, con la misma o similar formación filosófica que la recibida en sus años mozos, con la misma intensidad y rigor de sus estudios e intereses, con parecido fondo filosófico. El caso es que, según parece, Zubiri llegó a sufrir

una aguda crisis al comprobar, efectivamente, que no había sido entendido, que resultaba complicadamente agotador seguir su minuciosa prosa, su estilo concienzudo, sobrio, austero en grado máximo. La tarea fue entonces la de aclarar las cosas, la de responder a las críticas y a los errores de interpretación, aunque nuestro autor continuó manteniéndose firme en sus ideas, por ejemplo: "es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*" (EDR: iii). Una tarea, sin embargo, infructuosa pues, todavía hoy, se cuenta con la opinión de que este libro: "está escrito en una especie de gratuito dialecto privado, lo cual exige del lector un gran esfuerzo adicional no compensado con el beneficio que puede esperar" (Pintor-Ramos, 2006: 195). Pensar que, todavía hoy, *Sobre la esencia* es un tratado filosófico que no hay manera de que se pueda leer, se ha convertido en un tópico que ha alcanzado la categoría de mito. Y contra los mitos, según advierte Antonio Pintor Ramos, no se puede rivalizar.

Zubiri continuó tenaz con su quehacer filosófico y aunque se sucedieron nuevos cursos, no se determinó a publicar hasta veinte años después de *Sobre la esencia*. Apareció entonces el primer volumen de la trilogía sobre *Inteligencia sentiente*. Este libro,

Inteligencia y realidad comienza así: "publico este libro sobre la inteligencia muchos años después de haber publicado un libro sobre la esencia. Esto no es una mera constatación cronológica. Por el contrario, tiene un sentido intrínseco que no será superfluo esclarecer" (IRE: 9). En la tarea de este necesario esclarecimiento, Zubiri contó, naturalmente, con su sabiduría, con la experiencia de toda una intensa vida dedicada al pensamiento filosófico y al tríptico sobre la inteligencia. Pero a partir de septiembre del año ochenta y tres (1983) contó además con la cooperación y el eficaz esfuerzo de Diego Gracia para poner al alcance de los lectores toda la obra del filósofo donostiarra. Así, con *Voluntad de verdad* dejó asentado un principio metodológico para leer a Zubiri con el que hemos principiado muchos dedicados a su estudio, escribe Diego: "como acontece casi siempre, estos últimos frutos de la pluma de Zubiri son también los más maduros. Por tal razón constituyen el canon hermenéutico de todos sus otros escritos, tanto de los antes de 1980 como de los póstumos que ya han comenzado a ver la luz" (Gracia, 1986: VII). De este modo, hemos ido conociendo todos aquellos cursos de Zubiri a los que, por una mera cuestión cronológica, no pudimos asistir y que han permanecido inéditos durante décadas. Los hemos ido analizando, explicando y dotando poco a poco de sentido partiendo siempre desde la trilogía, por ejemplo, en el curso sobre el sentimiento y la voluntad, nos encontramos de nuevo con este principio de acuerdo, escribe Diego: "la lectura y comprensión del contenido

de estos cursos debe hacerse, a mi parecer, y pienso que también al de Zubiri, siguiendo una regla hermenéutica fundamental, la de interpretarlos desde la trilogía sobre la inteligencia. Ésta fue, de hecho, la obra última y más madura de Zubiri, y aquella en que alcanza máxima coherencia todo su pensamiento" (SSV: 12). Siguiendo a Diego, hemos ido adquiriendo el criterio y la práctica lectora cuyo recorrido y formidable resultado llega hasta nuestros días; prueba de ello son los incontables estudios, artículos, monografías e investigaciones de doctorado aparecidas desde entonces, y estructuradas coherentemente siguiendo este principio de acuerdo interpretativo.

A Zubiri no se le puede leer desbaratadamente, sin orden ni concierto; su lectura exige, al menos, la misma intención y la misma intensidad que el autor puso en sus palabras, en la cadencia férrea de sus afirmaciones, en su docta y bien aprovechada competencia filosófica. Algunas frases de Zubiri tienen una gran ventaja y es que al leerlas no se entienden ni poco ni mucho. Nada (al menos, de primeras). Imposible no resbalar, deslizarse, patinar sobre su sentido. Entre vocablo y vocablo se abre un abismo intelectual, por ejemplo: "lo real es, pues, sustantividad estructural y dimensional" (IRE: 205); "ser es actualidad mundanal" (IRE: 219); "la sustantividad no solo no es idéntica a la capacidad para tener existencia propia, sino que esta capacidad presupone la suficiencia en el orden de la constitución" (SE: 156); "toda realidad sustantiva es por sí misma individual, es 'esta' realidad sustantiva;

donde 'esta' afecta primaria y formalmente a la complexión constitucional de la cosa entera en cuestión" (SE: 211); "la evidencia es pues visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial" (IL: 221).

El estilo de Zubiri es la frase corta, sintaxis de oración simple, concisa, como si fuera uno armando un reloj pieza a pieza, siguiendo algorítmicamente unas instrucciones, construyendo, pues, un sistema de pensamiento que se ha de poner en marcha y tiene que funcionar. Ese estilo es el resultado, a su vez, del propio Zubiri como lector, de su prolongadísima y pertinaz vida de lector de filosofía y de ciencia. No cabe preocupación por la retórica, no caben figuras de composición expresiva, ni adornarse con ningún tipo de recurso literario…ante todo claridad, orden, frases cortas separadas por puntos, para que dentro de cada frase encontremos la secuencia gramatical lógica: sujeto, verbo, predicado. Es decir, algo que pareciera sencillo y, sin embargo, no lo es. Sucede tantas veces, en tantas otras lecturas (Kant, Hegel…) que uno se pierde leyendo en unos párrafos interminables, cargados con demasiadas líneas en las que perdemos el resuello, pero, más importante todavía, perdemos la ilación de las ideas, perdemos el pensamiento del pensador. Pero Zubiri no es eso, es todo lo contrario.

Es cierto también que Zubiri no tuvo nunca el mínimo afán pedagógico, no se empleó jamás en escribir como quien escribe

para epatar a su lector, asombrarlo, asustarlo, ni cupo en él ironía o sarcasmo… Si pensáramos en alguien, quizá pensáramos en Azorín cuando exigía de su prosa una palabra, la palabra precisa, no otra palabra parecida o similar, más sonora o más usual o menos rebuscada: no, únicamente una palabra, estrictamente, la palabra adecuada. Eso es Zubiri. Así las cosas, un libro de Zubiri no es un libro que se termina de leer y se cierra para siempre, se abandona en la balda de la estantería, acumulando tiempo y dejando amarillear sus páginas. Un libro de Zubiri, se repasa, se consulta, se revisa… Sucede también, de vez en cuando, en algunos de sus textos, que cuantas más veces se leen menos sencilla y asimilable resulta su lectura, bien porque se encuentran matices nuevos, bien porque varía la terminología empleada entre una obra y otra, bien por el inevitable asalto de las anfibologías y dobles sentidos. Zubiri, en esas ocasiones se muestra complicado hasta el desaliento, hasta el desfallecimiento del más entusiasta, del más constante de sus lectores.

A Zubiri no se le puede leer para entretenerse, como para pasar el rato; resulta la lectura más opuesta a lo que entendemos con la expresión "evadirse de la realidad". Primero, porque Zubiri resulta el escritor de la realidad por antonomasia. Segundo, porque no encuentro nada tan alejado del ensayo, de la divulgación, nada más opuesto a una obra de estilo ligero, de genio festivo o humorístico, nada tan contrario igualmente de una entretenida o amena obra de ficción. Podríamos decir, un poco en

aparente contradicción, que… ¡a Zubiri no se le puede leer! Distinguía Ortega entre leer un libro y estudiar un libro: "entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, ésta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor, estudiar es reconstruirlo mediante la propia meditación. El estudioso de la filosofía deberá acostumbrarse a no leer libros filosóficos" (Ortega, 2005: 339).

Y aquí nos encontramos de nuevo con los libros de Diego Gracia. La lectura de Zubiri no queda, sin más, resuelta cuando, satisfechos, nos parece que hemos entendido lo que el filósofo vasco ha dejado impecablemente escrito. Hace falta ponerse a estudiarlo. Resulta oportuno darse buena cuenta, además, y esta es la faena que lleva a cabo Diego Gracia, de todo aquello que el mismo filósofo y en el mismo escrito dejó dicho, pero, como si dijéramos, sin querer decirlo expresamente; me refiero a todo aquello opaco, sombrío que, sin duda, está invisiblemente claro en cada una de las páginas por las que vamos pasando y damos por supuesto: sus influencias, sus intereses, sus cambios de opinión, sus preocupaciones previas, la ojeriza tomada por este o por aquel otro autor, su idea de filosofía (aspecto tan importante en Zubiri), el método seguido; así como también, las diferentes etapas de maduración de su pensamiento, con sus vueltas y sus arrepentimientos, que Zubiri mismo reconoció en el siguiente testimonio: "cada uno es hijo de sus propios pecados. Y en este caso mis pecados están impresos" (EDR: 6); podríamos añadir algunos aspectos más concretos como la descripción del acto de

aprehensión, el modo de encajar el término realismo, la religación, la génesis humana, el problema de Dios… Encaminados en este sentido, Diego Gracia contribuye a que el esfuerzo de pensar a Zubiri quede mínimamente recompensado; ayuda a desmitificar la figura de filósofo intratable; infunde energía al lector que sufre decaimiento en su ánimo y le impulsa hasta hacerse dueño de los problemas, y por lo tanto, facilita la tarea del lector libre y autónomo en el ejercicio de la propia reflexión.

Finalmente, solo me gustaría añadir que, hoy por hoy, Zubiri podría decir de sí mismo aquellas palabras de Schopenhauer: *legor et legar* (*soy leído y seré leído*). Buena parte de eso, sin duda, es cualidad de Diego Gracia.

Bibliografía

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* Barcelona: Labor.

Jiménez, J.R. (1990). *Ideología. (1897-1957). Metamórfosis, IV*. Barcelona: Anthropos.

Lem, E. (2005). *Provocación. Biblioteca del Siglo XXI*, tr. de A. Murcia, K. Moloniewicz. Madrid: Impedimenta.

Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas*, t. II (1916). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas*, t. III. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras completas*, t. IX. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri.* Salamanca: Publicaciones Universidad Pontifica de Salamanca.

Umbral, F. (1984). *Trilogía de Madrid. Memorias.* Barcelona: Círculo de Lectores.

La generosidad de la sabiduría:
Homenaje a Diego Gracia

Héctor Pelegrina
Universidad Católica Argentina

Diego Gracia, como es sabido, es un destacado personaje de la cultura española, altamente reconocido en todo el mundo, en cada uno de los campos del conocimiento a los que ha dedicado su vida académica: la Historia de la Medicina, la Bioética y la Filosofía. Especialmente la de Xavier Zubiri, del cual fue un discípulo íntimo, dedicado profundamente al desarrollo y patentización de la "verdad real" de este gran pensador filosófico-científico y científico-filosófico, dentro de la historia general de la filosofía y de la filosofía de la ciencia contemporánea. Una clara muestra de ello la constituye la inmensa labor de publicación de la obra zubiriana póstuma (casi todos los libros de Zubiri), promovida por él como Director Académico de la Fundación Xavier Zubiri, en Madrid. Yo creo que Diego ha encarnado, en buena medida, la sabiduría de ese "maestro" próximo del conocimiento y del estilo "personal" de vida que tuvo a su lado tantos años. Luego lo explicitaré.

Mi propósito –en este libro de homenaje bien merecido al Profesor Diego Gracia– es el de reconocer públicamente su *actitud personal* de "enorme generosidad", en sus relaciones profesionales

y académicas, al menos desde que yo lo conozco. A mí me lo presentó personalmente, en el año 1966, el Prof. Pedro Laín Entralgo, en su Cátedra de Historia de la Medicina. De paso señalo también la reconocida generosidad de este otro magnífico maestro ejemplar que tuvo Diego, al menos como modelo próximo, tanto en el orden del conocimiento cuanto en el orden ético y estético de su conducta.

Con el término "generosidad" me refiero al carácter dadivoso de la conducta del Prof. Gracia; al modo de dar o entregar "altruistamente" a los otros, a sus alter egos, sus dones, saberes, capacidades y esfuerzos como autoridad de los campos culturales en los que él habita. Un ejemplo personal de esta actitud suya fue la elaboración de su magnífico "Prólogo" a mi libro de "Psicopatología General", publicado en 2006 con el título *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología*, que él realizó de un modo sabio y generoso, como agradable respuesta a mi simple solicitud verbal. (También es conocida su dedicación inicial a la Psiquiatría). Realizó primero el esfuerzo de leer críticamente mi libro de 600 páginas. Y luego escribió un riguroso texto de contextualización del libro en la historia diferencial de la Psicopatología y de la Psiquiatría, desde el siglo XVII hasta la actualidad de la Fenomenología husserliana y la Filosofía y Antropología filosófica de Zubiri, en las que se fundamenta la Antropología de mi Psicopatología.

Mi adjetivo "generoso" no se refiere principalmente a la dimensión y rigor de la tarea por él realizada, como respuesta a mi simple solicitud amistosa, sino a su personal "modo" amable de responder a ella, aceptando la tarea y más aún a su modo "plenamente *altruista* de realizarla", aunque implicase indudablemente una esforzada tarea. En el texto del Prólogo no hay el más leve indicio de soberbia o de ostentación de sus profundos conocimientos, ni la mínima pretensión de obtener el más leve beneficio personal, ni siquiera como justo reconocimiento de la alta calidad de sus criterios o de su posición académica. ¡Y esto –se diga lo que se diga– es algo muy frecuente hoy día, al menos en nuestra sociedad post-moderna, en la que se ha vuelto primordial la búsqueda de la "identidad social como rango jerárquico", otorgada al individuo por la comunidad, para sentirse *siendo alguien*! Esta "identificación social" es el fundamento del orgullo y de la vanidad, en íntima relación con el sentimiento y sensación "del individuo de tener y ostentar *poder* jerárquico", que se encarna en el humano como "el poder" que lo *constituye* en "alguien valioso", como bien fue señalado por Nietzsche. Lo que designa el *sustantivo* "el poder" exige su detentación y ostentación social para que se haga efectivo, como en política; siendo opuesto al "*verbo* auxiliar poder", implícito en la "capacidad de realizar" toda acción humana en el mundo práxico, *más allá del ámbito reflexivo de la subjetualidad*. Insisto en que las acciones de Diego están transidas de esa sabia capacidad de trascender hasta lo otro,

y trascender generosamente hasta los otros en la realización de su conducta, como valores tendenciales que organizan su modo de ejecución comportamental.

Este modo de organizar su conducta práxica desde los valores del ámbito trascendente es algo que está presente en sus acciones públicas. Así es, por ejemplo, cómo opera dirigiendo las sesiones del Seminario de Investigación de Filosofía de la Fundación Zubiri, del cual soy miembro. También está presente en sus libros, tanto en el estilo de su redacción, cuanto en su elaboración conceptual de la vida humana. La que siempre aparece en ellos "fundada en el encuentro de la realidad del propio ser con la realidad de lo otro y de los otros", y no en la categoría del ser humano "en sí" mismo, como el origen absoluto de su libre elección o de su conducta psicológica y cultural, lógica o racional. Postura, esta última, que fue sostenida desde los Griegos hasta el siglo XX, postulando la "dignidad" humana como valor fundamental de su ser, sustentada en su Espíritu extracorpóreo, como *esencia substancial eterna* de su forma de ser y de vivir. Esta postura fue sostenida en Occidente durante 2000 años, con distintas argumentaciones a lo largo de la historia. Desde las posturas plenamente doctrinales teológicas del "alma" creada por Dios para cada individuo humano, hasta la postura "racionalista" moderna de "la conciencia" humana con su "*res cogitans*" como esencia racional del sujeto, fruto de la "Razón Universal", según el *racionalismo ideológico* de la Modernidad. Las dos posturas

señaladas coinciden en percibir al sujeto humano como fundado en una esencia extra-corpórea y extra-mundana, ajena a su vivir cotidiano, cuya existencia se haría presente al propio individuo en su "reflexión subjetiva".

A mi juicio, y al de otros muchos, este modo de percibir al humano –y de percibirse– es el fundamento de la habitual actitud de orgullo y de soberbia que este manifiesta en su comportamiento. *Orgullo* de pertenecer a *los elegidos* por Dios, y/o *soberbia* de ser *lo mejor* del Universo, por encima de toda la realidad. Universo considerado –en algunas teorías evolucionistas– como creado para estar al servicio de nuestra aparición humana y de nuestro dominio racional.

Estas profundas y ancestrales creencias de los humanos, junto con la señalada reflexividad moderna, nos han llevado a la vanidad y al egoísmo, tan frecuentes hoy, como ha señalado el propio Prof. Gracia. Mentalidad moderna con la pretensión de los individuos de ser "totalmente libres", con derecho a recibir ya mismo todos los bienes, sin necesidad de esfuerzo y labor personal para conseguirlos. Recuerdo aquí que en todas las religiones monoteístas, la creencia fundamental es la de ser miembros "del pueblo elegido por el *verdadero* dios, que es el nuestro", *obviamente*. Y que la ciencia moderna ha denominado a nuestra especie actual como "homo sapiens sapiens", una especie de hombres *doblemente sabios*. ¡Curiosa auto-denominación!

Evidentemente el ser humano tiene una inteligencia, o unas capacidades cognitivas (tanto da), que lo diferencian notablemente del resto de los seres vivos que conocemos. Inteligencia que le permite distinguir cada cosa (cada entidad) de las otras y de sí mismo, apareciendo como entidades reales, "de suyo", lo que fundamenta su posibilidad de trans-formar el mundo y de crear realidades funcionales (tecnológicas) al margen de las estructuras de la Naturaleza. ¡Pero esto ni lo coloca fuera de la naturaleza, sin la cual no puede sobrevivir, ni lo libera de la realidad existente en su entorno, sin cuyos recursos no puede realizar su conducta, sea esta tecnológica o sea su conducta vital cotidiana y simple! (No podemos caminar sin la resistencia del piso y sin la fuerza de la gravedad, aunque podamos elegir hacia dónde ir). Pero la "imaginación desfuncionalizada", o creativa de *formas simbólicas* –sin las cuales no podemos *mentar*, ni *comentar*: ni pensar, ni hablar– que interviene necesariamente en nuestro proceso de desvelar la verdadera estructura de la realidad, y de inventar nuevas estructuras, tiene un enorme poder, tanto positivo cuanto negativo, para crear "creencias y teorías" acerca de la realidad, del Universo, del hombre y de la vida. Es la aparición de la segunda esencia humana desde el *nivel simbólico extra-real* –la "Cultura", más allá de la *Natura*– con la capacidad de construir en gran medida la estructura del nicho ecológico humano como "Mundo de vida", *donde* el humano vive y *con* el que construye su propio vivir humano.

En todos los organismos complejos hay un proceso de *maduración biológica* que va transformando las formas conductuales infantiles, del primer período de vida de un individuo, en formas maduras del comportamiento de la especie. Esto también es así en el ser humano, claro está. Pero este tiene, además, un proceso de "maduración cultural", que de hecho es mucho más prolongado y complejo que el biológico, ya que, aun estando condicionado por el biológico, es un proceso esencialmente de *estructuración histórica*. Esto quiere decir que está condicionado por la "evolución cultural histórica" de la *humanidad*, de su *sociedad de pertenencia*, y de su *grupo de crianza*, especialmente de su *grupo familiar*. Estas condiciones explican, al menos en parte, la enorme variedad de *actitudes*, y de *formas* y *modos* de vida que encontramos en la especie humana, no sólo a lo largo de la historia de la humanidad, sino incluso en el presente. Formas y modos de vida que dependen básicamente de las *formas de mundo de vida* existentes culturalmente, según la *mentalidad cultural* de la sociedad y del individuo; y según *el modo de intentar realizar la vida propia*, según la *personalidad* de cada individuo. La *forma* de ser de la Persona depende básicamente de las estructuras socio-culturales del medio donde ella ha nacido y se ha criado. Pero el *modo* de configurar su existencia depende plenamente de la madurez biográfica alcanzada por cada persona en la auto-construcción de su propia mismidad, de su carácter y

temperamento, y de la construcción de su propio mundo de vida íntimo, personal.

¿A qué viene toda esta historia? A mi pretensión de dejar bien claras las diferencias entre las formas de conducta social –en las que el Profesor Gracia ha logrado pleno éxito institucional, siendo además una reconocida autoridad en el conocimiento de sus estructuras bioéticas– y los *generosos modos personales de comportamiento* de Diego, respecto de los cuales pretendo señalar elogiosamente su *sabia madurez personal*, como raíz de ellos. El *grado de conocimientos* culturales, científicos o filosóficos es individual, aunque condicionado por circunstancias sociales y personales. Pero el *nivel de sabiduría* es "personal". Siendo que los *conocimientos* rigurosos acerca de las formas estructurales de la realidad son accesibles al estudio académico, mientras que la *sabiduría* está referida a los modos de vivir la vida, obtenida personalmente a través de la propia experiencia de haber vivido. De aquí que pueda haber premios nobeles de gente joven. Siendo que los sabios suelen ser personas con muchos años de experiencia, degustando, saboreando y asimilando la vida. ("Saber" deriva etimológicamente de *sabor*.)

En el primer párrafo de mi homenaje, señalaba mi creencia de que Diego había *encarnado* la sabiduría de Zubiri. Con ello me refería a que no sólo ha incorporado a su acerbo cultural la profunda visión conceptual de Zubiri sobre la *realidad* del Mundo y de la vida del ser humano, sino que ha encarnado en su propia

vida personal la visión zubiriana de la "realización de la propia personalidad haciéndose cargo de la realidad trascendente a su mismidad, no sólo respondiendo a ella y apropiándose de ella, de un modo apropiado a ella".

La visión *ontológica* de Zubiri –plenamente a la altura de los tiempos– superó el tradicional "substancialismo" ontológico, desvelando, como todas las ciencias del siglo XX, la esencia de cada entidad real como siendo una mismidad "de suyo", pero *no* "en sí". La identidad de todo ente, incluyendo al ser humano, es propia de cada ente, claro está, pero siendo al mismo tiempo "respectiva" a los otros entes de su entorno, y respectiva al mundo como unidad coherente del ser diferencial de todos sus entes. Hoy, la "evolución creadora" del Universo (sea por obra de la Naturaleza o por obra de Dios) es consignada como una *dinámica constructiva*, que va generando "estructuras" locales dentro de "campos dinámicos generales", por procesos diferenciadores, que separan las dinámicas locales, configurando la *síntesis unificadora* de cada ente, otorgándole una mismidad dinámica estabilizada ("causalidad epigenética"), que conserva su propia identidad, a la vez que la realiza como interacción dinámicamente constructiva de su propia estructura, conjuntamente con otras identidades del respectivo entorno, del sistema de campo pertinente.

En el campo de la vida, esta visión –de tipo "ecológica"– muestra que la vida no es una *propiedad* del "organismo en sí", aislado. Sino una *dinámica comportamental* del "sistema vivo",

sistema constituido conjuntamente por "el nicho ecológico y el organismo". Conjunto sistémico de la dinámica comportamental, que diferencia claramente a ambos polos, al tiempo que los construye en su mutua coherente relación asimilativa. La esencia dinámica constructiva de la vida es denominada "autopoiesis" desde la mitad del siglo XX. Esta relación del comportamiento *organismo-nicho* es autoconstructiva, tanto del *organismo de una especie*, cuanto del *nicho específico* de esa especie. Y el *progreso evolutivo* consistiría en la "complejidad creciente de los sistemas, con incremento de la independencia del organismo respecto del medio vital, cuanto de su dominio sobre éste". Incremento de la independencia, de ningún modo implica separación o aislamiento, sino aumento de la evidencia informativa de la diferencia entre ambos. En el caso de la vida humana, la diferencia entre lo otro y el propio organismo, aparece claramente distinguida como "cosas reales", y "sujeto real-realizador" en el "encuentro apropiado" de la conducta inteligente. La vida humana es una *dinámica auto-constructiva*, una dinámica constructiva del *autós*, de la "propia mismidad", por un proceso *auto-apropiativo*, "basado en la comunicación informacional" de la conducta.

Esta visión –vigente sólo desde el siglo XX y que Zubiri conocía muy bien– fue desarrollada con gran profundidad por este filósofo en el campo de la vida humana, y en el modo de entender la esencia del humano como Persona. La "Persona" no es la mera mismidad del organismo, ni el sujeto operativo de las acciones

individuales, sino el "ser de suyo que se realiza haciéndose cargo de su propia realidad, y eligiendo sus recursos en la realidad como 'posibilidades' de plenificar su ser personal, apropiándose de los recursos de modo apropiado a sus características reales, lo cual plenifica también la realidad de suyo, en donde y con la que él mismo se realiza comportamentalmente".

Este modo de entender la vida humana –en especial la de la Persona– ha sido plenamente asimilada conceptualmente por el Prof. Diego Gracia no sólo desde Zubiri, sino desde muchos autores contemporáneos, a través de un análisis crítico de las Ciencias actuales, cuanto desde un enmarque filosófico actualizado mediante una intelección histórico-crítica del conocimiento intelectual desde los Griegos hasta la actualidad. Esta visión conceptual, tanto científica cuanto filosófica de la realidad, muestra la sensatez y madurez intelectual del Prof. Gracia, superando la actual "guerra científico-filosófica" tan negativa para la marcha del conocimiento riguroso, patentizando la necesaria visión multi-disciplinar de nuestro momento epistémico. Por todo lo cual es no sólo bien conocido en el ámbito académico occidental, sino plenamente reconocido, destacado y premiado. Con justicia.

Pero la personalidad de Diego Gracia –al menos en mi experiencia como miembro habitual del Seminario de Investigación Científica que él dirige– revela no sólo inteligencia y conocimientos de muy alto grado, sino la ya señalada "sabia

generosidad". Si hay algo patente que organice tendencialmente su conducta habitual, es promover el entusiasmo de los participantes jóvenes del Seminario. Estimula sus hallazgos y aportaciones, señalando siempre el esfuerzo de sus labores sin abandonar la postura crítica de sus funciones de Director, contextualizando con gran rigor la veracidad de esas aportaciones desde la filosofía realizada por Zubiri, pero *actualizando* a ésta sabiamente desde la perspectiva presentada por el expositor, intentando destacar la perspectiva elegida por éste.

Esta sabia actitud personal de Diego encarna de un modo notable las *verdades reales*, señaladas por Xavier Zubiri a lo largo de toda su obra, sobre la realización de la vida humana. Primera: "la realidad es imprescindible para la propia autorrealización, para alcanzar la plena forma personal". Segunda: "para ello, la persona tiene que distinguir activamente en la realidad de su entorno, las posibilidades que ella tiene para la vida humana (la *verdad real*) y apropiarse de ellas, actualizándolas". Tercera: "esa apropiación del sentido personal de la realidad para realizarlo, que implica el ejercicio de una libertad autonómica de elección, relativa a unas posibilidades y no a otras de esa misma realidad, implica hacerse cargo de la responsabilidad respecto de su propia realidad, y del decurso evolutivo de esa realidad social intersubjetiva. Con ello la Persona despliega el ser de su propia Persona, y constituye su dimensión Moral". Cuarta: "la posibilidad electivamente apropiada por la persona se apodera a

su vez de la persona, ya que el poder efectivamente realizador es el poder de la realidad misma, tanto de la propia realidad cuanto de la realidad en donde y con la que realiza su vida. De aquí que la elección de unas posibilidades no sólo incorpore a la Persona notas psico-físicas, sino también notas trascendentes, notas del modo de ser en, con y 'desde' la realidad elegida". Quinta: "Esta ejecución realizadora de la elección del sentido de vida personal va generando un hábito de conducta como Personalidad, como '*modo* de ser', basado en las 'dimensiones afectivo-valorativas' de la Persona. Más allá de la '*forma* de ser' de la Persona intelectual y profesional".

El Prof. Diego Gracia Guillén, como Persona intelectual, es alguien muy inteligente y culto, multi-disciplinar, crítico, sensato y profundo, actualizado tanto en filosofía cuanto en las ciencias. Todo esto lo ha llevado a ser el profesional exitoso que es. Una autoridad internacional en varias disciplinas. ¡Enhorabuena!

Más allá de ello, en su Personalidad, quiero destacar su madurez, sus valores, afectos, actitudes y hábitos de comportamiento, transidos de justa apertura al otro; y su respeto y proximidad interpersonal, que configuran ese modo de ser suyo como "sabio y generoso". La humanidad de la actitud comportamental –como él mismo señala en su estupendo libro *Como arqueros al blanco*– es *fruto de la madurez psicológica y personal, desarrollada viviendo en el campo inter-subjetivo de la realidad del mundo, dado que la personalidad es la cualificación "campal" de la*

personeidad. Por ello, la conducta personal actualiza la realidad campal de la vida de los otros, al tiempo que actualiza la propia personalidad. ¡Gracias por esa justeza, más allá de su justicia!

¡Agradezco al destino que me puso en contacto con su persona, la tercera de ese estupendo trío compuesto por Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo y ahora el mismo Diego Gracia, quien actualiza en mi vida al triunvirato entero!

La filosofía franciscana del amor: Una huella de Pedro Laín en la obra de Diego Gracia

Agustín Domingo Moratalla
Universidad de Valencia

1. Convicción católica y responsabilidad cívica

Hace unos años, cuando frecuentaba los viernes por la tarde el seminario Xavier Zubiri, el profesor Diego Gracia me animó a que profundizara en algunas cuestiones de su filosofía moral. Y realicé dos intervenciones en el seminario, la primera sobre las contribuciones de Zubiri a una renovación de las "éticas de la felicidad", y la segunda, una lectura desde lo que Max Weber llamó "éticas de la responsabilidad". Este tema despertaba un especial interés en el profesor Gracia porque siempre dejó claro que no era un planteamiento "dilemático" de la filosofía moral, como habitualmente estábamos acostumbrados a leer cuando separábamos la "ética de la convicción" de la "ética de la responsabilidad". La supuesta encrucijada que Weber planteaba a su auditorio no era dilemática sino problemática, porque nos obliga a discernir, no simplificar y descubrir, al menos, tres itinerarios de argumentación moral: ética de la convicción, ética de la responsabilidad y carencia de convicciones.

Esta exigencia de discernimiento para descubrir la complejidad de la responsabilidad en los pensadores del siglo XX

también la descubrí cuando hablábamos del tema de la "ética civil". Era un tema en el que ya había trabajado anteriormente con los profesores Augusto Hortal desde 1979 y con el profesor Juan María Laboa a través de la *Cátedra Cristianos en la vida pública* de la Universidad Pontificia Comillas (2004). Tuve la oportunidad de conocer a importantes figuras de la transición y en algún curso de verano de la Universidad Complutense de Madrid pude disfrutar de las conversaciones con el propio Pedro Laín Entralgo. A partir de ahí me animé a preparar el concepto "ética civil" para el libro de Marciano Vidal que llevaba por título *Conceptos fundamentales de ética teológica*. En él, me parecía interesante la definición que había realizado Laín en un artículo publicado en *El País* el 6 de septiembre de 1979:

> aquella que cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (religión positiva, agnosticismo, ateísmo) debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenezcamos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades o regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible (citado en Domingo, 1992: 269).

Por aquellos años ochenta y noventa del pasado siglo, la ética civil aún parecía sospechosa porque su vertebración como "ética de la responsabilidad" en autores como Pedro Cerezo, Olegario González de Cardedal, Adela Cortina o el propio Pedro Laín

Entralgo parecía que se hacía de espaldas a la moral social de lo que Alfonso Álvarez-Bolado había llamado "experimento del nacional-catolicismo", donde tenían un papel importante las "convicciones cristianas". Además, resultaba curioso comprobar cómo la promoción y divulgación de la "ética civil" era realizada por teólogos, filósofos y, en general, pensadores confesadamente católicos. Estos intelectuales "y" católicos mostraban una importante capacidad de tolerancia y discernimiento porque nos hacían ver que nuestra joven democracia no exigía el repliegue privado de las convicciones católicas sino un arriesgado despliegue cívico como ética de la responsabilidad, formulada en términos de "ética civil". Esta "ética cívica" que Adela Cortina llamaba "mínima" aunque fuera muy exigente, ambiciosa y "máxima", debería construirse sin tutores de ningún tipo, requería la firmeza en unas convicciones máximas que debían interpretarse en clave hermenéutica.

Esto significaba que la responsabilidad de estos intelectuales "y" católicos estaba alimentada por convicciones de un catolicismo ya modernamente vitalizado por el Vaticano II, pero eran conscientes de que sus realizaciones eran históricamente limitadas. Y aquí está el núcleo hermenéutico del tema: las convicciones católicas no son simples creencias, ingenuas ilusiones o intenciones abstractas, sino valores encarnados en hábitos y tradiciones que exigen de una potente "ética de la responsabilidad" para su encarnación histórica. La ética civil

espoleaba las prácticas imaginativas de los católicos para promover hábitos de consenso, reconciliación y concordia. En este contexto histórico, las circunstancias no son limitaciones históricas que anulan o invalidan las convicciones, por el contrario, son determinaciones que las despiertan, mantienen vivas y espolean para dinamizar una pluralidad que cristalizara en pluralismo. La tolerancia, el pluralismo político y la voluntad de diálogo despertaban la compleja tradición católica y la espoleaban para afrontar nuevos retos como "ética de la responsabilidad".

2. Una voluntad bioéticamente movilizada

Durante estos años, además de estas conversaciones frecuentes sobre una ética que no sólo era "pensada" sino "vivida", tuve la oportunidad de participar en algunos encuentros que la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas había organizado. Los encuentros, que eran planificados por el Padre Javier Gafo como promotor e impulsor de dicha Cátedra, se realizaban anualmente y duraban desde los viernes por la tarde (recepción) hasta los domingos después de comer (clausura). En los primeros encuentros que se organizaron, el profesor Gafo siempre quería que Diego Gracia arrancara las discusiones con una primera ponencia desde la Historia de la Medicina, de la Antropología Médica o de la propia Bioética.

Eran años de aprendizaje donde siempre teníamos que tener a mano dos obras fundamentales del profesor Gracia:

Voluntad de verdad (de 1986) y *Fundamentos de Bioética* (de 1989). *Voluntad de verdad* era (y sigue siendo) un libro básico para orientarse en el conjunto de la obra de Zubiri. Una obra de la que aún se conocía poco porque los inéditos estaban comenzando a ver la luz de manera sistemática con el empuje de los colaboradores del Seminario. *Fundamentos de Bioética* fue una obra pionera para la Historia de la Bioética en España y representaba una reivindicación enérgicamente filosófica de cualquier Bioética "Clínica" que se promoviera. Con esta obra se vinculaba el nacimiento de la Bioética española a lo mejor de la historia de la Filosofía española que representaba Xavier Zubiri. Además se vinculaba la Bioética futura con la "voluntad de verdad" propia de la buena filosofía.

A partir de ahora, la verdadera formación en Bioética que podríamos proponer en aulas y cursos tenía que ser "filosófica" y "fundamental". De no ser así, corría el peligro de convertirse en instrumental, doctrinal o doctrinaria. Así lo entendieron numerosos profesionales de la Sanidad, los Servicios sociales, el Derecho y las Políticas públicas. A medida que profundizaban y se especializaban en Bioética, mayor era el respeto que sentían por la Filosofía de la tradición que representaba el profesor Diego Gracia. Resulta sorprendente comprobar cómo muchos profesionales de la Sanidad que acudieron a la Bioética para completar su formación "Clínica" se siguen apoyando en la pasión filosófica que animaba la obra del profesor Gracia.

Esta voluntad que yo llamaría "bioéticamente movilizada" se detiene aparentemente el año 2001 con la muerte del maestro Pedro Laín Entralgo. Y digo "aparentemente" porque, en el año 2010, Diego Gracia concluye de manera definitiva un libro que también concedería a la voluntad una prevalencia que ya estaba siendo algo más que tipográfica. El libro al que nos referimos es *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Quizá no podía llevar otro título esta obra casi enciclopédica que es mucho más que un acercamiento a la vida y la obra de Laín. A veces uno tiene la impresión de que la vida y la obra de Laín Entralgo que nos muestra el profesor Gracia es, a la vez, una trenzada excusa para reconstruir la reciente Historia de España, para acercarnos a la Filosofía del siglo XX o para adquirir una verdadera conciencia histórica como filósofos, universitarios o simplemente ciudadanos españoles.

El profesor Gracia hizo mucho más que la biografía de un maestro. Aprovechó la necesidad que todos teníamos de una buena biografía de Laín Entralgo para establecer cierta distancia con aquellas memorias que el propio maestro había realizado con el significativo título de *Descargo de conciencia*. Esta última obra parecía limitarse a los treinta años reconstruidos por el propio Laín que abarcaban de 1930 a 1960, que llegaron a la imprenta en junio de 1975, y que vieron la luz unos meses más tarde en 1976. Un libro de cuya complejidad biográfica dan fe dos adendas: el texto elaborado en 1965 que se añadió como "Apéndice" y un "Epílogo"

de casi 60 páginas redactado en 1965 y revisado para añadirse en el año 1976. Una complejidad que se acentúa si tenemos la edición que se preparó para la editorial Galaxia-Círculo "presentada" por Diego Gracia en el año 2003, donde se incluyen como "Introducción" dos artículos que Julián Marías publicó tras la aparición del libro.

En la introducción a este "ajuste de cuentas" que Laín había realizado consigo mismo, Diego Gracia quiso recoger la valiosa opinión de Julián Marías. Este reconstruía la relación entre ambos y afirmaba de él que era "óptimo", invitando a preguntarnos:

> Hágase el experimento mental de imaginar la España de estos años sin Laín: ¿no hubiera sido todo mucho peor, más duro, más difícil? Laín ha hecho lo indecible por establecer la convivencia entre los españoles, por ayudar a unos y a otros, por llevar a la vida nacional el espíritu de la amistad (Laín, 2003: 15).

Unas líneas más adelante comenta la voluntad de rendir cuentas que tiene Laín en ese libro y duda que su publicación haya sido un acierto, a pesar de ser "interesantísimo y admirable en muchos sentidos". ¿Por qué hace estos comentarios Marías? Estaba claro:

> Laín ha cedido a esa obsesión judicial de nuestro tiempo, a ese afán por buscar "culpabilidad" hasta en lo que nada tiene que ver con ello […] ha frustrado lo que pudo ser un espléndido libro de memorias, de recuerdos personales e históricos, conmovidos, dolorido cuando hiciese falta, pero alegre, lleno de complacencia en la realidad en una vida que es de las más "presentables" que conozco (Laín, 2003: 16).

Marías lamenta que no fuera un verdadero libro de *Memorias* y declaraba que la deuda de los españoles con Laín además de ser copiosa era política. A su juicio, toda su trayectoria era el reverso de la guerra civil, la negación de su espíritu. Para saldar esa deuda, el profesor Diego Gracia puso en marcha su voluntad bioéticamente movilizada y culminó la monumental biografía de Laín. No fue fácil el empeño por la ingente obra de Laín, por el profundo conocimiento que tenía de él y, sobre todo, porque estaba en juego la reconstrucción política, filosófica, histórica e intelectual de la España del siglo XX. La de Laín no era una biografía fácil o convencional y quiero fijarme en la importancia que Diego Gracia concede a un tema aparentemente secundario y marginal pero que considero nuclear para entender no sólo la vida y la obra de Laín sino la propuesta de moral pensada y moral vivida que se nos hace en las 717 páginas de *Voluntad de comprensión*. Me refiero a "la filosofía franciscana del amor", un tema que aparece como epígrafe en el capítulo segundo de la biografía cuando Diego Gracia se detiene en lo que aparentemente son dos momentos importantes en la vida del joven estudiante Pedro Laín: "*conversio fidei*" y "*conversio morum*".

3. El encuentro del estudiante Laín con el profesor Torró

La figura del franciscano Antonio Torró fue determinante tanto en la moral pensada como en la moral vivida de Laín Entralgo. El profesor Diego Gracia incide numerosas veces en la importancia

que Torró tuvo en Laín. No sólo por el encuentro decisivo que se produjo en la primavera de 1925 cuando este franciscano ofreció varias charlas en los retiros que se daban a los estudiantes del Colegio Mayor San Juan de Ribera de Burjasot, sino por el alcance existencial e intelectual de lo que en ellas se planteaba. Tanta importancia le asigna Diego Gracia en la biografía, que nos prepara un atrio con dos temas centrales de lo que hoy entendemos como fenomenología de la religión: la identidad religiosa como problema y la distinción entre religiosidad intrínseca/extrínseca. El primero para aprender a separar filosóficamente "ética" y "religión"; el segundo, remitiéndose a estudios de psicología social de los años sesenta de G. W. Allport y J. Amón, para mostrar al lector que durante toda su vida Laín buscaba un catolicismo que no se replegase como pura religiosidad extrínseca o utilitaria. No había que tener miedo a la libertad ni a la secularización de cierta modernidad;

> La fenomenología de la religión ha conseguido aislar *algo así como las notas esenciales de la experiencia religiosa. La nota fundamental sería la experiencia del don o de la gracia, es decir, de todo aquello que tenemos sin haber merecido. Frente a la experiencia del mérito* […] *está la experiencia religiosa* […] *si todo fuera ética no habría espacio para la religión, si todo fuera religión, no podría haberlo para la ética* (Gracia, 2010a: 59).

El camino hacia la autenticidad en la visión cristiana de la vida le llevó siempre a rechazar una religiosidad extrínseca o utilitaria

(moralizante), optando por una religiosidad vigorizante. Opción que cristalizó con las aportaciones del padre Torró y su filosofía franciscana del amor. A este franciscano acudió don Antonio Rodilla como rector del Seminario de Burjasot para que aquellos universitarios conocieran de primera mano una propuesta de espiritualidad comprometida en el trabajo universitario e intelectual como la que venía realizando este franciscano. Torró y Rodilla fueron siempre para Laín modelos de una religiosidad auténtica. No era una espiritualidad apuntalada con prácticas de piadosa religiosidad externa sino dinamizadora de inquietudes culturales, intelectuales y existenciales. Era una religiosidad que giraba en torno a la idea de amor.

Al final de los años veinte Torró era un prestigioso filósofo de la orden franciscana que se había especializado en la pedagogía "científica" de Luis Vives y la historia de la mística franciscana. A diferencia de otras formas academicistas o intelectuales de entender la filosofía, el padre Torró se consideraba un filósofo creativo e innovador que proponía la figura de Vives como modelo de un trabajo intelectual anti-academicista y vigorizante, movido por el amor a Dios y a los hombres. Una filosofía que exigía atención intensa a las criaturas y no apartarse de la sociedad sino que llevara a su transformación.

En 1933 publica Torró el libro *Filosofía del espíritu franciscano*, un compendio de espiritualidad franciscana, basado en la idea del amor. Como señala Diego Gracia, el término "filosofía" que

aparece en el título no tiene un carácter metafórico sino conceptual y reflexivo, describe el núcleo del pensamiento con el que dar sentido a la vida. Laín estaba cautivado por esta filosofía y por ello Diego Gracia se detiene en algunos capítulos del libro que considera fundamentales para entender su cristianismo. No lo hace de cualquier forma sino de una muy singular y de gran valor para contextualizar históricamente estos años de formación en Laín. Al detallar los textos del franciscano, Diego Gracia nos recuerda dos nombres claves en esta filosofía franciscana del amor: Max Scheler y José Ortega y Gasset.

El primero porque unos años antes ya había construido una ética donde el valor de las cosas ha de ser fruto del amor, sólo este abre al mundo de los valores superiores. Para construir una nueva ciencia de los valores en clave cristiana y franciscana, Torró parece apoyarse en las ideas de Scheler. Aunque Torró no lo cita, sí es probable que lo conociera por la obra de Ortega, quien había establecido una clasificación de los valores en su texto de 1923: "Introducción a una estimativa; ¿Qué son los valores?"

4. El mundo de los valores y el orden del amor

Como intencionadamente recuerda Diego Gracia, se trata de una filosofía voluntarista más que intelectualista. La inteligencia tiene la capacidad de abrirnos al mundo del ser. Pero la moción procede siempre de la voluntad. Ella es la que nos presenta las cosas en lo que los grandes maestros de la escuela franciscana llaman la

"razón de bien", y Torró, adecuándose a la terminología que iba haciéndose usual en su tiempo, denomina "valor". El ser es a la inteligencia lo que el valor y el bien a la voluntad. Valor y bien tienen una dimensión judicativa, son juicios, pero el movimiento hacia su realización, su fin, no procede de la inteligencia, sino del espíritu, de la voluntad (Torró, 1934: 94-95).

> el principio del querer no es la razón, sino la perfección superior, que unida a ella hace un ser volitivo y aspirante y un espíritu […] Mas, cuando la conciencia llega al juicio, y por este alumbra en ella lo que hoy se llama valor, y antes y siempre se ha llamado bien, o sea bueno, entonces surge esta otra actividad que decimos inspirada, porque es ser, perfección, o acto eminente, que procede en armonía con el juicio de valor o del bien; movimiento fundado en motivo y no en fuerza, ni en reacciones: movimiento, en fin, racional, voluntario, libre. Y al decir movimiento racional, no se entiende que la razón, o el juicio lo determina, como si fuera su motor; porque la función del juicio es afirmar la verdad. Lo que es y lo posible, en tanto que por el querer se pone un ser un obrar y una fruición según juicio, esto es, por algo que se muestra en razón y juicio; luego no es este, como tal, la causa determinante de aquél. El espíritu se mueve por el pensar, como el agua por su cauce, como la onda eléctrica por su canal conductor; pero ni el hilo ni el cauce son causas del movimiento. Sin razón, sin juicio, no hay querer, no hay amor: como no sale el agua si no por un cauce determinado; pero la causa del querer es solo el espíritu […] La prioridad ontológica del querer establece un orden de referencia al mismo de las cosas inferiores, que él mide, aprecia y valora. No es un orden de equivalencias mecánicas, ni cuantitativas, ni biológicas, cuya medida se toma de ellas mismas, sino orden ético y según espíritu, cuya medida universal es la causalidad voluntaria […] Las cosas, pues, se ordenan según el espíritu, y cada una ocupa su lugar, o representa un valor en armonía con él. Un espíritu alto y trascendente y universal abrazará en su seno los valores universales de la vida; un espíritu limitado y reducido, en la misma proporción en que él lo es, reducirá los valores. Quien no

> tiene el superior espíritu del evangelio, malamente podrá apreciar el valor de la pobreza evangélica. La tesis franciscana de que todo sirve al espíritu, incluso la ciencia, es una tesis precisa y categórica de vocación universal de los motivos de la vida según el espíritu evangélico. Todas las formas de la actividad humana han de ser de manera que no impidan, ni achiquen, ni estorben el espíritu de la gracia evangélica, antes lo fomenten o lo dejen correr y le abran ancho cauce, para que su corriente inunde el campo de la conciencia y del mundo, y lo fecundice todo con su valor divino. La tesis franciscana no es un fácil recurso de la fantasía, sino la expresión de un concepto profundo (Torró, 1934: 94-97).

Para Diego Gracia, llegados a este punto, se hace necesario analizar con detalle qué es lo que Torró entiende por querer o por voluntad, que identifica generalmente con espíritu o vida del espíritu. Parte de la idea de que la voluntad aspira siempre a lo sumo, a la plenitud, a la perfección. No se trata del mero acto de querer una cosa, sino que queriendo algo concreto aspiramos al todo. Se constata así una idea central de la tradición de la filosofía perenne recobrada por Schopenhauer: la desproporción entre el querer humano y los objetos empíricos. En palabras de Torró:

> Lo que San Agustín refirió con profundo sentido al orden ético, diciendo que nuestro corazón está inquieto hasta llegar a Dios, se cumple por igual en la esfera del conocimiento; porque tampoco el apetito de luz y de verdad encuentra satisfacción en las formas tasadas de sentido. Si se leyeran los místicos españoles, se vería con cuánta energía han expresado ese hecho de la insuficiencia del conocer empírico para llenar la mente ansiosa del hombre, esa desproporción entre el motivo de expresión y el motivo de forma. Como que la experiencia no es más que un sorbo, una gota, un reflejo de la realidad: una captación pequeña del ser (Torró, 1934: 149).

La filosofía del amor enseña a ver las cosas desde una nueva perspectiva, distinta de la puramente fenoménica. Como afirma Torró:

> El dato histórico es un chispazo temporal y fugitivo del espíritu, el cual se nos descubre y muestra las más de las veces por el choque con la materia, como la chispa del pedernal al golpe del eslabón. Si el reflejo luminoso que da el espíritu se considera puesto del lado de la materia y el tiempo, la visión es naturalmente limitada y circunscrita […] se sufre así una ilusión, y se forma concepto de materia, creyéndose haberlo formado de espíritu […] Convertir la ciencia en servicio y menester humano equivale a materializarla y apagar sus llamas. Y como el espíritu no surge sino en el seno purísimo del saber, al materializar a la razón, se le quita a aquel la esencia ideal en que se mueve, y se la ata y confunde con el torbellino mecánico de la materia (Torró, 1934: 89-91).

Torró distingue los valores instrumentales o de utilidad y el valor en sí. Los artefactos técnicos tienen valor instrumental pero éste siempre lo tiene por referencia a otros valores. La filosofía del valor en la tradición franciscana marca distancias con el intelectualismo y con el espiritualismo para iniciar un nuevo camino: una filosofía del amor.

> Obsérvese que hay una diferencia profunda en la relación que las diferentes categorías reales, materia, vida y pensamiento, guardan con el espíritu, al ser valoradas por él […] El pragmatismo acaba por materializar a la razón al concebirla así como un servicio del espíritu […] no se puede ser intelectualista a expensas del espíritu, ni espiritualistas a expensas de la razón […] la filosofía franciscana comienza y se individualiza a sí por aquello que es y profesa, por ser filosofía del espíritu o, como se dice también, filosofía del amor (Torró, 1934: 97-99).

El joven Laín resulta cautivado por estas reflexiones donde el amor siempre une y no separa, un amor que nada niega, ni nada excluye, sino que "todo lo comprende, porque lo asume en virtud del lazo divino del amor, que es universal y trascendente". Para Torró, el poder del amor es tanto que no sólo mueve la totalidad de la existencia, sino que la ordena y sujeta a sí, sino que pretende darle incluso otro valor del que tiene (Torró, 1934: 47).

Con esta idea cristiana del amor también descubre Laín una forma vigorosa de comprender. Lo que lleva a plantear que el hilo conductor de la obra de Laín que nos presenta Diego Gracia como "voluntad de comprensión" puede interpretarse desde esta vinculación con la filosofía franciscana del amor. Cautivado por la transmisión de Torró, el cristianismo de Laín se vertebra con tres convicciones firmes: (a) la idea cristiana de amor es la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio; (b) sin ella no sería posible una convivencia humanamente digna y (c), la vocación científica por la verdad del mundo es el resultado de un previo amor iluminante a la realidad, como "un amor efusivo al mundo, tal como éste es y, sobre todo, tal como para nosotros debe ser" (Laín, 2003: 34-35).

No fue el amor de aspiración (*eros*), sino el amor de efusión (*agape*) lo que Laín había descubierto. No es un amor interesado o egoísta sino que consiste en la pura complacencia en esas cualidades que son los valores. Enlaza así con las reflexiones que

ya habían planteado Scheler y Ortega. Recordemos las reflexiones que este último había planteado en el escrito "Vitalidad alma y espíritu" (de 1925). Como afirma Diego Gracia, entre 1925 y 1927 Laín descubrió un nuevo mundo; "el que iba a regir todo el resto de su vida" (Gracia, 2010a: 73).

5. Filosofía del amor y comprensión dialógica

Estas reflexiones se siguen manteniendo cuando Laín conoce e integra la filosofía de Zubiri. La religación como experiencia originaria que nos actualiza la realidad como fundamento de fe, esperanza y amor se convertirá en el núcleo último de la filosofía de Laín. Desde aquí pueden ser reinterpretadas las filosofías de Heidegger y Zubiri porque lo que el primero entiende como derelicción (*Geworfenheit*), el segundo lo interpreta como religación. En Heidegger hay algo previo a todo proyecto y fundamento suyo, que no viene puesto por el ser humano sino que es una "imposición" originaria. En Zubiri y Laín es la religación, no estamos arrojados al mundo sino reatados o religados a él. La religación es previa a toda iniciativa humana y fundamento suyo. Es el fundamento de toda obligación. Como repite Diego Gracia siguiendo a Zubiri: "la religación es una *vis a tergo*, en tanto que la obligación es una *vis a fronte*" (Gracia, 2010a: 395).

La presencia de la filosofía franciscana del amor se mantiene toda la vida pero va modulándose con otros términos. Entre la "comprensión" de los años cuarenta y la "aprehensión" de los

ochenta, Diego Gracia considera que hay una etapa en los setenta donde la palabra mágica es "diálogo". Laín puede ser considerado como un gran hermeneuta y uno de los grandes teóricos de la comprensión del siglo XX. Toda su vida fue un "ejercicio de comprensión". En su obra se pasa, de una manera progrediente, desde una concepción monológica de la comprensión a una concepción dialógica. Y la clave de esta evolución está en la teoría deliberativa. Diego Gracia la llama así, si bien indica que no llegó a formularla con claridad (Gracia, 2010a: 505).

Al orientarse hacia una teoría de la deliberación, la teoría de la comprensión se abre a una lógica que no es "apodíctica" sino "asuntiva" porque se aproxima a una teoría deliberativa de la verdad. La comprensión asuntiva no integra destruyendo, anulando o venciendo al otro sino que lo integra en una "voluntad de plenitud histórica". Se pasa de una actitud dialéctica a una verdadera actitud dialógica donde nadie tiene las razones totales sobre las cosas porque todos nos necesitamos para buscar la verdad. No se trata de que el otro pueda enriquecer mi propio punto de vista, es que puede cambiarlo, es que comprendiendo al otro me comprendo mejor a mi mismo, "sólo comprendiendo que el otro puede tener tanta o más razón que yo, yo empiezo a tenerla, a tener razón" (Gracia, 2010a: 511).

Si en algo hay coherencia total en la vida de Laín a partir de su *conversio fidei* del año 1925, es en su concepción muy franciscana del cristianismo como religión del amor. Esto es lo que le lleva a la

teoría del "abrazo comprensivo" de todo y de todos. De hecho, Laín publica en 1997 su libro *El problema del ser cristiano* y en él sigue defendiendo esas tesis, aunque sin dudas veía ya la ética como una disciplina autónoma y claramente distinta de lo que es la religión. En su último capítulo, "Ser cristiano en el mundo actual", Laín sigue defendiendo alguna de estas ideas: la "comprensión", la "voluntad de asunción" (Laín, 1997: 122) y el "abrazo dilectivo" (Laín, 1997: 130). Pero ahora su sentido es mucho más abierto y dialógico. De un "sutil integrismo" se ha pasado a una "clara tolerancia" (Gracia, 2010a: 514).

El paso de una "comprensión dialéctica" a una "comprensión dialógica" será determinante para entender el papel de Laín en la transición política española y favorecer un "diálogo democrático". No será difícil porque pertenecía a un grupo de intelectuales que, desde los primeros tiempos en los que tuvieron conciencia histórica, entendieron el catolicismo de una manera poco convencional. No le era difícil a Laín porque seguía manteniendo un determinado modo de entender el sentido católico de la existencia que no era esencialista o integrista sino hermenéutico, es decir, orientado por el amor como principio moral fundamental. Otros, también llamados católicos, no lo entendían así porque planteaban el cristianismo como una religión del temor y la imposición. A él no le resultó difícil sintonizar con el Concilio Vaticano II y los compromisos con la transición política fueron de la mano con la transición religiosa. Si en algo hay

coherencia total en la obra de Laín es en su concepción franciscana del cristianismo como religión del amor. Lo que le lleva a una teoría del "abrazo comprensivo" de todo y de todos. El sesgo de unas creencias religiosas más asumidas podía condicionar el modo de entender el diálogo moral. Esto no sucedía en Laín.

Al interpretar el sentido católico de la existencia desde la filosofía franciscana del amor, Laín aparece más comprometido con el diálogo moral y más fiel a sus orígenes: "la religión interna del corazón, la religión de la esperanza y el amor" (Gracia, 2010a: 585). Con el conocimiento directo de Zubiri y la experiencia del Vaticano II, su religiosidad es más dinámica y abierta. No cabe fe más que en el amor, en el amor de donación "que para Laín ha sido siempre la esencia del cristianismo, todo lo demás va resquebrajándose" (Gracia, 2010a: 586).

Como señala Diego Gracia, la religiosidad de Laín en el último período de su vida es profundamente zubiriana. Con ello señala que se mantenía fiel a sus orígenes, esto es, a una religiosidad del amor y puramente intrínseca, la que aprendió con el padre Torró, y también la que leyó en Zubiri. Una vivencia ahora reforzada con los sucesivos escritos de Zubiri sobre Dios. De hecho, al describir esta vivencia teologal, el profesor Diego Gracia recupera un texto de *Esperanza en tiempos de crisis* donde Laín transcribe y comenta esta centralidad de la filosofía franciscana del amor:

> El bien no es tan solo las cosas buenas que se hacen, sino que antes que todo es una íntima disposición bondadosa. La efusión en lo que se hace emana de la bondad que se es. Y a eso es justamente lo que se llama amor. Decía San Pablo que aunque diera todos sus bienes para socorrer al prójimo, y aunque diera su vida entera por el prójimo, si no lo hiciera con amor de nada serviría. Dura frase, pero que nos hace penetrar en la índole más profunda de una persona. La bondad está anclada en el amor. Nos dice San Juan que Dios es amor. Es, por lo tanto, bien. Pero nos dice también que sólo Dios es bueno. Lo cual significa recíprocamente que todo lo bueno de la persona es, a su modo, de Dios, es divino. Ésta es la esencia de la religiosidad (Gracia, 2010a: 667).

Para terminar esta contribución y descubrir el eslabón que une la interpretación que hace el profesor Gracia de la obra de Laín, nada mejor que un texto del volumen IV de las *Obras completas* de Ortega. El famoso texto de *Mirabeau o el político*, utilizado para describir una conversión de Laín que no fue únicamente religiosa sino una conversión en costumbres para el cultivo del "*amor intellectualis*". El conocimiento no es a la postre más que el resultado intelectivo de un puro amor iluminante de la realidad (Gracia, 2010a, 78). Amor que brota de un alma grande y magnánima. Una virtud que para Laín era el ornato de todas las demás virtudes y sin la que era imposible entender la "dialéctica del abrazo". Virtud fundamental de indudable proyección pedagógica y política:

> Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está

> compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza y, apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad (Gracia, 2010a: 84).

Bibliografía

Domingo, A. (1989). *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Hans Georg Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Domingo, A. (1992). "Ética civil", en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 269-291.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2010a). *Voluntad de compresión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2010b). *La cuestión del valor*. Discurso Real Academia de Ciencias Morales. Madrid.

Laboa, J.M. (2014). *Los años que vivimos peligrosamente*. Lección inaugural del curso 2014-2005. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Laín Entralgo, P. (1997). *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia-Círculo.

Laín Entralgo, P. (2003). *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Galaxia-Círculo.

Roger, F. (2019). *La gran aventura de escribir de Pedro Laín Entralgo*. Valencia: Scripto.

Torró, A. (1932). *La pedagogía científica según Luis Vives*. Barcelona: Casals.

Torró, A. (1934). *Filosofía del espíritu franciscano*. Barcelona: Casals.

Realidad

¿Causalidad formal?

Homenaje a Diego Gracia

Antonio González

Fundación Xavier Zubiri

1. Introducción

La "formación" expresa, ciertamente de modo imperfecto, la relación entre el maestro y el discípulo. Se trata, en el fondo, de lo que los antiguos llamarían la "causalidad formal". Zubiri utilizó a veces esta expresión para pensar la respectividad entre el mundo y Dios. Sin embargo, no era la fórmula que Zubiri mismo consideraba más adecuada, posiblemente por los equívocos que encierra. Veamos esto más despacio.

2. El trasfondo neoplatónico

Como es sabido, Aristóteles organizó el concepto de causa en cuatro sentidos principales (*Phys.* II, 7; *Met.* I, 3; V, 2). Usando la terminología establecida posteriormente por Alejandro de Afrodisia (*In Met. Arist.* 22, 7; 124, 9; 179, 16), hablamos usualmente de causa "formal" (αἰτία εἰδητική), final (τελική), material (ὑλική) y "eficiente" o "motriz" (ποιητική, κινητική). Según Aristóteles, la filosofía precedente habría estudiado unilateralmente los distintos aspectos de la causalidad. Los presocráticos habrían atendido a la causa motriz y material, olvidando la causalidad

formal y la final. En cambio, Platón habría entendido las formas como causas de las cosas, pero considerándolas como ideas separadas, y sin explicar entonces cómo pueden ser causas. Para Aristóteles, lo que se vino a llamar "causa formal" se corresponde con "lo que era el ser" (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, con la "esencia" de la cosa, pues "lo requerido" (αἰτία) cuando se busca el porqué de las cosas puede ser, en muchos casos, una definición de la cosa misma por la que se pregunta (*Met.* I, 3-9; *De gen. et corr.*, II, 9; *Phys.* II, 7).

En el platonismo medio y en el neoplatonismo se conserva el hilemorfismo aristotélico, al tiempo que se recupera la tesis de que las verdaderas causas son inmateriales, separadas de las cosas. Es la llamada "causalidad paradigmática", desempeñada primeramente por el Uno, como "causa de todas las cosas" (αἴτιον τῶν πάντων), según la expresión de Plotino (*Enn.* V, 5, 13; VI, 9, 6). También aparecen en el neoplatonismo otros aspectos de la causalidad, como la causalidad instrumental. En Proclo encontramos tres causas en sentido estricto (final, paradigmática y eficiente), mientras que las otras tres (formal, material e instrumental) serían solamente "con-causas" (*In Plat. Tim.* 1, 263, 19-30). En cierto modo, el neoplatonismo quiso ser una alternativa filosófica al judeo-cristianismo, haciendo derivar todas las cosas de un único principio (Berti, 2007: 21-40). Tras el conflicto inicial, el cristianismo, convertido en religión imperial, terminó asumiendo en gran medida la filosofía neoplatónica,

especialmente gracias a la autoridad que los medievales concedieron a la obra del Pseudo-Dionisio.

El texto del joven Zubiri sobre "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina" versa precisamente sobre esta incorporación de la filosofía griega a la teología. Es difícil situar el texto correctamente. Por una parte, Zubiri subraya que se trata de una exposición puramente histórica, distanciándose así de sus contenidos (NHD: 456). Algo que en gran medida hay que concederle, porque las reflexiones filosóficas y teológicas del joven Zubiri ya discurrían, en esta época, por otros derroteros. Al mismo tiempo, cualquier lector puede percibir que Zubiri, al exponer la metafísica subyacente a la teología griega, tal como era entendida en el París de los años treinta, también expresa sus simpatías por ella, y de este modo, *hasta cierto punto,* sus propias opiniones filosóficas y teológicas (González, 2015).

Para Zubiri, en la ἐνέργεια aristotélica habría un grave equívoco, que posibilita dos interpretaciones. Por un lado, se puede entender como *actualidad,* que es lo que expresa el *actus* de los latinos. Por otro lado, la ἐνέργεια indica *actividad*, y así la interpretaron el Pseudo-Dionisio y los padres griegos. Para ellos, el ser es *extático*, como el desbordamiento de un manantial. De ahí la metáfora del Pseudo-Dionisio de la luz que irradia o de la fuente (NHD: 468, 473). El ser, así considerado, no es el acto de una potencia, sino la actividad misma, una operación activa, por la que las cosas son, más que realidades, "algo que *se realiza"*. Es el ser

como "actividad originaria unificante" (NHD: 467ss.). La realidad de las cosas sería su realización, y su esencia sería la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas (NHD: 473ss.).

A esta concepción activa del ser corresponde una comprensión de la causalidad en la cual el modelo predominante no es la eficiencia, sino la causa formal. No se trata entonces de entender la recepción de la forma como efecto de la causalidad eficiente, sino al revés. En la reproducción, por ejemplo, lo decisivo es que la vida del progenitor se reproduce en la progenie. En este caso, la eficiencia está en función de la imitación del progenitor, que se proyecta en su descendiente. De este modo, la causa está presente *ad extra* en su efecto (NHD: 471-472). Esto permitiría entender el ser como una unidad, la cual consiste en llegar a realizar, en sí misma o hacia afuera, su propia forma (NHD: 473). Para los padres griegos, la causalidad siempre será "una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste" (NHD: 472, 495). La causalidad formal, así entendida, es utilizada por Zubiri para conceptuar el modo en que la teología griega entendió la creación (NHD: 496) y la santificación del ser humano (NHD: 532).

Es importante observar que, en su texto sobre la teología griega, Zubiri no distingue drásticamente entre la causa ejemplar y formal, sino que más bien sigue el uso tradicional de agruparlas bajo el concepto general de causalidad formal (NHD: 537, 541). Para Tomás de Aquino, por ejemplo, la causa formal puede ser de

dos tipos: causa formal ejemplar o causa formal inherente *(Super Sent.* I, 18, 1, 5). Sin embargo, a diferencia de esa mera dualidad, Zubiri habla de "muchos modos" (NHD: 532) de causalidad formal, en función de los diversos modos posibles de presencia de la causa en el efecto (NHD: 496, 472).

3. La discusión con Tomás

La insistencia de Zubiri en una multiplicidad de modos de causalidad formal es esencial para entender su diferencia con el Aquinate. Para Tomás de Aquino, la causalidad formal *inherente* no puede ser aplicada a Dios. Dios no es el ser formal del universo, pues esto abocaría al panteísmo (*Sum. cont. gent.* I, 26). Y Dios no puede ser la forma sustancial, pues eso significaría hacer de Dios un componente de las cosas, que en realidad lo presuponen como causa eficiente *(Sum. th.* I, 3, 8). Ahora bien, según Tomás, la otra forma de causalidad formal, la causalidad *ejemplar* sí puede ser aplicada a la relación entre Dios y el mundo. Por un lado, según Tomás, en la sabiduría divina están las ideas como modelos de todas las cosas *(Sum. th.* I, 44, 3). Y, por otro lado, Dios se toma a sí mismo como causa ejemplar de las criaturas, en el sentido de que su propia bondad es el modelo de toda bondad creada *(Sum cont. gent.* III, 24, 8; *Super Sent.* I, 19, 5, 2).

Zubiri, por su parte, siguió utilizando la metáfora de la "fuente", tomada del Pseudo-Dionisio. La idea de Dios como "realidad fontanal" se mantiene en la obra madura de Zubiri, más

allá de su exposición de la teología de los padres griegos (AM: 229, 258; SREL: 503; RFPT: 126ss.; etc.). De hecho, Zubiri piensa a Dios como la "causa fontanal" de las cosas (EM: 25; AM: 216). La "fontanalidad" será justamente el modo en que Zubiri entenderá la *transcendencia* de Dios respecto al mundo (PTH: 130). Al pensar a Dios como "fundamento del mundo", Zubiri señalaba en los años sesenta que Dios es una realidad trascendente al mundo, pero que el mundo es una realidad "inmanente a Dios", de modo que Dios no está fuera de las cosas, sino que "lleva fontanalmente implicadas a todas ellas en su propia realidad en cuanto tal" (AM: 220; SREL: 458). Dios sería "el fondo de toda realidad de una manera absolutamente *estricta y fontanal*" (SREL: 483).

Ciertamente, la metáfora de la "fuente" expresa tanto la distinción entre ella y el arroyo, como también su continuidad real, distinta de una mera producción eficiente. La pregunta sería hasta qué punto el concepto clásico de causalidad formal siguió siéndole útil a Zubiri para pensar esta "fontanalidad" divina respecto al mundo. En el curso sobre "El problema teologal del hombre", impartido en el año 1971, Zubiri indicaba que, para llegar a Dios, empleaba un concepto de causa distinto de la causalidad eficiente y de la final (PTH: 116-117), y no descartaba que la causalidad formal fuera adecuada para pensar la fundamentalidad de Dios respecto al mundo (PTH: 128). Sin embargo, durante el curso, Zubiri no entró directamente en la discusión de la causalidad formal. Es una cuestión que abordó justamente después del

mismo, cuando emprendió la redacción del libro sobre *El hombre y Dios*.

En esa primera redacción de *El hombre y Dios*, realizada al principio de los años setenta, Zubiri alude varias veces a la posición que Tomás de Aquino expresa en su *Summa contra gentiles* (I, 26). Allí el "doctor angélico" niega explícitamente que Dios pueda ser considerado como el ser formal de las cosas (HD: 165, 170, 192). Zubiri vuelve a aludir a ese texto de Tomás en el "Curso de Roma", del año 1973 (HD: 465), para el que posiblemente utilizó los primeros materiales ya redactados sobre *El hombre y Dios*.[1]

Recordemos el sentido del texto de Tomás que Zubiri cita. Para Tomás, la identificación de Dios con el ser formal de las cosas proviene de una interpretación "perversa" de la afirmación del Pseudo-Dionisio, según la cual "el ser de todas las cosas es la divinidad supra-esencial" (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης, *De cael. hier.* IV, 1). Para Tomás, esta afirmación solamente puede significar que en las cosas hay una cierta semejanza con el ser divino *(quaedam divini esse similitudo).* Es cierto, dice el Aquinate, que todas las cosas convienen en ser. Pero el "ser común" *(esse commune)* es meramente intelectivo. En cambio, Dios tiene un ser real que no comparte con otras naturalezas, sino que es su propia naturaleza *(ipsa natura),* pues su esencia es su mismo ser. Las cosas tienen diversas naturalezas,

[1] Como señala Esteban Vargas, editor del libro (HD: IX-X).

porque reciben el ser de modos diversos. De lo contrario, todas las cosas serían una. Cuando decimos que "Dios está en todas las cosas" no significa que Dios sea un momento de ellas. La forma, nos dice Tomás, está en el cuerpo de modo distinto a como el marino está en la nave. Dios no está presente en las cosas como forma inherente, sino solamente como causa *(sicut rei causa)* que nunca falta en su efecto *(Sum. cont. gent.* I, 26).

Zubiri se refiere precisamente a este último pasaje para hacer dos anotaciones fundamentales. En una escribe: "¿Qué es causa? Esta es la cuestión". Y a continuación alude a la distinción entre "causa y poder" (HD: 165-166n). Este breve texto contiene las claves de la respuesta de Zubiri a la cuestión de la causalidad formal. Pero vayamos por partes. Zubiri está de acuerdo con Tomás de Aquino en que, si Dios fuera la causa del mundo en el sentido de la forma aristotélica, estaríamos abocados al panteísmo (HD: 465, 476-477, 527). Obviamente, Zubiri tiene en mente la causa formal inherente, no la causa formal ejemplar de Tomás, a la que ni siquiera considera. Lo que hace Zubiri es volver a insistir en que hay distintos tipos de causalidad formal, y alude a la "proyección" como uno de ellos (HD: 191, 465). Es una expresión que ya encontrábamos en su estudio sobre los padres griegos (NHD: 471, 495).

Por de pronto, esto significa que Zubiri no va a recorrer la vía de la causa formal inherente, ni la vía de la causa formal ejemplar. Respecto a la primera, cabe recordar a Maimónides, para

quien Dios, como causa primera, no es solamente causa eficiente o final, sino *ante todo* causa formal. Venir a la existencia es recibir la forma (*Guide* II, 14), y la causalidad formal consiste en hacer apta a una sustancia determinada para recibir la forma inmediata. De este modo, cada forma es precedida por otra anterior, hasta llegar a la primera Forma necesaria, separada de toda materia (*Guide* I, 69). Desde esta perspectiva, Maimónides puede utilizar sin dificultades el término "emanación" (*Guide* II, 12) como interpretación de aquellos pasajes bíblicos que hablan de Dios como "fuente de aguas vivas" (Jer 2:13), luz en la que vemos la luz (Sal 36:9-10) o "vida de los mundos" (Dan 12:7, en *Guide* I, 69 y II, 12).

Ahora bien, cuando Zubiri habla de "fontanalidad" no piensa en esta cascada neoplatónica de formas, sino en lo que denomina la "presencia formal" de Dios *en todas las cosas*, como una "formalidad fundante intrínseca" (HD: 192). Por eso mismo, Zubiri tampoco sigue la vía de una mera causalidad formal *ejemplar*, pues ella no estaría "presente *formalmente* en las cosas" (HD: 165-166), ni sería un "momento formalmente constitutivo" de su realidad (HD: 167). Es verdad que para el Aquinate es central el concepto de "participación". Sin embargo, la participación tomista, por las razones aducidas, evita sistemáticamente cualquier apariencia de panteísmo, negando que la realidad de Dios pueda ser un momento formalmente constitutivo de las cosas (Kotersky, 1992), como quiere Zubiri. Zubiri entiende que, para

Tomás, "Dios está presente nada más que como causa" de las cosas (HD: 477). En cambio, cuando Zubiri empleaba el término "participación", pretendía una participación real de todas las realidades en la realidad *simpliciter*, que es la realidad de Dios (SSV: 159).

¿Cómo pensar entonces la fontanalidad? Para hacer esto, tenemos que preguntarnos por la idea misma de causa y por su formalidad.

4. Más allá de la causalidad

Comencemos con el adjetivo "formal", aplicado a la causalidad. Obviamente Zubiri no se refiere a la forma aristotélica, no sólo porque eso implicaría un panteísmo (HD: 527), sino porque en la filosofía de Zubiri no hay ningún hilemorfismo. El "principio estructural de la sustantividad de lo real" es para Zubiri la esencia, entendida como un sistema de notas constitutivas, y no como el correlato real de la definición. Además de la paulatina problematización del concepto de esencia en las últimas obras de Zubiri (IRA: 115-117), hay que señalar que la esencia como unidad coherencial primaria de notas constitutivas se aplicaría más propiamente a la materia (ETM: 347ss.), y no a Dios. En cualquier caso, en Zubiri, la causalidad *formal* no se refiere a formas ni a esencias. ¿A qué se refiere entonces? Zubiri lo dice claramente: se trata de la *formalidad*, no de la "forma constitutiva" aristotélica (HD: 477).

Para Zubiri, la realidad consiste precisamente en *formalidad*. La formalidad designa, en principio, un modo de quedar las cosas en la aprehensión. Las cosas quedan en nuestra inteligencia sentiente como algo "en propio", "de suyo". Ahora bien, la realidad es, al mismo tiempo, "lo más radical de la cosa misma", es la cosa misma en cuanto algo "de suyo" (IRE: 191). La formalidad de realidad no es sólo el modo en que la cosa es aprehendida, sino también "el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma" (IRE: 193). El problema entonces se nos transforma. Para hablar de causalidad *formal* en Zubiri hay que preguntarse en qué sentido la *formalidad* puede ejercer algún tipo de "causalidad". O, con los términos de Zubiri, nos preguntamos cómo la formalidad puede ser "fundante". Según Zubiri, Dios está presente en las cosas "de un modo formal, como formalidad fundante de ellas", y no simplemente como su "efector" (HD: 191). Para entender esto, hay que revisar la idea misma de causalidad (Martínez, 2004; Sáez, 2008, 2009).

Según Zubiri, Aristóteles se limitó a ofrecer sus cuatro causas, sin preguntarse sistemáticamente por lo que sea la causalidad misma, una situación que no habría cambiado significativamente a lo largo de la historia (SR: 176; HD: 219, 496).[2] Pero, en el fondo, tanto antiguos como modernos tenderían a pensar la causalidad como "producción de realidad" (HD: 92; IRA:

[2] Es la crítica que hacía Suárez a Aristóteles (1960, II, 249).

236, 238). Frente a esta idea de causa, Zubiri propone una comprensión de la causalidad como la "funcionalidad de lo real en tanto que real" (IRA: 240). La diferencia consiste en que la causalidad clásica no está dada en nuestro campo de realidad, mientras que la funcionalidad es "un momento intrínseco de la impresión misma de realidad" (IRA: 230). Es verdad que, a veces, la terminología de Zubiri oscila, y usa el término "causalidad" en el sentido de la tradición. En ese caso, Zubiri entiende que la causalidad sería, a lo sumo, "un modo de funcionalidad" (IRA: 237). Una funcionalidad que nos puede trasladar al orden de las explicaciones racionales de lo aprehendido. En este caso, la causalidad sería "sólo un modo de fundamentar" entre otros (IRA: 161, 237).

Por otro lado, Zubiri distingue "causa" de "poder". Es verdad que las causas dominan, pero no toda dominancia es causal (IRA: 94). Al principio de los años setenta, Zubiri remitía tanto la causalidad (en sentido tradicional) como el poder a la funcionalidad de lo real (PTH: 117). Sin embargo, en sus últimos escritos, Zubiri distingue la funcionalidad, como raíz de la causalidad, de la "dominancia" propia del poder. El poder sería un momento transcendental de la realidad, en el sentido de que la formalidad de realidad, como un "más" respecto a los contenidos de cada cosa, "reifica" y hace suyo todo cuanto viene a ella (IRE: 198). El momento de realidad determina que los contenidos de la cosa sean un modo de realidad. De esta manera, la formalidad de

realidad es la raíz de la fundamentalidad que la realidad tiene sobre la realidad humana, en cuanto religada al poder de lo real (HD: 94-104; Gracia, 2017). ¿Qué es entonces la funcionalidad de lo real? ¿Tiene algo en común con el poder de lo real?

5. La respectividad de la realidad

Si atendemos a los últimos escritos de Zubiri, tanto la funcionalidad de lo real como el poder remiten a un concepto más radical: el de respectividad. La respectividad no es una relación, sino "un momento constitutivo de la formalidad de realidad" (IRE: 120), consistente en su apertura transcendental. En el campo de realidad, las cosas pueden ser inteligidas unas en función de otras, porque la funcionalidad no atañe primeramente a los contenidos de las cosas, sino que es un momento intrínseco de la formalidad misma de realidad (IRA: 230-231, 241; HD: 38). Del mismo modo, el poder de lo real, como dominancia de la formalidad sobre el contenido, se funda también en la respectividad en cuanto apertura transcendental de la realidad, que hace de ella un "más" que sus contenidos (IRE: 197-198; HD: 94, 97, 146n).

La respectividad podría ser entonces esencial para pensar la vinculación entre Dios y el mundo. Es cierto que Zubiri, en los años sesenta, todavía pensaba la respectividad a partir de los contenidos talitativos de las sustantividades. De ahí su tesis de que Dios no podría ser mundano, pues sería hacerlo depender de la

respectividad cósmica (SE: 431-432). Sin embargo, Zubiri fue cambiando su posición. Ya a principios de los años setenta, Zubiri habla de una respectividad de Dios al mundo (PTH: 489-490), para decir no mucho después que Dios es "absolutamente intramundano" (HD: 194)[3]. Lo decisivo para este cambio es la transformación de la idea de respectividad, que a finales de los setenta pasa a significar solamente la apertura transcendental de la realidad, mientras que el ámbito semántico antes cubierto por la respectividad, y referido a los contenidos de lo real, es ocupado parcialmente por distintos tipos de "relación". Así, por ejemplo, Zubiri dirá que la idea de creación implica una "relación transcendental" del mundo a Dios, pero no de Dios al mundo, precisamente porque Dios no depende del mundo (EM: 185).

Si la respectividad de la formalidad de realidad es la raíz de la causalidad en cuanto funcionalidad de lo real, y también la raíz del poder de lo real, cabe entonces preguntarse hasta qué punto la respectividad de lo real puede ayudarnos a pensar la "formalidad fundante" con la que Zubiri se refería a la vinculación entre Dios y el mundo (HD: 191ss.). Y es que la respectividad de la realidad, según Zubiri, no sólo es "remitente", sino también

[3] Con todo, Zubiri mantuvo en ocasiones la idea del mundo como "transcendental disyunto", tal como se ve en las notas correspondientes a las discusiones que mantuvo con Ellacuría a finales de 1974 y principios de 1975 (cf. HD 184-185, para la fecha véase la primera edición de HD, Madrid, 1984, p. VI). Esta disyunción del mundo como transcendental desaparece después de 1979.

"constituyente". La apertura en que la respectividad consiste permite que la formalidad haga "suyos", y de este modo "reifique", todos los contenidos que advienen a la cosa (EM: 200-206; IRA: 116). De este modo, la "respectividad remitente" de la realidad de cada cosa a otras formas y modos de realidad se funda en la "respectividad constituyente", propia de cada cosa (EM: 207). Resulta muy significativo que Zubiri, en sus notas a los textos de los años setenta sobre el problema de Dios, haya apuntado la necesidad de introducir en ellos la "respectividad constituyente" (HD: 155n, 331n). Posiblemente son notas posteriores a 1979, cuando aparece el concepto de "respectividad constituyente" en la obra de Zubiri.

La hipótesis, creo que bastante probable, es que Zubiri, después de haber utilizado el concepto clásico de causalidad formal en las primeras redacciones de *El hombre y Dios,* tuvo que ir transformando ese concepto desde el punto de vista de su propia filosofía. Eso le condujo a la "respectividad constituyente" como modo de pensar el carácter fundante de la formalidad de realidad. De ahí que, cuando, en 1983, Zubiri emprendió su último intento de redactar *El hombre y Dios,* introdujera sistemáticamente el concepto de respectividad, tanto para explicar la funcionalidad de lo real (la causalidad), como para explicar el poder de lo real. Otros conceptos capitales de su filosofía, como la actualidad, también fueron referidos a la respectividad (HD: 36ss.; IRE: 143ss.). Si Zubiri hubiera podido continuar con la redacción final de este

libro para adentrarse en la vinculación entre Dios y el mundo, probablemente ya no hubiera hablado de "causalidad formalmente constituyente" (HD: 570), sino de "respectividad constituyente".

6. Dios y el mundo

La respectividad constituyente es lo que nos permite entender la presencia "constituyente" de Dios en las cosas. Dios estaría en las cosas "haciendo que sean reales" (HD: 194), pues tal es precisamente la función de la formalidad de realidad, que ahora la podemos entender como "formalidad fundante". Para Zubiri, Dios sería "formalidad fundante" (HD: 192-192) y, de este modo, como dijimos, el "momento formalmente constitutivo" de la realidad de las cosas" (HD: 167).

¿Es esto un panteísmo? Zubiri se apresura a afirmar que es imposible (HD: 193). El estudio de la conceptuación del panteísmo por Zubiri nos llevaría más allá de los límites de estas páginas. Digamos sin embargo algo esencial. En Zubiri no hay algo equivalente a la "analogía del ser" o a la "univocidad del ser" de los escolásticos. La razón está en que la analogía y la univocidad corresponden al "decir" sobre el ser. La realidad, en la inteligencia sentiente, es una formalidad abierta, que se extiende "desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa" (IRE: 118). Por eso, la formalidad de realidad es numéricamente idéntica en todas las realidades (EM: 204, 207; HD:

337, etc.), tal como Zubiri recordaba en el inicio de la última redacción del libro sobre Dios (HD: 34, 62, etc.). Y esto afecta a la realidad misma de Dios.

Si en la filosofía de Zubiri se afirma la *realidad* de Dios, esta realidad no puede ser numéricamente distinta de la misma formalidad constitutiva de la realidad de todas las cosas. Por eso Zubiri afirma que *Dios y el mundo no son dos* (AM: 220; SREL: 458). Si se dijera que Dios está más allá de la formalidad de realidad, nos saldríamos del marco de la filosofía de Zubiri, algo legítimo y quizá inevitable, pero posterior al intento de entenderle. Para Zubiri, Dios es real, y su realidad no puede ser otra que "la" realidad (SE: 467). Si Dios no fuera "la" realidad, entonces la realidad abarcaría a Dios y a las cosas, de tal modo que la ultimidad le correspondería a una formalidad de realidad situada "por encima" de Dios. Lo que sí se puede decir es que Dios, como "la" realidad, es precisamente la realidad "plenaria" (SE: 467), o "absolutamente absoluta" (HD: 476, etc.), a diferencia de toda otra realidad.

El argumento de Zubiri sobre Dios tiene justo esta estructura. Zubiri no pretende un razonamiento que conduzca a una causa primera eficiente, sino mostrar que la fundamentalidad de la realidad remite, en la realidad misma, a su carácter absolutamente absoluto. Como vimos, la realidad tiene un carácter de fundamentalidad, precisamente por ser un "más" respecto a los contenidos de cada cosa. Por eso el poder de lo real es más que el

poder de cada cosa concreta. De ahí que la fundamentalidad de la realidad, en lugar de tener su sede en cada cosa, sea propia de la realidad en su sentido plenario, es decir, de la realidad absolutamente absoluta (HD: 467; PTH: 111ss.). Precisamente por ser absoluta, no se identifica con las cosas, ni se reduce a ellas.[4] Pero tampoco está separada de ellas *ni física ni metafísicamente,* porque la formalidad es siempre una (HD: 192). Por eso, la realidad de las cosas "es Dios *ad extra"* (HD: 10), y hablar de la realidad en su fundamentalidad es hablar de Dios (HD: 466).

Aquí es esencial entender que realidad no es "ser". La realidad es según Zubiri la "formalidad de alteridad, formalidad del 'de suyo'" (HD: 48). Por eso, afirmar que Dios, como "formalidad fundante", hace que las cosas sean "reales" es decir justamente que las cosas son "otras" como realidades. La realidad no es un piélago, sino un "de suyo", intrínsecamente determinado por los contenidos de cada cosa (HD: 93, 103). El orden transcendental está constituido por las cosas mismas, en cuanto determinantes de formas y modos de realidad (EMET: 188ss.). Es justamente lo contrario de lo que sucede con el ser. Para Aristóteles, el ser no es un "género", porque las diferencias también *son* (*Met.* III, 3). Y, si las diferencias *son*, en el ser no habría diferencias, y todo sería uno. Justamente por ello, Tomás no podía hablar de Dios como el "ser formal" de las cosas (*Sum. cont. gent.*

[4] En nota a mano a su ejemplar de SE, Zubiri señala que no hay identidad, pues no hay reducción (SE: 467, 533).

I, 26). Son los caminos de la inteligencia concipiente, justamente inversos a los de Zubiri. De ahí todos los fracasos de entender al último Zubiri desde los esquemas mentales de la ontología escolástica.

Dios, como "formalidad fundante", confiere realidad a unos contenidos que no son Dios, precisamente *porque esos contenidos no son "la" realidad*. Y por eso Dios y el mundo no son dos, pero tampoco son uno (AM: 220; SREL: 458), y el panteísmo resulta "imposible" (HD: 193). El "fundar" de Dios no hace que las cosas sean momentos de su realidad. La formalidad de realidad, como formalidad constituyente, no tiene momentos. La formalidad es siempre distinta de los contenidos. No sólo eso. Precisamente porque Dios es la realidad absolutamente absoluta, los contenidos determinan que cada cosa sea "de suyo" su propia realidad. De este modo, la "formalidad fundante" es también "alterificante" (HD: 193, 573). Siendo Dios la formalidad fundante, las cosas solamente son "una configuración de Dios *ad extra*" (HD: 12).

Todo esto supera la causalidad como producción de realidades. La causación eficiente por parte de Dios sería a lo sumo una "interpretación ulterior exigida por la presencia formal de Dios en las cosas" (HD: 166). Por eso Zubiri cuestiona la idea de Dios como *natura naturans*, y el mundo como *natura naturata.* La expresión proviene de Escoto Eriúgena, seguidor del Pseudo-Dionisio, y Zubiri la había usado profusamente (AM: 229; SREL:

453, etc.).[5] Sin embargo, termina distanciándose de ella, no sólo porque la realidad no es φύσις, sino también porque la *natura naturans* es una explicación teórica ulterior en términos de causalidad eficiente (HD: 522, 530). Igualmente señala Zubiri que la idea teológica de creación, entendida como causación eficiente, es una interpretación ulterior de la presencia formal de Dios en las cosas. Una interpretación que, en este caso, pende ya de la fe. Zubiri insiste, citando a Duns Escoto, que la creación es una verdad de fe, no de razón (HD: 170; PTH: 403ss.).

Ahora bien, no está dicho en ninguna parte que, en teología, la creación tenga que entenderse primariamente con el modelo de la causa eficiente. Al principio de los años setenta, Zubiri rechazaba el término "emanación", porque le parecía que implicaba un panteísmo (PTH: 465). Pero una década después, Zubiri recurre precisamente a ese término para hablar de la creación, recordando que también lo hacía el mismísimo Aquinate (*Sum. theol.* I, 45). Y, aunque Zubiri señala que la expresión es "terrible", y que si él la usara le llamarían "panteísta", no deja de afirmar que "de Dios emana la realidad" (EM: 304). Posiblemente el cambio en el concepto de respectividad le posibilita ahora superar las dificultades principales que veía en ese término. La emanación no tiene que significar ni la ausencia de alteridad entre Dios y la creación, ni el carácter necesario de esta última (PTH:

[5] ¡También para hablar del papel de Diego Gracia en el Seminario que se reunía con Zubiri (EM: 281ss.)!

473ss.). La emanación sería compatible con la concepción zubiriana de la creación como una posición de alteridad sin alteración (PTH: 441, 465). En realidad, tal vez la "emanación", liberada de la constricción por los conceptos clásicos, puede ser un término más preciso, en el contexto de la filosofía de Zubiri, que otros usados por él anteriormente, como el de una "naturalización" de la realidad divina en forma finita (HD: 478).

7. Conclusión y perspectivas

Con frecuencia, las consideraciones sobre la "relación" entre Dios y el mundo en Zubiri presuponen implícitamente la idea de causalidad como "producción de realidad". De este modo, se sitúan en un ámbito propiamente teológico (o anti-teológico). Zubiri considera legítimo ese ámbito, pero entiende que no es el primario, y que además presupone la fe. En un plano puramente filosófico, la comprensión adecuada de la posición de Zubiri tiene que ser llevada al ámbito de la respectividad, tal como Zubiri la conceptuó sistemáticamente en sus últimos escritos. Como hemos visto, la misma "causalidad formal" debe pensarse, más allá de la causalidad y de la forma, desde lo que Zubiri llamaba la "formalidad fundante". En mi opinión, este carácter fundante de la formalidad puede entenderse correctamente desde el carácter constituyente de la respectividad, algo a lo que parece apuntar el inicio de la última redacción del *Hombre y Dios*, que Zubiri emprendió al final de su vida.

Del mismo modo, es importante liberar este tipo de consideraciones del marco de la filosofía escolástica, que presuponen una aproximación conceptiva a lo real, situada en el horizonte teológico de la creación. Con frecuencia, se presupone tácitamente la equivalencia entre el ser de los clásicos y la realidad, con lo que esta última queda convertida en un piélago, con la consecuencia paradójica de que no habría en ella más "de suyo" que el de Dios, convertido entonces en una especie de *realitas ipsa subsistens*. Con ello no sólo se pasa por alto lo específico de la aproximación sentiente a lo real, sino que se deja de lado una de las aportaciones filosóficas centrales de Zubiri, que es su comprensión de la realidad como radical alteridad. Es precisamente esta función "alterificante" de la realidad lo que impide, para Zubiri, el panteísmo. Sin embargo, la idea de realidad como formalidad del "de suyo" le permite a Zubiri pensar de una forma original aquel dicho neotestamentario, tomado de los poetas estoicos, según el cual "en Él vivimos, nos movemos, y somos" (Hch 17:28 en PTH: 333).

Zubiri recorrió un largo camino, en cierto modo inconcluso, para llegar a donde llegó, sacando las consecuencias de sus conceptos filosóficos, y a veces incluso resistiéndose por años a aceptar esas consecuencias. ¿Llegó hasta el final? Diego Gracia nos ha enseñado a pensar "más allá" de Zubiri. Aquí solamente he tratado de mostrar hasta dónde apuntan los conceptos filosóficos del último Zubiri, especialmente el concepto radical de

respectividad, que permite incluso entender lo que sea la actualidad, uno de los conceptos centrales de sus últimas obras (IRE: 143ss.; HD: 35-37).

No obstante, digamos algo de esa actualidad. Según el joven Zubiri, como vimos, en la ἐνέργεια aristotélica habría un equívoco entre actualidad y actividad. Los padres griegos habrían ido en la línea de la actividad; el Zubiri maduro, hasta cierto punto, en la línea de la actualidad. Sin embargo, en su obra, la actualidad ya no sería simplemente el acto de los latinos (esto sería más bien la "actuidad" de Zubiri), sino más bien un puro "estar presente" de las cosas como reales. En sus últimos textos, esta actualidad parece dinamizarse en "actualización", hasta el punto de que el objeto propio de la inteligencia sentiente, con el que concluye su magna obra, se entiende primeramente como "estructuración" de la realidad (IRA: 333-339).

Ante esa dinamización de la actualidad, cabe pensar que tal vez el equívoco entre actualidad y actividad no estaba en la ἐνέργεια misma, sino en la bifurcación que se produjo en la historia de sus interpretaciones. La respectividad constituyente, ¿no nos abre un camino para pensar el "surgir" del "de suyo"? En ese caso, bien podríamos recordar que el texto paulino no solamente dice que "en Él vivimos, nos movemos y somos", sino también que Dios "no surge (ὑπάρχοντα) lejos de cada uno de nosotros" (Hch 17:27). Tal vez este surgimiento nos pudiera

ayudar a tratar otra vez el tema de estas páginas, después de haber discurrido por ellas. Y ser así, siempre, jóvenes principiantes.

Bibliografía

Aristóteles (2001). *Física*, ed. de U. Schmidt. México: UNAM.

Aristóteles (2017). *Metafisica*, ed. de E. Berti. Bari: Laterza.

Aristóteles (1930). *De generatione et corruptione*, ed. de H.H. Joachim. London: Oxford University Press.

Alejandro de Afrodisia (1897). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, en M. Hayduck (ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca.* Berlin: Reimer.

Berti, E. (2007). *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*. Bari: Laterza.

González, A. (2015). "Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri", *Theologica Xaveriana*, 179, 209-250.

Gracia, D. (2017). "El problema del fundamento", en su *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 379-416.

Hübner, J. (2001). "Ursache / Wirkung. Antike", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11. Basel: Schwabe Verlag.

Kotersky, W. (1992). "The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics", en D.W. Hudson, D.W. Moran (eds.), *The Future of Thomism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 185-196.

Maimónides (1995). *The Guide of the Perplexed*, ed. de J. Guttmann, Ch. Rabin, D.H. Frank. Cambridge: Hackett Pub Co, Inc.

Martínez, J.A. (2004). "El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad", en J.A. Nicolás, Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares.

Proclo (1903-1906). *In Platonis Timaeum commentaria*, en E. Diehl (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria.* Leipzig: In aedibus B.G. Teubneri.

Pseudo-Dionisio (1991). *De caelesti hierarchia*, en G. Heil, A.M. Ritter (eds.), *Corpus Dionysiacum*, vol. 2. Berlin: De Gruyter.

Sáez, J. (2008). "La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I", *The Xavier Zubiri Review*, 10, 37-89.

Sáez, J. (2009). "La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte II", *The Xavier Zubiri Review*, 11, 55-90.

Suárez, F. (1960-1966). *Disputaciones metafísicas*, 7 vols. Madrid: Gredos.

Tomás de Aquino (1929). *Scriptum super sententiis*, liber I. Paris: Lethielleux.

Tomás de Aquino (1952-1953). *Summa contra gentiles*, edición bilingüe en dos volúmenes de J. M. Pla Castellano. Madrid: La Editorial Católica.

Tomás de Aquino (1952-1956). *Summa theologica*, ed. de P. Caramello. Roma: Marietti.

La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana[1]

Juan A. Nicolás
Universidad de Granada

1. A vueltas con el realismo de Zubiri

El tema del realismo de la filosofía de Zubiri es un asunto recurrente a pesar de la innegable impronta realista de todo su pensamiento. Este rasgo realista llega hasta el extremo de que una de las determinaciones fundamentales que Zubiri formula para el ser humano es ser "animal de realidades". Sin embargo regularmente se replantea la relación de la filosofía zubiriana con el realismo entre sus estudiosos.

Ya en 1978, todavía en vida del filósofo y en el seno del Seminario Zubiri, plantea Ignacio Ellacuría el problema del realismo zubiriano. Las transcripciones de los debates mantenidos en las sesiones del 30 de marzo, 6 de abril y 13 de abril de 1978 (recogidas en EM: 339-377) son un testimonio directo de lo problemático de situar a Zubiri respecto al realismo. Ellacuría "haciendo de abogado del diablo" plantea hacer "una lectura con sospecha idealista" (EM: 339, 342-343) del libro que Zubiri estaba

[1] Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto "PGC 2018-094692-B-I00" financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

escribiendo sobre la inteligencia humana. Ello se debe a la dificultad de interpretar la relación entre contenido, formalidad y realidad en el acto intelectivo de la aprehensión. Ante esta cuestión Zubiri, "para evitar una lectura idealista" (EM: 348, 360), se esfuerza en conformar una concepción de realidad que vaya a la raíz de donde surge dicha "teoría". Pero no por ello se adscribe Zubiri sin más a las filas del realismo. Más bien por el contrario dice encontrarse "a kilómetros de distancia" de las concepciones griegas y medievales de la realidad. Esa concepción greco-medieval del realismo la resume Zubiri en la tesis de que "las 'cosas' son cosas fuera de la percepción y luego no hacen sino actualizarse en la percepción". Acerca de esa tesis Zubiri se muestra taxativo: "Esto no lo diría yo jamás" (EM: 351). Resulta evidente el distanciamiento respecto a ese modelo concreto de realismo (al igual que del modelo estándar de idealismo que él formula y rechaza).

En ese mismo texto Zubiri, asumiendo de algún modo cierto tipo de realismo, propone una transformación del mismo: "En lugar de creer que el realismo consiste en ir de las cosas a mi aprehensión, digo al revés: 'que el realismo consiste en ir de la realidad aprehendida a lo que son las cosas allende la aprehensión'" (EM: 360). Esta inversión del realismo, con el que Zubiri parece estar de acuerdo, supone la recreación en otros términos del realismo históricamente concebido y desarrollado. De hecho, Zubiri concluye rechazando tanto lo que él identifica

como la tesis constitutiva del realismo como la del idealismo: "Lo percibido ni es una cosa fuera de la aprehensión, ni es una representación mía, sino que es lo percibido en cuanto algo 'en propio'" (EM: 360). He aquí nítida y escuetamente formulado tanto el rechazo de ambas "teorías" como la vía que él abre como alternativa.

¿Sigue siendo esta alternativa un realismo? ¿Por qué? Sin duda porque sigue siendo la realidad lo determinante del saber intelectivo. El modo zubiriano de mantener esto es distinguir "dos caras" del acto intelectivo. La percepción de algo como "en propio" o "de suyo" tiene una vertiente que da hacia el sujeto perceptivo, sin el cual no hay realidad inteligida como "en propio". Y otra vertiente que da hacia la cosa, lo percibido como "en propio" de la cosa depende de la cosa, no del acto del sujeto perceptor (EM: 363). De este modo logra Zubiri evitar tanto el subjetivismo idealista como el objetivismo realista, sin renunciar al aspecto en que cada uno de ellos pone acento en el acto intelectivo pero en otra perspectiva. Más adelante veremos cómo llega Zubiri a este resultado, formulado ya muy cerca de la redacción definitiva de su última obra *Inteligencia sentiente*.

Pero así entendido la concepción de realidad y su función en la dinámica de la intelección es notablemente diferente del modelo estándar de realismo gnoseológico y ontológico. En cualquier caso, Zubiri no afirma en ningún momento (en este

contexto) que su filosofía sea un realismo. Lo que sí muestra es su distanciamiento neto del realismo "griego y medieval".

Casi un par de décadas después, en los años 90, se desarrolló una conocida polémica entre Leonard P. Wessell (1992) y Antonio Pintor Ramos (1995). El objeto principal de discusión fue precisamente el carácter realista de la filosofía zubiriana o una cierta interpretación idealista defendida por Wessell. Éste parte de la observación "asombrosa" de que "no sólo la realidad es algo "de suyo" sino que el "de suyo" mismo es también algo" (Wessell, 1999: 29). A partir de ahí realiza un análisis del uso del término "algo" que le conduce a la siguiente conclusión: "El de suyo sí es 'algo' y por eso tiene que incorporar la semanticidad de 'algoeidad' o no es nada más que un *flatus vocis*… A su filosofía [de Zubiri] le falta una fundación semántica adecuada" (Wessell, 1999: 46). Wessell propone "fundar el realismo del 'de suyo' mediante una tesis idealista", lo cual, sin embargo, "no deforma *per se* el 'realismo' de Zubiri, sino que le presta una dimensión semántica" (Wessell, 1999: 47). Así pues, Wessell se sitúa en la difícil tesitura de mantener el realismo de Zubiri, pero con un fundamento idealista. Difícil cuadratura del círculo que Pintor-Ramos rechaza de plano. Wessell sitúa en el plano último de la reflexión filosófica la contraposición entre idealismo y realismo, mientras que para Zubiri esta oposición pertenece al plano dual del logos, por lo que no se puede aplicar ese esquema al análisis de la aprehensión primordial. Por otro lado, Zubiri no refiere su

análisis del acto intelectivo a la conciencia, sino que desde su perspectiva hay una unidad primordial a partir de la cual ha de distinguirse entre la conciencia y el sujeto (Pintor Ramos, 1995: 74). Y es esta perspectiva zubiriana de la aprehensión primordial la que hace "imposible el idealismo, del mismo modo que hace imposible el tradicional realismo" (Pintor Ramos, 1995: 75).

Llegamos a una conclusión parecida al escenario anterior, en la cual hay una reprobación clara por parte de Zubiri (en la acreditada reconstrucción de Antonio Pintor-Ramos) de una determinada versión del realismo, concretamente del realismo "tradicional". Tampoco hay aquí una reivindicación explícita de algún otro tipo de realismo.

Un tercer intento en esta línea, ya en el año 2007, aunque con resultado más constructivo, es el de Diego Gracia en su trabajo "Zubiri en la filosofía del siglo XX" (Gracia, 2017). Partiendo de que la experiencia básica de Zubiri es la experiencia de la realidad, a la que dedicará toda su vida, reconstruye toda una línea de su devenir filosófico en torno a la constitución de la noción de realidad. A partir de ahí plantea la relación de Zubiri con el realismo e interpreta el desarrollo filosófico de Zubiri en términos de sucesivos modos de realismo por los que va pasando: realismo cultural o prefilosófico, realismo precrítico, realismo crítico, realismo poscrítico: el vitalismo, realismo del haber, realismo de la cosa-realidad y realismo del estar o de la actualidad.

Lo relevante para nuestro hilo conductor es que D. Gracia ve la conveniencia de volver sobre el tema del realismo en Zubiri y reconstruirlo desde una determinada perspectiva. En este caso no se plantea el carácter realista o no de su pensamiento, sino que parte de su "actitud básica realista y antiidealista" (Gracia, 2017: 67). A propósito del antiidealismo zubiriano rehace D. Gracia los diversos episodios que atraviesa en su relación con el realismo. Este proceso evolutivo acaba sus diversas figuras con un modelo peculiar de realismo, aunque Zubiri no lo denominara así. Es un realismo en el que realidad es actualidad (Gracia, 2017: 161).

2. ¿Por qué se replantea el problema? Zubiri se distancia de los realismos

Si no cabe cuestionar la adscripción de Zubiri a las filas de algún tipo de realismo, ¿por qué se replantea una y otra vez la misma cuestión? La respuesta puede deducirse de todo lo expresado anteriormente. Zubiri hace un rechazo explícito del realismo, al menos en sus versiones "ingenua" y "crítica". Y además nunca, hasta donde conozco, ha expresado Zubiri que su filosofía sea un tipo de realismo, ni siquiera diferente de los anteriores. Siempre que Zubiri habla de realismo es para distanciarse de él. Si la filosofía zubiriana es de corte realista, ¿por qué nunca lo expresa explícitamente de ese modo? Es por esto que cabe replantear el tema.

Antonio Pintor se hace cargo de esta situación cuando comprende que la posición de Zubiri respecto a los realismos tradicionales haya abierto la posibilidad de interpretaciones "tímidamente idealistas" aunque no las comparta:

> Las afirmaciones de Zubiri no pueden entenderse dentro de la línea del realismo tradicional, no porque Zubiri defienda otra posición opuesta al realismo, sino porque su uso del término "realidad" se mueve en un ámbito de experiencia en el cual los problemas que pretendían solucionar tanto el realismo como el idealismo aún no se plantean. De este modo, no es sorprendente que el planteamiento de Zubiri no encaje del todo en los cuadros propios del realismo tradicional y, exactamente por esa misma razón, pueda incluso suscitar interpretaciones tímidamente idealistas (Pintor Ramos, 1994: 60).

Esto no significa cuestionar el carácter realista del pensamiento de Zubiri, a mi juicio indiscutible en un cierto sentido. Pero sí que obliga a hacer un esfuerzo especial para reconstruir en qué sentido puede hablarse de realismo zubiriano. No cabe apelar a declaraciones o textos explícitos del propio Zubiri al respecto. Lo que se diga sobre ese realismo filosófico ha de ser reconstrucción exclusivamente de los intérpretes. Y quizás esto explique los múltiples modos en que ha sido caracterizado el realismo zubiriano: realismo radical (Ferraz, 1987), realismo trascendental (Gómez Cambres, 1991), realismo sistémico (Hernáez, 1994), metafísica realista (Basabe Martín, 1991), realismo filosófico (Pérez Villamarín, 2011; Serrano Vargas, 1989), realismo constructivo

(Díaz, 2000), realismo noérgico (Conill, 2018), o simplemente realismo zubiriano (Pintor Ramos, 1995; J. Monserrat, 1979).

En favor de Zubiri hay un motivo filosófico que quizás pueda explicar este hecho. Para Zubiri la valoración del realismo y su confrontación con el idealismo es una discusión que pertenece al nivel de las teorías, mientras que el nivel más primigenio de la intelección se sitúa en un plano previo a las teorías. Zubiri se sitúa en línea con Husserl y su llamada a las cosas mismas, que a través del vitalismo de Ortega y Gasset llega hasta él. Y en el pensamiento zubiriano esta llamada sufre una transformación crítica: realmente toda intelección se hace "desde las cosas mismas". Exactamente ahí se sitúa Zubiri, y toda su obra es una lucha severa por la elucidación de qué sean realmente esas "cosas mismas" y cómo cabe concebirlas. Todo su camino filosófico es en cierto modo el trabajo de forjar una noción adecuada de realidad. Y para ello se sitúa como punto de partida en el lugar en que lo real se presenta, el lugar unificado de realidad e intelección. Y sigue aquí presente la huella husserliana: de ese punto arquimédico sólo cabe descripción, porque no se trata de una teoría sino de un hecho.

Siendo así, y siguiendo a Husserl y Ortega y Gasset, Zubiri intenta superar la discusión entre realismo e idealismo, pero no por encima (al estilo de la síntesis dialéctica hegeliana), sino por debajo, situándose en un plano anterior al de esa confrontación. Esto puede explicar que Zubiri no quisiera caracterizar su propio

pensamiento como un tipo de realismo. Podría haber sido una fuente de confusión.

Ahora bien, esto no impide que una filosofía cuya tarea fundamental es la de forjar una noción adecuada de realidad, y en la que ésta se constituye como el criterio para la determinación de la verdad desde la aprehensión primordial hasta la acción racional, pueda ser caracterizada como un cierto tipo de realismo. Se trata de un realismo que ha de ser situado en el contexto fenomenológico y que ha de ser diferenciado nítidamente de los realismos anteriores, ingenuos o críticos. Se trata pues de una filosofía en algún sentido realista que lucha por distanciarse de los realismos conocidos. Los textos de Zubiri, mencionados anteriormente, de las discusiones mantenidas en el "Seminario Zubiri" sobre el tema del realismo todavía en 1978, es decir, con toda su obra ya prácticamente formulada, son una muestra clara de esta lucha. He aquí la situación paradójica de este aspecto de la filosofía zubiriana.

En la tarea de ir forjando una filosofía de corte realista pero distanciándose críticamente de los realismos anteriores, Zubiri ha tenido que ir desarrollando dos trabajos filosóficos. Uno, la sucesiva construcción y crítica de la noción de realidad. La constitución del modo zubiriano de realismo está ligada a la evolución de las sucesivas concepciones de lo real. La historia de los sucesivos "realismos zubirianos" ha sido muy bien reconstruida por Diego Gracia en el trabajo mencionado

anteriormente, "Zubiri en la filosofía española del siglo XX" (Gracia, 2017).

El segundo trabajo filosófico que ha debido hacer Zubiri en relación con esta cuestión es el de una sucesiva crítica y rechazo de los diversos realismos que su propia evolución filosófica y vital le va poniendo delante. Sin duda ambas tareas (reformular una concepción de realidad como piedra angular de su filosofía, y deshacerse críticamente de los modelos de realismo ya formulados) están intrínsecamente ligadas. Puesto que la primera ya ha sido bien ejecutada, nos centraremos aquí en la segunda. Veamos cómo ha ido siendo la crítica de los realismos por parte de Zubiri a lo largo de su trayectoria filosófica, desde sus primeros escritos hasta la trilogía final. Con ello llegaremos circularmente hasta las argumentaciones del inicio de este texto, situadas en 1978, precisamente en plena elaboración de la obra final.

3. La crítica de los realismos convencionales

Zubiri identifica desde sus primeros lances filosóficos dos tipos de realismos. Y desde los comienzos muestra siempre una actitud crítica con ellos. El primer paso filosófico es situarse en un plano anterior al que divide realismo de idealismo. Ya en los años 20, en la época de su tesis doctoral sobre Husserl, plantea que "hablando en términos técnicos, la fenomenología es el supuesto necesario de

la epistemología" (PE: 222),[2] sea ésta entendida en términos realistas o idealistas. Con ello, Zubiri se sitúa en un plano pre-epistemológico. Frente a realismo e idealismo reivindica un análisis previo que ha de ser aceptado por ambos planteamientos (PE: 129). Se trata de un análisis fenomenológico sobre el hecho de la presencia de los fenómenos que han de ser explicados posteriormente en términos realistas o idealistas. "La fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones" (PE: 128).

3.1. Realismo ingenuo

Desde ese punto de vista considera un tipo de realismo espontáneo que tiene una vertiente ontológica y otra epistemológica: vivimos en un mundo de realidades externas a nosotros que pueden ser conocidas por vía de sensación tal y como son en sí. Ese conocimiento se plasma en fenómenos, que son la representación de los objetos externos y cuyos contenidos

[2] El sello fenomenológico del pensamiento zubiriano es incuestionable. Pero esto no significa que haya un acuerdo total con Husserl y su modelo de fenomenología hasta el final. Zubiri asume y critica la fenomenología husserliana en cuanto punto de partida radical de la reflexión filosófica, pero no en otros momentos de su desarrollo: "Toda fenomenología pone justamente entre paréntesis el momento de realidad, el 'en propio', a beneficio de un saber absoluto. Esto es otra historia. Aquí no estoy hablando de un saber sino de ver esta pared. La fenomenología mutila un hecho primario" (EM: 367). Pero esta no es la cuestión en este contexto.

proceden de ellos: "La cosa conocida tiene que contener, realmente, todo aquello que produce en el conocimiento. Esto es el realismo. Tiene que estar efectivamente en la cosa conocida lo que de ella conocemos" (CUII: 266). El conocimiento se entiende como una "acción 'causal de dos sustancias' o elementos originariamente separados, existentes por sí y mutuamente transparentes. Ahora bien, todas estas suposiciones han de ser demostradas. La primera que el ser es cognoscible y conocido: "Esta intelección del *es* acontece en mi conciencia y respecto a esta intelección nada ha dicho el problema del conocimiento. Cabría, por tanto, pensar que dicho problema, como problema de relación, cualquiera que sea el sentido de esta relación, supone que el sujeto puede entender lo que *es*. La subjetividad podría resultar muy distinta a la luz de la intelección del *es*. El pretendido radicalismo del problema del conocimiento descansa en una ceguera sobre la última pregunta de la filosofía: ¿qué es el ser? Por no contestar a ella adquieren tanta importancia y relieve la realidad inmanente en el sujeto y trascendente en el mundo" (CUI: 517).

En gran medida por este motivo, ese tipo de realismo es calificado de "ingenuo", aunque éste sea un nombre "extrafilosófico" (PE: 135). Su "piedra angular" es justamente la negación de la sustantivación de la conciencia propia del idealismo" (PE: 186).

¿En qué consiste la "ingenuidad" de este tipo de realismo espontáneo (de la "vida directa" y no de la "conciencia refleja")?

Precisamente en que la tesis básica de partida se asume acríticamente cuando en realidad necesita de justificación. La realidad de un mundo exterior previo a cualquier conciencia (conocimiento) de él ha de ser justificada, no puede ser un supuesto sin más. Y para ello hay que recurrir a algún dato inmediato de la conciencia, que sería una condición de posibilidad del saber acerca del mundo exterior, lo cual es incompatible con la tesis inicial: "Yo no me encuentro dentro de mí con la cosa real, sino con el acto de percibirla" (CUI: 508). Sólo hay noticia de un mundo supuestamente externo e independiente cuando éste de algún modo se hace presente en la conciencia, no antes. Es el gran argumento que puso en marcha el giro cartesiano hacia la subjetividad. Sin esta justificación el realismo es ingenuo por dogmático, por más que esto no constituya un problema para la conciencia espontánea. "Toda la metafísica está fundada en que más allá del mundo de mis representaciones existen cosas en sí mismas; por tanto, toda metafísica como punto de partida para la filosofía es ingenua" (CUI: 510). La ingenuidad consiste "en que el término de ese allende se crea que es una cosa que anda dando vueltas por el mundo" (EM: 375). De este modo Zubiri llega a una conclusión nítida: "El realismo es insostenible como punto de partida de una filosofía" (CUI: 509).

Esta posición respecto al realismo ingenuo es mantenida por Zubiri hasta el final de su obra prácticamente en los mismos términos que en estos pasajes de los años 20 y 30.

Así, por ejemplo, en el curso de 1967 situado en la estela de las reacciones a *Sobre la esencia* y titulado *El hombre: lo real y lo irreal*, vuelve a formular su distancia del realismo "ingenuo". Esta vez lo hace a propósito del tema concreto del color: "El error del realismo ingenuo estará en creer que sin mis órganos receptores el mundo tiene toda la gama de colores y cromatismos que la percepción presenta. Esto, con toda seguridad, es completamente falso" (HRI: 176).

En la década final de la vida de Zubiri culmina su esfuerzo por formular una concepción de la realidad. Y hasta ahí llega el rechazo frontal del realismo "ingenuo". En particular se vuelve a cuestionar en el texto sobre "la materia" redactado a partir de 1973, la tesis de la exterioridad de las cualidades: "Durante los siglos medievales nunca se dudó de que las cualidades fueran reales, esto es, que fueran propiedades de las cosas. Pero eso, dicho así sin más, es falso. Esta idea de la realidad de las cualidades sensibles está en contradicción con lo que la ciencia y la filosofía vienen afirmando de consuno desde hace tres siglos... Afirmar la realidad de las cualidades sensibles sería un inadmisible realismo ingenuo" (ETM: 336-337). Y poco más adelante vincula esta misma tesis con el "idealismo ingenuo": El realismo ingenuo no consiste en afirmar que las cualidades sensibles sean reales, sino en afirmar que son reales allende la percepción y fuera de ella… Si es una ingenuidad (y lo es efectivamente) admitir que las cualidades sensibles pertenecen a las cosas allende lo percibido, no es menos

ingenuidad ahorrarse el explicar lo que es el color o el sonido al ser percibida la cosa, declarándolos simplemente subjetivos: es un subjetivismo ingenuo" (ETM: 339).

Estas son ya prácticamente las formulaciones definitivas que se encuentran en la obra final *Inteligencia sentiente*. Aquí lo específico de la realidad en la impresión es el rasgo de la alteridad. Ser real es estar en la aprehensión pero como siendo otro. Las notas presentes en la impresión tienen el carácter de ser "otras" respecto al sujeto de la aprehensión. Esa otreidad se aplica a la nota en cuanto contenido (fue lo pensado por "la filosofía griega y medieval" como algo aparte de la impresión), pero "esto es esencialmente insuficiente" (IRE: 34-35). El contenido tiene una forma de estar presente en la aprehensión que es como siendo otra.[3] Es su forma de "quedar" en la impresión. Esa otreidad es un modo de "independencia" o "autonomía" de la nota respecto a la impresión y su sujeto. Pero aquí "independencia" o "autonomía" no significa algo que existe por sí mismo aparte del acto de la impresión, y en ese acto se encuentra con un sujeto. La autonomía del contenido de la nota es tal sólo en el acto de aprehensión, no al margen de él: "Quedar es estar presente como autónomo" (IRE: 35). Si no hay presencia no hay autonomía de la cosa respecto al

[3] "La filosofía [clásica] nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad. Y esto es muy grave" (IRE: 36).

sujeto. Esta es la "formalidad" de realidad que el realismo no advirtió.

Zubiri expresa la necesidad de distanciarse de la concepción realista de la realidad: "Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad 'en sí' en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto" (IRE: 58). No se trata de saltar de lo percibido a la realidad, sino de la realidad en su doble cara de aprehendida y de "de suyo". Esta versión de realismo queda definitivamente rechazada por Zubiri, tanto en cuanto realismo como en cuanto ingenuo.

3.2. Realismo crítico

En cuanto a ese otro modelo de realismo que es el "realismo crítico" hay algunas diferencias significativas. Para comenzar, acepta el modo de plantear el problema del conocimiento del idealismo (distinción entre cosa real y representación en la conciencia como fenómeno) con lo cual pierde lo que de ingenuo tiene el modelo anterior en cuanto que se hace crítico. Pero adoptado ese punto de partida compartido con el idealismo intenta darle una solución realista. Apoyado en un principio ideal de causalidad se establece un nexo causal entre la representación

en la conciencia y lo representado, concediendo valor real a esto último.

Con ello el realismo crítico pretende mostrar que "para explicar la vida inmanente es preciso apelar a la trascendente… si la realidad trascendente existe, tiene que estar fundada en la inmanente" (CUI: 512). Pero a la base de este tipo de realismo sigue estando la tesis de partida de que "hay una cosa real trascendente y de otro lado la realidad del sujeto que es real en sí, y el conocimiento es una relación mediante la cual el sujeto pretende conocer el objeto" (CUI: 512). Se plantea así la tesitura de si existe o no existe un mundo real externo a la conciencia, para dilucidar con ello la alternativa entre realismo e idealismo. Pero el problema es que se llega a ello por un mal planteamiento del punto de partida: "El problema del conocimiento surge en la afirmación de poner en relación todo el mundo inmanente con otro de fuera… *No puede comenzar el conocimiento por una relación de un sujeto con un objeto.* No sabemos lo que es cada uno de ellos, pero aunque lo supiéramos no nos serviría…" (CUI: 513, 515).

Por ello, esta vía está condenada al fracaso por ese defecto de origen. De ahí que "todos los esfuerzos para fundamentar el realismo son esfuerzos infructuosos" (CUI: 512). Para corregirlo no habría que partir de una concepción previa de sujeto y de objeto y luego ponerlos en relación mediante algún tipo de "ficticio puente" (como hace el idealismo); más bien habría que partir del único dato inmediato de la conciencia que es el hecho del

conocimiento y a partir de ahí alcanzar posteriormente una definición de sujeto y objeto (PE: 349). Es el camino de la fenomenología, cuyo gran avance está precisamente en su punto de partida en el que queda cancelado de raíz el problema del idealismo: no hay "diferencia ninguna entre el ser y el parecer" (PE: 224), "entre la conciencia y el objeto no hay nada: el objeto está fenomenológicamente presente a la conciencia de modo inmediato" (PE: 226).

En la medida en que el realismo crítico comparte el punto de partida idealista es calificado de "insuficiente", "sedicente", "insigne difunto", propio "de una época ya pasada" y "realista más en sus intenciones que en otra cosa" (PE: 220, 221, 348). No cambia la valoración respecto a esta versión del realismo hasta la formulación final de su filosofía en *Inteligencia sentiente*, a comienzos de los años 80.

En *Naturaleza, Historia, Dios* vuelve sobre la valoración de los tres conceptos relacionados (realismo ingenuo, realismo crítico e idealismo) a partir del problema del estatuto del mundo exterior y la explicación del conocimiento.

> El idealismo y el realismo crítico tienen además otro supuesto: la existencia de un mundo "exterior" es algo "añadido" a la existencia del sujeto: "además" del sujeto existen las cosas. El sujeto es lo que es, en y para sí, y luego –tal es la opinión del realismo crítico– necesita echar mano de un mundo exterior para poder explicarse sus propias vicisitudes interiores. Así pues, se supone: (1) Que la existencia del mundo exterior es un hecho. (2)

> Que es un hecho "añadido" a los hechos de conciencia. Estos dos supuestos son más que discutibles (NHD: 420, 421).

Continúa el realismo crítico a ojos de Zubiri como algo "no solamente insuficiente, sino más bien inútil" (NHD: 420).

La alternativa zubiriana es considerar que no es que el sujeto exista y además haya cosas, sino que "ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas". Por ello la exterioridad del mundo no es simplemente un hecho (ni supuesto, ni demostrable, ni indemostrable) sino "la estructura ontológica formal del sujeto humano" (NHD: 421). No podría haber ser humano sin cosas, pero esto no significa, a diferencia del idealismo, que las cosas sean en cierto modo "puestas" por el sujeto. Lo que "pone" el sujeto es exclusivamente el elemento formal de la "apertura" y con ello la exterioridad como rasgo formal de las cosas. Desde la fenomenología así lo concibe, por lo cual las cosas "no son hechos ni añadidos, sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal" (NHD: 422).

Ya en la década de los años 60 toda la obra de Zubiri está a la sombra y a la altura ganada en *Sobre la esencia*. Resulta muy significativo el hecho de que en esta obra mayor de Zubiri no se revise una vez más el tema del realismo, del mismo modo que ha venido haciendo casi en todos sus escritos anteriores. Es más, el término realismo no aparece en *Sobre la esencia*. ¿Por qué un libro dedicado fundamentalmente a dilucidar "el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial" (SE: 6)

no menciona siquiera los debates sobre el realismo? Sobre todo teniendo en cuenta que no sólo en los libros, cursos y textos anteriores es un tema habitual, sino que en los textos posteriores a *Sobre la esencia* también lo es.

Zubiri era una persona cuidadosa de los detalles y éste no es probable que le pasara por alto, o fuera mera casualidad. En este libro concurren al menos dos circunstancias: por un lado, en el plano editorial este libro estaba destinado a su publicación; y por otro, en el plano filosófico, en esta obra aparecen ya algunas de las nociones clave para su caracterización definitiva de lo real como son "de suyo", "prius", "actualidad", etc. Pues bien, en este contexto no es mencionado el tema del realismo, quizás precisamente porque no quería Zubiri que su pensamiento más original se viera mezclado con el realismo y sus polémicas. No mencionar siquiera el tema es un modo claro de expresar esa distancia.[4] La hipótesis resulta verosímil a la vista de la actitud de Zubiri ante el realismo. Quede en el aire esta hipótesis.

Sea como fuere, el caso es que si esa fue la intención, no obtuvo el resultado esperado. *Sobre la esencia* provocó múltiples reacciones, y una de ellas fue precisamente la de adscribirlo a las filas del realismo crítico. De ahí que Zubiri, que no había

[4] Zubiri es consciente de estos problemas. En *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* explica que "se ha visto obligado" a introducir el término "reidad" para aludir a la formalidad de realidad ("de suyo") "para evitar confusiones" con el término "realidad" (IRE: 57).

mencionado el asunto en toda la obra, tenga que defenderse de tal adscripción. Así, en *Sobre la realidad*, curso de 1966, Zubiri expresa explícitamente una vez más su distanciamiento respecto del realismo crítico, y se defiende de su adscripción al mismo, a propósito de las reacciones ante la publicación de *Sobre la esencia*: "Los viejos realistas críticos –a mí se me ha atribuido toda clase de peregrinas etiquetas– creían que, si se aplica el principio de causalidad al decurso de las impresiones, por él llegamos a concebir la existencia del mundo real. Lo que no entiende uno es cómo con impresiones, que no son reales, haya principio de causalidad ninguno que pueda llegar a una realidad" (SR: 36).

En este mismo contexto de la estela de *Sobre la esencia* se sitúa el curso impartido en 1966 sobre *El hombre y la verdad*. En él vuelve a insistir Zubiri en lo erróneo de "todos los célebres realismos críticos desde el final del siglo XIX hasta nuestros días" (HV: 33, 34) en lo relativo al paso de la representación a la realidad, puesto que no se trata ni de un razonamiento ni de una inferencia inmediata sino más bien de una remisión física, no como a otra cosa, sino al carácter real de la cosa presente.

Ya en la década de los 70, cuando Zubiri está formulando su trilogía final, fija definitivamente su posición respecto al realismo crítico. La conexión causal que establece entre lo presente en la impresión y su correlato "externo" lo acerca al idealismo. Hasta el punto que Zubiri identifica esa posición con la de Kant: "La filosofía ha pensado que estas impresiones subjetivas nuestras

quedan referidas a la realidad tan sólo por un razonamiento causal: lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas. *Fue la idea expresamente enunciada por el propio Kant. Después se la llamó realismo crítico*. Pues bien, pienso que ni el subjetivismo de la ciencia en este punto, ni el realismo crítico son admisibles" (IRE: 171). Por esto piensa Zubiri que en realidad el realismo crítico es un "pseudo-realismo" (IRE: 180).

Además, en cuanto al valor epistemológico de las cualidades sensibles, el realismo crítico (a diferencia del realismo ingenuo) sostendría que tienen carácter exclusivamente subjetivo, lo cual lo acerca también al subjetivismo idealista, presente en un cierto aspecto de la ciencia: "Si es un realismo ingenuo –y lo es– hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas… El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisible por varias razones" (IRE: 178). La principal razón de este rechazo y del realismo ingenuo es que "la intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva" (IRE: 181). Con ello viene a coincidir y a ratificar la posición mantenida en esta misma época en las sesiones del Seminario de 1978.

En definitiva, Zubiri viene a sugerir finalmente en *Inteligencia sentiente* que "más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar de reidad y reísmo" (IRE:

173). He aquí nítidamente expresada la conclusión de Zubiri respecto a los realismos convencionales.

4. Conclusión

Tras este detallado repaso de la valoración filosófica que Zubiri hace de los realismos convencionales puede sacarse alguna conclusión relativamente clara. En primer lugar, Zubiri identifica fundamentalmente dos tipos de realismo defendidos a lo largo de la historia de la filosofía: el realismo ingenuo y el realismo crítico. En segundo lugar, critica y rechaza nítidamente durante toda su trayectoria filosófica, desde la tesis doctoral hasta la trilogía final, el planteamiento de ambos tipos de realismo. Con frecuencia son calificados de inaceptables por diversos motivos. Esta posición no deja dudas, a la vista de los textos de Zubiri. En tercer lugar, el distanciamiento de Zubiri respecto a estos modelos de realismo se deriva fundamentalmente de su punto de partida fenomenológico, en el que no hay una relación originaria entre un sujeto y un objeto independientes. Se trata de un plano previo a la discusión entre teorías en la que se situarían tanto las distintas versiones del realismo como las del idealismo. Lo que en ellas se discute y se explica es justamente lo dado en ese plano originario que la fenomenología aspira a describir en cuanto descripción de hechos. El hecho originario es el acto de aprehensión en el que se hace presente algo como real (=de suyo). En cuarto lugar Zubiri,

hasta donde hemos podido llegar, nunca califica su pensamiento de realista en ningún sentido.

Ahora bien, todo lo anterior es compatible con que Zubiri haya elaborado una filosofía que gira en torno a una determinada noción de realidad (no sustancialista y no realista-convencional). Y que concibe al ser humano como "animal de realidades". Este rasgo lo propone Zubiri como específicamente humano hasta el punto de ser la característica que lo diferencia del resto de animales. Estos pueden ser objetivistas, es decir, percibir objetos; pero ninguno de ellos, según Zubiri, percibe realidad. Percibir realidad es sentir los objetos presentes en mi percepción pero como siendo no-yo, como siendo "de suyo". Este modo de percibir es a lo que llama Zubiri percibir realidad. *¡Y a esto lo llama Zubiri reiteradamente ser realista!*: "El animal más complejo es un gran objetivista, pero por muy complejo que sea, jamás es el más elemental de los realistas. Esto es distinto: esto es exclusivo del hombre" (HV: 31; SR: 25; SH: 25; SSV: 221; ETM: 336; HD: 47, 48). Evidentemente, aquí no se refiere al realismo ingenuo ni al realismo crítico. Pero Zubiri liga ese modo de ser realista a la condición humana. Y puesto que todo el análisis y crítica de los realismos tradicionales tiene lugar generalmente en el contexto del análisis de la aprehensión, se podría decir que el modelo de realismo zubiriano estaría en el marco de una noología realista.

Desde este punto de vista, todo el duro trabajo de Zubiri de forjar una noción propia de realidad puede entenderse como la

constitución de un modelo nuevo de "realismo" para el que el propio Zubiri propone en alguna ocasión el nombre de "reismo". Este proceso se ha ido desarrollando en paralelo a la crítica de los realismos convencionales, y se ha extendido también a lo largo de toda la vida filosófica de Zubiri. Por ello, ha sufrido modificaciones, reformulaciones, críticas y nuevas expresiones. Y toda esta gama de versiones del "realismo" de Zubiri es la que recoge Diego Gracia en su trabajo sobre "Zubiri en la filosofía española del siglo XX". Fundamentalmente tres versiones sucesivas: realismo del haber, realismo de la cosa-realidad y realismo del estar o de la actualidad. Esta sería la historia del pensamiento zubiriano en este punto, paralela a la aquí presentada. Evidentemente ambas "historias" son complementarias y se requieren mutuamente.

Finalmente, el hecho de que Zubiri jamás se declarara realista junto con el hecho de su crítica y rechazo de los realismos convencionales y junto con la evolución del modelo de "realismo" que Zubiri construye explica que (1) se replantee reiteradamente el carácter realista del pensamiento zubiriano. Y (2) que su modelo de "realismo" haya recibido tan distintos nombres por parte de la comunidad investigadora.

Bibliografía

Basabe Martin, A. (1991). *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorista de la metafísica realista de Zubiri*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Conill, J. (2018). "Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri", *Isegoría*, 58, 271-286.

Díaz, G. (2000). "Aproximación del realismo matemático de Gödel al realismo constructivo de Zubiri", *The Zubiri Review*, 3, 7-28.

Ferraz, A. (1987). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel.

Gómez Cambres, G. (1991). *Zubiri: el realismo trascendental*. Málaga: Ágora.

Gracia, D. (2017). "Zubiri en la filosofía española del siglo XX", en *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 31-162.

Hernáez Rubio, R. (1994). *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, tesis doctoral. San Sebastián: Universidad del País Vasco.

Monserrat, J. (1979). "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia", *Realitas III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 139-202.

Pérez Villamarín, D. (2011). *Pluralismo, convivencia y sociedad. Desde el realismo filosófico de Xavier Zubiri.* Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Pintor Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor Ramos, A. (1995). "Carta Abierta al Dr. Wessell", *Diálogo Filosófico*, 31, 73-77.

Serrano Vargas, M.V. (1989). *El realismo filosófico de Zubiri*. La Laguna (Tenerife): Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

Wessell, L.P. (1992). *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica.* Salamanca: Universidad de Salamanca.

Wessell, L.P. (1999). "El 'de suyo' mismo es también 'algo'. Algo sobre la fundación idealista del realismo zubiriano", *Estudios Filosóficos*, vol. 48, 137, 25-48.

De *res* y de *reus*, o de la incompletitud de la mera noología

Carlos Sierra-Lechuga

Fundación Xavier Zubiri

"De lo contrario, en las cuestiones filosóficas no saldríamos nunca de averiguar qué es lo que hace 'posible', y no llegaríamos nunca a las cosas mismas. En definitiva, es la triste impresión que en filosofías tan gigantescas como las de Husserl y Heidegger se percibe: nunca se pasa de qué es lo que haría posible el conocimiento de las cosas, pero esas cosas, de dónde vienen y cómo las sabemos, de esto no recibimos información alguna".
-Xavier Zubiri (FPI: 588).

1. Introducción

Agradeceré a mi maestro, Diego Gracia, pensando qué queda por hacer luego de su labor estableciendo los sedimentos desde los cuales filosofar hoy sin ingenuidades pasadas, a saber, sentar la "noología". Para ello, señalaré la necesidad de continuar el camino filosófico haciendo una presentación mínima de esa noología, luego una exposición de la "tesis de Diego", después mostraré cómo se echa en falta otro momento de la investigación, terminando con la presentación de nuestra propia propuesta y unas directrices para continuarla.

Mi motivo es que, entre "zubirianos", suelen detenerse en el estudio de la aprehensión de realidad como si eso bastase para estudiar la realidad que se dice aprehender. Ciertamente afirman considerar el poder de "la razón" para conocer las cosas en "la"

realidad, pero tengo la impresión –quizá equivocada– de que esta afirmación no se dice más que como cortesía apendicular al estudio de "lo dado formalmente". Por eso, mi tesis será que, posibilitados por la noología, hemos de completar explícitamente la marcha del filosofar de una manera que *no* es ya noológica; es lo que, con razones que veremos, se llama "reología".

2. Noología mínima

La noología está hoy bien sedimentada y es reconocida gracias principalmente a los trabajos de Diego, pero como afirmaré que hemos de hacer "más que noología", resulta que tiene unos mínimos a rebasar. Son lo siguinetes.

La "inteligencia sentiente" aprehende las cosas formalizadas como "realidad" y no sólo como suscitación de respuesta (estímulos). Ahí, "formalidad" "es pura y simplemente modo de 'quedar'" (IRE: 45).[1] Esta inteligencia tiene una estructura: la aprehensión primordial de realidad (desde ahora: APR), donde las cosas *quedan* con *formalidad* de realidad; el logos, donde se inteligen unas respecto de otras con conceptos y juicios *descriptivos* sobre *contenidos* de la realidad-campal; la razón, donde se inteligen unas respecto de otras, pero éstas otras son actualizadas como *fundamento* de aquéllas, con conceptos, juicios y teorías *explicativos* sobre *contenidos* de la realidad-mundanal; y la

[1] Zubiri ha visto ideas semejantes usadas por el fisiólogo Viktor von Weizsäcker (ETM: 594).

comprensión, donde se redondean los momentos *citeriores* haciendo el camino de vuelta.

Así, los momentos *ulteriores* a APR "consiste[n] muy concretamente en inteligir qué es 'en realidad' lo ya aprehendido 'como real'" (IRE: 266). Como por APR la realidad está actualizada *formalmente* siempre en la intelección, lo que hay que hacer es reactualizarla en el campo y el mundo enriqueciéndola de *contenidos*: del logos se va a la razón *exigiendo* explicaciones; de la razón al logos *proveyéndolas*. Cuando esto pasa, comprendemos. Cada momento ulterior supone al citerior, por ello "solamente referidos a APR, es como los modos ulteriores de intelección son lo que son, a saber intelecciones de lo real" (IRE: 267). Entonces, APR *aprehende la cosa real* formalmente, el logos *dice* los contenidos de *las cosas en realidad* y la razón *fundamenta* con otros contenidos *lo que las cosas son en la realidad* (IRA: 12).

Esto es el *mínimo* suficiente para notar que lo que APR aprehende *no* es *contenido*, sólo formalidad, i.e. lo que acontece en APR es *mera* "actualidad". En aclarar esto se ha empeñado Diego, sobre todo recientemente, que afirma que APR "*non è intuizione, perché questa considera che l'immediato non è solo la formalità ma anche il contenuto*" (Gracia: en prensa). O sea que la "cosa-realidad" de que habla Zubiri (SE), por tratar de *cosas* y no "sólo" de *realidad*, sería algo así como "formalidad *más* contenido": "*The reality-thing has formality and content. But reality is defined by formality, not by content*" (Gracia, 2019-2021: 65). Y si la formalidad sólo es

aprehendida *con* los contenidos, entonces APR *no* es un momento previo a los otros, sino un *carácter* suyo, es decir, no es que *primero* aprehendamos formalmente realidad y *luego* contenidos lógicos y racionales. Más bien ocurre que cuando aprehendemos contenidos, éstos *quedan* formalmente *como* reales: de la "cosa-realidad" entera lo que APR aprehende es "realidad", no "cosa". Por eso, APR no es algo previo sino "transversal" al logos, la razón y la comprensión, i.e. es *trascendental* –de aquí que la noología sea una *metafísica de la inteligencia,* como diremos luego.[2]

Resumiendo: *noológicamente hablando* realidad es la formalidad de los contenidos, el modo como *quedan* en la aprehensión, "mera actualidad" (Gracia, 2017: 297ss.). *Mutatis mutandis,* podríamos decir fenomenológicamente: realidad no es lo aparecido sino su "modo de aparecer". Pero "la Noología zubiriana es la *Aufhebung* de la Fenomenología" (Gracia, 2007: 111), pues mientras que ésta permanece acantonada en el logos, aquélla la *reasume* siendo capaz: 1) de poder hablar de las cosas como *realidades* y, por tanto, dar cuenta de que lo aprehendido *no* es el abstracto resultado de unos intelectos agente y paciente asépticos de αἴσθησις, *tampoco* la síntesis que el Yo pone *a priori*, *ni* el noema objetivo de una conciencia hipostasiada: "aun en el

[2] Zubiri dice que su análisis de la intelección no es una "metafísica de la inteligencia" (IRE: 20), pero ¿qué quiere decir él ahí con "metafísica de la inteligencia"? En definitiva, ahí "metafísica" *no* tiene el sentido que él mismo da a la metafísica, como veremos luego.

caso de estar inteligiendo un objeto, una *res objecta*, lo que formalmente intelijo no es la *res* en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*" (SE: 382). 2) También es capaz de abrir paso a una razón explicativa, pues ya no se trata de *ir* a las cosas mismas sino de *profundizar* en ellas, vía su realidad formalmente "quedada". De ahí que Diego haya defendido exitosamente la "impureza" de la razón, vale decir: de la *inteligencia*, toda vez que, al estar incardinada en APR, es siempre y sólo razón *sentiente.* "No hay inteligencia pura, ni razón pura, por muchas reducciones mentales que hagamos" (Gracia, 2017: 369).

Por eso, si la noología es la "reasunción" de la fenomenología, lo será porque *partiendo* de "lo dado", posibilita *salir de "lo dado"*; pues, si lo que en "lo dado" se actualiza "meramente" es la formalidad, resulta entonces que ésta impele a profundizar en los contenidos de los que es formalidad. Si no fuera así, entonces "formalidad" significaría una vaciedad estéril y la de Zubiri no sería más que una fenomenología sofisticadamente huera. Permanecer en la pura descripción de la formalidad aprehendida por APR es insuficiente; como el propio Diego afirma: "Lo que sucede es que esa actualización no es plena en APR" (Gracia, 2017: 628), pues "la misma deficiencia de la actualización primordial lanza hacia nuevos modos de actualización" (Gracia, 2017: 627).

Ahora bien, señalada esta "deficiencia", nosotros hemos de completar estos mínimos añadiendo *explícitamente* y con igual

fervor que, así como no hay "inteligencia pura", *tampoco* hay "realidad pura". Ser consecuente con la impureza de la razón (i.e. de la inteligencia) lleva a sostener también *la impureza de la realidad* y, por tanto, que, si realidad es "formalidad", entonces *nunca hay realidad sin cosa-realidad:* "Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por 'realidad de algo'" (IRE: 119). De ningún modo hay realidad sin cosa-realidad, he ahí mi tesis. Por tanto, afirmo que si la noología es llevada a sus últimas instancias, resulta que a donde llegamos ya no es noología. ¿Qué queda por hacer, luego de saber cómo la inteligencia intelige realidad? Lo que queda es inteligirla *de facto,* es decir, investigar la realidad, esto es, *completar la metafísica*. Como esto es nuestra empresa, hablar aquí de "noología mínima" significa no sólo el mínimo por saber, sino, ante todo, que la labor *actual* de la filosofía no está *ya* en hacer *demasiada* noología.

3. La "tesis de Diego"

De noología hemos de ocuparnos *hoy* no más que mínimamente a fin de *poder* erigir lo que le sigue. Para hacerlo prudentemente atendamos al orto de la interpretación que ha dado lugar a una noología de máximos. Desde 1986, Diego (y luego otros) ha defendido esta tesis:

> Si este libro que ahora publico tiene alguna tesis, ésta es que toda la otra producción filosófica de Zubiri puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esa obra [*Inteligencia sentiente*] (Gracia, 2007: x).

Esta tesis tiene, creo, dos interpretaciones. Una *explícita*: lo que hay que leer desde la noología no es *nada más que* la producción de Zubiri. Como esta interpretación sólo afecta a sus *scholars,* puedo dejarla de lado para discusiones doxográficas fuera de mi interés. Pero hay *implícita* una interpretación *fuerte* de la tesis de Diego (desde ahora: IFTD): la que sostiene que *lo que en filosofía* hemos de hacer es no otra cosa que noología. Naturalmente, esto *no* lo está afirmando explícitamente Diego, pero es un resultado de su tesis si se le interpreta demasiado fuerte. Trataré aquí de contrarrestar a IFTD, toda vez que, según creo, es infértil, *naif* e incluso peligroso identificar la filosofía *toda*, la filosofía *primera,* la filosofía *fundamental* o la filosofía *simpliciter* con la *mera* noología.

Hay que andarse con cuidado, porque no vaya a ser que, embelesados por la tesis, los académicos se encuentren sin notarlo defendiendo y aplicando IFTD. Esto los colocaría en la riesgosa situación de retornar a un "criticismo *puro*" en el que no pueda hablarse filosóficamente de *nada* que no considere *siempre* y *antes* los actos de intelección, como si la intelección reposara sobre sí misma, es decir, como si la razón fuera *pura*; situación infiel al espíritu de Zubiri que decía, precisamente en su obra noológica, que estancarse en el estudio de la inteligencia sería "algo así como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta" (IRE: 10). Pero en filosofía, sin

obviar *ingenuamente* esos músculos, debemos abrirla al fin. A mi parecer, usar la noología no es para limitar nuestras investigaciones al lugar cómodo *völlig rein* de "lo (formalmente) dado", sino para *partir* desde un punto de fuga no ingenuo *hacia* algo que ya no es noológico.

Ciertamente *partiendo* de la noología se aleccionan muchos de los realismos actuales que conservan reductos de "ingenuidad",[3] enseñándoles que la *supuesta* "independencia" de las cosas respecto de la mente (o su intelección) es más bien *impuesta* por las cosas mismas *en* (o *durante*) la intelección vía APR, pues "el momento de realidad se presenta en la intelección […] como un *prius* respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés" (SE: 381). Mas precisamente por esto, la filosofía puede cambiar de enfoque *haciendo uso de la razón*, partiendo de la noología, a estudiar *profundamente* la realidad *en cuanto tal*. Entonces, a donde se llega, ya no es al mismo estudio noológico del que se partió. Un estudio así "de llegada", exigido desde la partida, se llama "reología".

Dejo en suspenso por ahora la construcción de ese "palabro"; estoy por el momento tratando de mostrar que la noología ha de ser tomada en su justa medida. Si *hoy* en filosofía queremos incidir en la pregunta *actual* por la constitución del

[3] Por suponer que la realidad "está ahí independientemente de la mente", el realismo ingenuo es el que sostiene que puede *representársele* tal y como está ahí.

mundo y obtener resultados no triviales (cosa que, por lo demás, está intentando *de facto* la metafísica contemporánea con mayor o menor éxito (p.e. Loux, 2008)) hemos de retomar los trabajos *reológicos* que otrora los estudiosos de Zubiri y él mismo comenzaron, pero que han decaído del interés de los académicos por una ponderación excesiva del "momento noológico" de la investigación, haciendo infructuosa la conquista zubiriana por poder hablar de la realidad, resbalando en el mero acto de su aprehensión, sin *profundizar* en la realidad que es aprehendida *en* y *a partir* de él. Según creo, el estudio de los actos, con lo relevante que sea, es sólo un punto de partida, no de llegada. Por eso, alejados de IFTD, creemos que *hoy* una noología es fértil *si y sólo si* es mínima: si y sólo si se completa con la "otra ribera" de la metafísica.

4. La otra ribera de una misma corriente

En 1983, Zubiri presentaba su vida intelectual como conducida por dos riberas:

> Una, la idea de liberar el concepto de *realidad* de su adscripción a la sustancia. Las *cosas reales* no son sustancias sino *sustantividades*. [Dos,] liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. […] El acto formal de la intelección no es el juicio sino que es la aprehensión de la *cosa real* misma. Y esa *cosa misma* se nos da primaria y radicalmente […] en impresión de *realidad* (EM: 333, 334, cursivas mías).

Nótese que este "último Zubiri" confiesa querer liberar el concepto de realidad utilizando el de "sustantividad", *no otro;* y cómo intercambia con soltura "realidad" y "cosa real". Esto es significativo para lo ya dicho: lo que se actualiza es la realidad *de* una cosa-realidad. Volveremos a esto.

Según el propio Zubiri, entonces, su filosofía ha sido conducida por *dos* bordes: la liberación de la inteligencia del yugo del juicio es, creo, obra de la *noología*; la liberación de la realidad del yugo de la substancia es, afirmo, obra de la *reología.* Me reservo aún la justificación de este término. Estas dos liberaciones son, a mi parecer, *una y la misma*: *la liberación de la metafísica,* pero en momentos distintos de la investigación. Es una purga de Epistemo-Lógica y Onto-Lógica[4] que va contra las purezas de la razón y del ser. Así, la aparición de términos aparentemente extraños, "noología" y "reología", tiene una precisa motivación al interior de la historia de la filosofía, vale decir, de la estructura dinámica de la metafísica:[5] nuestro horizonte intelectual ya no es el de "movilidad" ni el de "nihilidad", sino el de "*factualidad intramundana*" (EMET: 292).[6] Debe nuestro pensamiento habérselas con herramientas de su tiempo. La historia no pasa en

[4] Llamo así a la epistemología y la ontología para resaltar su condición logicista.

[5] Por lo demás, "noología" fue definida desde el siglo XVII: "*Noologia est habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt"* (Calov, 1673: 39).

[6] Vale decir que, a nuestro parecer, el "naturalismo" actual (de las "metafísicas naturalistas") es una versión particular de este horizonte.

vano; es creación y entrega de posibilidades (TDSH). *Nuestras* posibilidades filosóficas *no pueden* continuar siendo las "*onto-epistemo-lógicas*" de los griegos, medievales o modernos, es menester reasumirlas en unas respectivas "reología" y "noología".

No es mero cambio de nomenclatura. Dado que se ha creído, previamente a la noología, que la función primordial de la inteligencia es enjuiciar (luego de la *simplex apprehensio*), se ha creído que el acceso a la realidad debe hacerse por vía lógica mediante predicaciones típicamente indoeuropeas donde se privilegia la cópula del verbo "ser". La *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad* (IRE: 224, 225) tienen sus productos acabados en la *Epistemo-Lógica* y la *Onto-Lógica*, respectivamente. Pero nos ha enseñado Zubiri que a la realidad "había que ir de una manera distinta, había que ir *físicamente* a la realidad físicamente presente en un acto de física impresión sensible" (SR: 61); todo lo contrario a ir "lógica" o "conceptivamente". Debemos empezar *in medias res.* Por eso, el *comienzo* de la metafísica contemporánea ha de ser el noológico, pero no más que comienzo, usando la noología en su justa medida (i.e. "mínimamente"). De hecho, así solía hacerlo Zubiri, *atravesaba* una noología *mínima* para *poder hablar de la realidad qua tale*, por ejemplo, el mismísimo *Sobre la esencia* atraviesa un momento noológico (SE: 112-134) donde dice:

> Aquí "realidad" no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino […] tan sólo el carácter formal de lo

> aprehendido […] [I]nteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad (SE: 114, 115).

Lo mismo hace en su curso de 1952-1953 *Filosofía primera*, donde la filosofía primera es "la ciencia de la realidad en cuanto tal" o metafísica, posibilitada por un estudio de la "inteligencia sentiente" (FPI). Zubiri *parte* siempre de su idea de inteligencia y su congénere realidad como "modo de quedar" para *poder* hablar de la realidad en cuanto tal. A este "poder hablar de la realidad *en cuanto tal*" llamo yo reología. Ésta es una metafísica factual intramundana y, por tanto, *no es la Onto-Lógica*, porque la Onto-Lógica, desde Lorhard hasta Quine, no parte de la realidad tal y como está presente (factualidad), sino de una precomprensión de lo real como *ens* o como "*objetos que hay*", y esto –con poder ser verdad– no es sin embargo como lo real *está presente*. El supuesto de la "entificación (u objetualización) de la realidad" viola el principio de "factualidad intramundana" al que han de responder las metafísicas contemporáneas.[7]

Aquí hay que tener cuidado. En las discusiones entre académicos, suele separarse "noología" de "metafísica" (p.e. Bañón, 1999) en afirmaciones arquetípicas como "[…] menos metafísico y más noológico" (Gracia, 2017: 626), como si lo

[7] En términos "naturalistas", este principio podría llamarse de "responsabilidad científica" (Bryant, 2017). A mi parecer, habría que hablar en general de un *principio metafísico de responsabilidad física*, como diré más abajo.

segundo fuera ajeno a lo primero siempre que "metafísico" tendría un sentido ingenuo o peyorativo: sería metafísica por ocuparse "de las cosas allende o trascendentes a la aprehensión". Incluso se ha dicho explícitamente que "'filosofía primera' [léase: noología] puede servir para designar el análisis de la aprehensión, y 'metafísica' el estudio de la realidad allende la aprehensión" (Gracia, 2007: 112). Pero esto es insostenible, no sólo porque ahora sabemos que para Zubiri "filosofía primera" es "la ciencia de la realidad en cuanto tal", y no de la "estructura radical humana", la inteligencia sentiente, que es sólo su condición como "órgano mental" (FPI), sino por algo mucho más profundo. "Metafísica" tiene un sentido, ni ingenuo ni peyorativo, que el propio Zubiri subraya explícitamente: es el estudio de lo trascendental (PFMO: 21), definición que coincide con la tradicional *transcendens scientia* (de Aquino, Escoto, Suárez o Hegel, incluso de Aristóteles), aunque no con sus conclusiones, y, como es sabido: 1) trascendental no es trascendente, 2) el primer trascendental es realidad, 3) la inteligencia es trascendental por recubrir transversalmente todo lo inteligible (i.e. lo real), 4) Zubiri usa con sinonimia "filosofía primera" y "metafísica" (SE: 210; EMET: 294), 5) Zubiri dice que su última etapa, en la cual está la noológica, es su etapa *metafísica* (NHD: 15-17). Por eso, *la metafísica es el estudio de lo físicamente trascendental*, con énfasis en el adverbio (Sierra-Lechuga, 2019a), es una "física del trans" (IRE: 130), es *transfísica*.

En ese sentido, noología *no* es *ea ipsa* filosofía primera; lo será sólo porque es un momento de la auténtica filosofía primera que es, como nos lo dice la historia de la filosofía en general, la metafísica, desde Andrónico de Rodas y Alejandro de Afrodisia, pasando las meditaciones metafísicas o de *prima philosophia* de Descartes, hasta Zubiri y más. Por tanto nosotros, lejos de creer que la noología es algo otro que la metafísica en el sentido dicho, afirmamos que está *contenida* en ella, pues es un momento suyo (según nosotros "el primero", aunque no el último ni el *principial*). Por tanto, nuestra empresa no es "comunicarlas" (como hace Barroso, 2013), sino mostrar que la noología es un momento de una sola metafísica que necesita de al menos otro momento para ser teóricamente satisfactoria. Mi intento no está en completar la noología, sino en completar la metafísica: la noología *también* es metafísica, la *metafísica de la inteligencia*, tanto como su constitutiva *metafísica de lo real*, la reología (siempre en el entendido de que metafísica es el estudio de lo físicamente trascendental). No basta, pues, con *mera* noología (si algo así existiera) para poder hablar de la constitución de la realidad *simpliciter*. Así, esta *una y la misma liberación de la metafísica* necesita sus *dos* momentos; si no, la investigación resulta parcial o *incompleta*.

5. Reología

"Reología" es un término que *no* usa Zubiri, aunque "noología" sólo una vez en toda su obra (IRE: 11). Pero poco nos importa el

uso que un autor da a ciertas palabras, lo que nos importa es la creación de disciplinas filosóficas autónomas respecto de cualquier personaje. Nuestro término "reología" ha sido ya creado por los estudiosos (Villanueva, 1995) y definido como "el estudio del momento noemático de la noergia" (Villanueva, 1998: 180). *Sin embargo*, a nuestro parecer esta definición resulta *absolutamente inadecuada*, pues continúa usando fenomenología a sabiendas de que la noología, constitutiva de la reología, es su reasunción. En ese sentido, dado que según la noología no hay razón o conciencia *pura*, sino inteligencia *sentiente*, entonces lo inteligido es realidad y no mero "momento noemático", es *res* física y lo "'físico' se contrapone a lo 'intencional'" (SE: 12). Ya dijimos: aunque lo inteligido fuese una *res objecta*, lo formalmente inteligido no es la *res qua objecta*, sino *qua res*. Así, si el contradistinto noológico de "realidad" es "estimulidad" (mera suscitación de respuesta), su contradistinto reológico es "cosa-sentido", "*intentum*", "mera objetividad", "meramente lógico" o "conceptivo". En efecto, contradistinto reológico de "realidad" y no sólo de "cosa-realidad", porque no hay más realidad que aquella que se da *en* la cosa-realidad. Una realidad *puramente* formal, aséptica de realidad efectiva, *sí* es confundible con mero "momento noemático" (¿"*morphé* intencional"?), nada más alejado de nuestra reología. Por lo tanto, la reología no es, como se pensaba, "noematología fenomenológica", ni fenomenología "realista" ni "transobjetual". Nada más lejos de nuestra propuesta que, aunque se *atiene* a lo

dado formalmente, no se *detiene* en ello; lo completa. Reología *no* es el estudio del momento noemático de la noergia.

Asimismo, aunque resulte obvio, tampoco hablamos de la "reología" física, el estudio de *fluidos,* del griego ῥεῖν. En filosofía, aprovechando la noología pero sin detenerme en ella, afirmo que reología es el estudio de la realidad, pero con una peculiaridad: en filosofía cogería su raíz del latín *reus,* formando un neologismo híbrido con el griego λόγος.[8] Según se cree, *reus* deriva de *res*, cuyo abstracto es *realitas*, y significa el o lo *acusado,* por ser a quien se *imputa* cierta cosa (*res*) jurídica o, si se quiere, es aquel que recibe la *res* de otro, convirtiéndose así en su "reo". Marcel Mauss dijo:

> *reus* es ante todo el hombre que ha recibido la *res* de otro y, debido a eso, se vuelve su *reus*, es decir, el individuo que está vinculado a éste por la cosa misma […]. *Reus* es originariamente un genitivo en *os* de *res* y reemplaza *rei-jos*. Es el hombre que está poseído por la cosa (2009, 197).

Extendiendo su sentido más allá del hombre, *reus* es aquello poseído y vinculado por la cosa. Así, la reología estudia las *res* por cuanto apresan (de *reus*) su propia *realitas*; estudia la *realitas rea* de una *res* y, por lo tanto, también la *res en cuanto tal*. Por eso, la reología *parte* noológicamente de la *realitas* formalmente aprehendida, pero atiende junto con ello a la *res* de la que es *rea.*

[8] La reología física en inglés se escribe *rheology*, en alemán *Rheologie* y en francés *rhéologie*. La reología filosófica se vertería como *reology*, *Reologie* o *réologie*.

Es decir, *va* a los contenidos porque no podría quedarse en la *pura* formalidad. Toda *realitas* es siempre *rea* de alguna *res*, sin este momento "reo-lógico" la *realitas* sería una mera quimera conceptiva. El profesional de la filosofía encontrará resonancias escotistas, pues antaño se decía que *nulla res differt realiter a sua realitate*. La realidad está apresada realmente por la *res*, poseída por ella. Esto no es una trivialidad, porque contra la "mera" noología afirmamos que la realidad es siempre rea *de* la *res* de la que es realidad, y que por tanto no es nunca una formalidad sin contenido ni una realidad sin cosa-realidad. Hacer esa distinción, aunque sea "analítica", es peligrosísimo, porque da la ilusión de poder hablar de la realidad sin la *res* de la que es rea, como fantasea IFTD.

En reología no se estudia la realidad abandonando la inteligencia, lo que sería ingenuo e imposible (como la noología enseñó), pero sí es verdad que queda la inteligencia en el fondo de la investigación, como en segundo plano; así, la realidad se estudia "no como lo aprehendido en la intelección, no como el término que constituye el sentir humano en sentir intelectivo, sino en y por sí misma" (Ferraz, 1995: 117). En su virtud, la reología es una investigación desde "la razón *impura*" –que defendía Diego– y no es, por ello, un estudio meramente descriptivo que pueda, *ni quiera*, quedarse en el logos (como lo hace la fenomenología o lo haría una "mera" noología). De aquí que la reología sea quien *completa la metafísica*. En este sentido, toda reología es reología

"profunda": buscará no sólo describir sino explicar, esto es, usar la razón como marcha en profundidad a fin de hallar realidades fundamentales (realidad-fundamento). Por eso, podría ser la mejor herramienta filosófica *contemporánea* con que tratar el problema *actual* de la estructura del mundo, alternativa a otras (p.e. French, 2014), problema ya muy adelantado al de nuestros actos intelectivos. Una investigación tal *no teme* ser "una teoría de la razón filosófica", pues no podrá ser catalogada de "realista ingenua". No hay por qué temer a "la razón", siempre que su punto *de partida* sea robusto, es decir, que no se crea pura, sea sentiente y, por tanto, siempre que lo que desde ella se sostenga *llegue* a ser susceptible de "probación física de realidad" (IRA: 222ss.).

Entonces, siendo consecuente con esta impureza de la razón, hay que decir que la realidad *también* es "impura", pues no es las ideas platónicas, ni las causas ejemplares, ni los trascendentales del ente, ni los posibles, ni la cosa en sí, ni las esencias eidéticas, ni *a priori* alguno, ni leyes y simetrías, ni tampoco *pura* realidad, mera formalidad. Realidad es realidad-*de* "esta cosa", a reserva de estudiar, justamente con reología, qué es eso de "cosa". Completando el adagio escotista, decimos de regreso que *nulla realitas differt realiter a sua re*. "La realidad concreta y efectiva induce a lo que pueda ser la realidad en cuanto tal. En la realidad en cuanto tal no hay evidencias *a priori*" (FPI: 617).

La realidad *está* "en" las cosas y no más allá de ellas. Contra todo idealismo (Sierra-Lechuga, 2018), no hay *reine Vernunft,* que decía Kant, hay inteligencia *sentiente*; no hay *reine Sein*, que decía Hegel, hay realidad *estante;* constitutivas entre sí (Sierra-Lechuga, 2019c). Y como nunca aprehendemos *pura* formalidad, entonces, si aceptamos la distinción (analítica) entre "realidad" (formalidad) y "cosa-realidad" (formalidad más contenido), ha de aceptarse también que *nunca hay realidad si no es rea de la cosa-realidad; res* por la que *hay que atravesar* (*trans*) si quiere hablarse *responsablemente* de *realitas*. Esto es lo que llamo el principio metafísico de responsabilidad física.

Habida cuenta de los muchos estudios en torno al acto "impuro" de intelección (i.e. en torno a la inteligencia sentiente), es turno de que las recientes generaciones nos ocupemos de la "impureza" de la realidad inteligida no por cuanto tiene de inteligida sino por cuanto tiene de realidad, es decir, nos ocupemos de su *estancia*. Por tanto, es menester denunciar que los noólogos que *volens nolens* defienden IFTD, vuelven a caer en la asepsia de la razón que la propia noología y Diego habían querido "infectar" de impurezas *sentientes*. Ciertamente ha habido un "giro copernicano" que hipostasió esa asepsia atenazándonos al acto intelectivo, pero no es menos cierto que ha habido sus contragolpes; es preciso no olvidarlos: la razón conciliadora de Hegel los empieza, pero en definitiva lo son la praxis de Marx, el instante de Kierkegaard, la fidelidad a la tierra de Nietzsche, la

intencionalidad de Husserl, el ser-en-el-mundo de Heidegger, la verificación empírica del positivismo lógico, la coactualidad del mismo Zubiri, entre otros; todos momentos de una crítica al criticismo que nos invita a adelantar al *idealismo ingenuo* vía un saber de lo real *infiel* a la crítica *pura* (IRE: 10). Con las herramientas que la histórica estructura dinámica de la filosofía nos viene entregando quedamos posibilitados a ser críticos del "criticismo" y a volver al *estudio de la realidad* ya sin la ingenuidad de su pretendida pureza y, por tanto, infectada de cosa-realidad, de *contenidos*.

A mi parecer, de ninguna manera esta "vuelta" es *para el siglo XXI* una nostálgica reinterpretación de lo pasado en algún "neo-" ("neos" criticados por el mismo Gracia, 2017), pero tampoco una preferencia opcional de entre varias en el escaparate de gustos intelectuales; es una forzosidad histórica, la obligación de ser *rigurosamente contemporáneos*. Si hoy *podemos*, entonces *debemos* hacer un realismo que trate la realidad sin ingenuidad, pero que no por ello sea menos realismo; uno que, a diferencia del estrictamente noológico, estudie con relativa autonomía de los actos intelectivos –pero posibilitado por ellos– la realidad por lo que tiene de *sustantiva,* profundizando en las cosas y en cómo sus contenidos modulan su realidad.[9] Se trata de forjar con *seriedad* un

[9] Quizá sea el tema, tan poco tratado últimamente, de la función trascendental de la talidad (SE: 425; Bañón, 1992).

"nuevo realismo" que sea robusta y honestamente un *realismo nuevo* (Sierra-Lechuga y Clavero, en prensa).

6. Directrices de la ribera reológica

Esta reología, por tanto, no está hecha de una vez y para siempre; hay que ir haciéndola. Dejaré unas guías *in nuce* para esta *ciencia que se busca*.

6.1. Su objeto formal

El método de la reología es profundizar *físicamente* en la realidad físicamente presente. Así como el análisis noológico del acto intelectivo es un análisis *físico* (es decir, que trata de no "multiplicar los entes" de razón, sino de atender al acto mismo *ex se*), así la investigación reológica de la realidad sustantiva ha de proceder *no* como un desenvolvimiento dialéctico de las categorías de la razón, ni como análisis infinitesimal de proposiciones tautológicas, ni como análisis lógico del lenguaje, ni semántica ni pragmáticas proposicionales. Debe ser una auténtica escucha a los modos como la realidad se hace físicamente presente no sólo en los actos del logos sino también, y principalmente, en los de *la razón sentiente*; por caso, estar atenta a cómo la realidad se hace

físicamente presente en nuestras mejores y más exitosas teorías científicas.[10]

La reología utiliza metódicamente a las ciencias como el "filtro" que prepara a los contenidos para ser considerados más rica y profundamente en su formalidad trascendental. Su perspectiva es trascendental (objeto formal *quod*), su instrumento es la ciencia (objeto formal *quo*). Para la reología, las ciencias son un momento de su método (i.e. de su vía de acceso entre realidades hacia realidades más profundas), pues le exigen alcanzar determinaciones concretas, sirviéndole para evitar veleidades ingenuas de la razón pura. Paradójica situación la de Hegel, que echando mano de la pureza de la razón y del ser afirmaba que las ciencias preparan el contenido de lo particular para que pueda ser reasumido por la filosofía, debiéndoles su desarrollo (1970: 57, 58).

Así pues, la "justificación" o, si se quiere, *fundamentación* de lo dicho reológicamente no será "conceptiva" sino como "*probación física de realidad*" (IRA: 222ss.) que variará y dependerá de cada caso específico.

6.2. Su objeto material

Aquello de que se ocupa la reología es esta "física suficiencia constitucional que de suyo da de sí". Si el "objeto material" de la

[10] Junto con los "naturalismos" actuales, estamos contra las "metafísicas *a priori*", "*armchair metaphysics*" o "*fantasy metaphysics*".

noología es la realidad como "formalidad" entendida como "modo de quedar", la reología atiende esa misma formalidad pero como constitución física y trascendental de las cosas mismas, esto es, su suficiencia constitucional que de suyo da de sí, es decir, su "sustantividad". Sustantividad no es cosa, sino su constitución física y trascendental: lo que se llama "estructura" (bien entendido que toda estructura es *estructuración*, un ἔργον (Bohm, 1980)). Por eso, la realidad reológicamente considerada es estructuras instanciadas en sistemas físicos (Sierra-Lechuga y Trujillo, en prensa), donde lo crucial no está en sus notas, sino en el momento que todo sistema, *qua* estructural, tiene de *respectivo*; es decir, se trata de la sustantividad como modo de actualidad que al mismo tiempo se reactualiza dinámicamente en campos físicos de respectividad (Sierra-Lechuga, 2019b).

Nuevamente, esto no es huera ideación. Los casos donde se hallan las verdades de lo dicho y, a su vez, donde se "foguea", se encuentran ejemplarmente –aunque no sólo– en las ciencias. El así llamado "colapso" de la función de onda que determina a un sistema cuántico en uno de sus estados anteriormente superpuestos, o el metabolismo como complejo de transformaciones bioquímicas (como el afamado ejemplo de Zubiri de la glucólisis (ETM: 565)), o la articulación geométrica de moléculas proteicas debida a la configuración helicoidal de sus aminoácidos, o en general cualquier reacción química (Calvo-Losada y Quirante, 2020), o la metamorfosis de ciertos organismos

vivos, o la actuación histórica perviviente del pasado en el presente, son –entre otros– casos particulares de esa acción formal y trascendental que es la "*transustantivación por transactualización*" (PTH: 807). Es decir, hay una trans-*formación* de estructuras por el modo como se *hacen presentes* en física respectividad.[11]

Así, la reología atiende a estos casos de la razón sentiente científica para evitar ingenuidades y calibrar o corregir los posibles errores del "día a día" (digamos: del logos), encontrando argumentos no triviales para sus tesis sobre el fundamento de la realidad. De hecho, es así como en la metafísica contemporánea estamos abandonando la idea de substancia y superándola con la de estructura (p.e. en los *power structuralism, structural hylomorfism* o *structural realism* (Ladyman, 2019)).

6.3. Robustez teórica

La reología es una filosofía realista no trivial para el conocimiento *contemporáneo* del mundo, pues sustituye de una buena vez el vetusto estudio de "el ser" o del "objeto" puros, prestando atención a la realidad como *constitución dinámica de estructuras físicas*. Por eso, es una metafísica no sólo filosóficamente robusta (que reconoce tanto al giro copernicano como a sus contragolpes), sino que además responde a la exigencia contemporánea de *intramundanidad* y, por ello, es *científicamente responsable* (Bryant,

[11] Marginalmente afirmo que desde aquí hemos de repensar la idea de fundamento: no como "causa" eficiente sino *formal*.

2017), pues inquiriendo por la realidad en su constitución, estructuras y sistemas, queda atenta a lo que la física, las matemáticas, la biología y otras dicen.

Esto permite afirmar a la reología como una *filosofía primera.* A saber de Zubiri, filosofía primera es "la ciencia de la realidad en cuanto tal" (FPI: 585ss.). Filosofía primera no es una "ciencia de la aprehensión humana" (Gracia, 2007: 123), tampoco una filosofía "sin presupuestos", ni cuanto menos una cuyo principio sea "*absolut notwendig*" o "*völlig rein*" (Husserl, 1956: 8); eso, además de ingenuidad, es imposible hoy. *Filosofía primera es filosofía de los principios,* por tanto, *es filosofía fundamental,* i.e. la que se ocupa de los principios y fundamentos *más profundos*, más últimos, "ἀκροτάτας" (Aristóteles, 2014: 150). En ese sentido, es primera no porque no la empecemos desde nada anterior, sino porque es *principio* (de claridad) de todo aquello desde lo cual hemos empezado (PFMO: 26ss.). Como decía Aristóteles: lo último en el orden del análisis es lo *primero* en el del *fundamento* (1988: 47); de modo que καθ'αύτό la metafísica es primera a las ciencias, pero πρὸς ἡμᾶς viene luego de ellas, porque debe "recubrirlas" *transversalmente* como fundamento *trascendental* suyo, y para ello es menester *atravesarlas*. Como dijimos, la metafísica –ahora reológica– es *transfísica.* Cobra sentido afirmar así, pues, lo que últimamente se dice: "*metaphysics, the general theory of reality*" (Rescher, 1996: 7).

Demás está decir que sería falso afirmar: "la noología es filosofía primera y la reología, puesto que está posibilitada por aquélla, filosofía segunda". La reología es tan primera como la noología, porque no es un estudio más dentro de los que hay "de la razón", sino uno posibilitado y, ante todo, *exigido* por el propio estudio noológico. La noología no alcanzaría a ser rigurosamente *filosófica* si no respondiera a sus propias exigencias: estudiar *explicativamente* la realidad *describible*. Por ser momentos completantes y fundantes, reología y noología son *una misma metafísica*, son *una misma filosofía primera*, aunque en momentos distintos de la investigación (Sierra-Lechuga: en prensa).

7. Conclusión

La reología completa la metafísica que parte de la noología. Por eso, la filosofía que propongo ha de tratar mínimamente de la νοῦς y más seriamente *de res y de reus.* La investigación de la realidad hoy será mínimamente como término del acto intelectivo y más como *constitución estructural física*.

La reología alcanza su razón de acontecer al enfatizar el carácter genitivo de la realidad: es siempre y sólo *realidad-de*, por tanto, esa realidad se estudia a la par que se estudia aquello *de* que es realidad. Puesto que realidad es de cosa-realidad, la filosofía ha de verterse irremediablemente sobre los contenidos y ahí la ciencia le es imprescindible como perspectiva, método y objeto (Sierra-Lechuga, 2019-2021).

La reología es la investigación de lo acusado (*reus*) realmente (*realiter*) como *realitas* de una *res,* esto es, de la realidad rea de la *res*. Por ello, no quiere quedarse en la descripción, sino *aposta y sin temor* dar cuenta explicativa de la cosa misma; usar aquella razón impura que Diego defendía en su carácter de sentiente; aunque haya que "ir verificando" (IRA: 268, 269) "lógica y históricamente" (IRA: 305) sus resultados. Al fin y al cabo, la lógica de la metafísica ha solido siempre ser una διαλεκτικὴ πειραστικὴ (Aristóteles, 2014: 160), cuyas probaciones, como nos recuerda Escoto (1997), nunca han sido *propter quid,* esto es, ni *a priori* ni apodícticas.

Como se ve, no defiendo una *filosofía hecha*, lo que defiendo es que *hay que hacer filosofía* a la altura de los tiempos que ya no son los años ochenta del siglo pasado. Sirvan estas breves líneas de exhortación a continuar no sólo el programa zubiriano, sino ante todo y con mayor premura, la marcha general del filosofar desde *nuestra* posición histórica al interior de la estructura dinámica de la metafísica.

Bibliografía

Aristóteles (1988). *Ethica nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (2014). *Metafísica*, tr. de V. García-Yebra. Madrid: Gredos.

Bañón, J. (1992). "Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri", *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 19, 287-312.

Bañón, J. (1999). *Metafísica y noología en Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Barroso, Ó. (2013). "Esencia y hecho en Zubiri", *Revista de Filosofía*, vol. 38, 1, 29-52.

Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.

Bryant, A. (2017). Sc*ientifically Responsible Metaphysics*. New York: CUNY Academic Works.

Calov, A. (1673). *Scripta philosophica*. Wittenberge: Literis Meyerianis.

Calvo-Losada, S. y Quirante, J.J. (2020). "Towards a Philosophy of Chemical Reactivity Through the Molecule in Atoms-of Concept", *Axiomathes.*

Escoto, D. (1997), "Questiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis", en *Opera philosophica,* t. III, St. Bonaventure (New York): The Franciscan Institut.

Ferraz, A. (1998). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

French, S. (2014). *The Structure of the World. Metaphysics and Representation*. Oxford: Oxford University Press.

Gracia, D. (2007). *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2019-2021). "Amicus Plato: Philosophy as Profession of Truth", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 15, 61-69.

Gracia, D. (en prensa). "Il potere del reale: tra X. Zubiri e I. Ellacuría".

Hegel, G.W.F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24) Erster Teil*. Haag: Martinus Nijhoff.

Ladyman, J. (2019). "Structural Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. N. Zalta.

Loux, M.J. (ed.). (2008). *Metaphysics: Contemporary Readings*. New York: Routledge.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don.* Buenos Aires: Katz.

Rescher, N. (1996). *Process Metaphysics*. New York: State University of New York Press.

Sierra-Lechuga, C. (2018). "El idealismo y su orto: La confesión Agustiniana", *Razón y pensamiento cristiano*, vol. 7, doc. 1, 1-28.

Sierra-Lechuga, C. (2019a). "¿Qué es filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri", *Open Insight*, vol. X, 18, 77-99.

Sierra-Lechuga, C. (2019b). *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de*

la sustantividad. Viña del Mar: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Sierra-Lechuga, C. (2019c). "Inteligencia sentiente y realidad estante", en A. Villa (coord.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI.* México: Ítaca, 139-195.

Sierra-Lechuga, C. (2019-2021). "Pensar la ciencia, un problema de interés filosófico", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 15, 43-60.

Sierra-Lechuga, C. (en prensa). "Noología y reología: el problema de los 'dos' realismos", *Pensamiento, revista de investigación e información filosófica.*

Sierra-Lechuga, C. y Clavero, I. (en prensa). "Reología, un realismo nuevo", en *Entre realismos.* México.

Sierra-Lechuga, C. y Trujillo, G. (en prensa). "Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad".

Villanueva, J. (1995). *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*. Navarra: EUNSA.

Villanueva, J. (1998). "Modulación de la reidad y modulación de la esencia en Zubiri", *Espíritu*, 47, 118, 169-189.

Philosophy, Knowledge, and the Limits of Science

Thomas Fowler

Xavier Zubiri Foundation of North America

1. Background

We live in an age when science is triumphant in many ways. It is the source of our technology, our medicine, and many other aspects of modern life. Are there limits to science, and can philosophy identify them? The unfolding of the relationship between science and philosophy has been a three act drama (Gracia, 2017: 575): "…in the first act, the problem is posed, in the second act the conflict reaches its apogee—the moment of greatest dramatic tension—and in the third act there is a resolution"[1].

Philosophy and science were born together in Ancient Greece, and their roles in human knowledge and understanding of the universe have been intertwined ever since. Distinguishing the goals, methodology, subject matter, and boundaries of the two has been and continues to be a major problem. It was not recognized as a problem until recently because the two were both regarded as *natural philosophy* —knowledge of nature, and knowledge of a particular kind:

[1] *Nota de los editores:* las citas de Gracia (2017) en inglés son traducciones que el autor hace de textos originalmente escritos en español, como en este caso.

> in order to have wisdom it is necessary to start from the principles that the *nous* intuits, and then make explicit everything that derives from these principles, or which is implicit in them. Only in this way can one have knowledge in the fullest sense, since then one will fully possess the totality of the principles and the consequences flowing from them. This becomes clear when Aristotle affirms that the principles are immediately present to the *nous* (Gracia, 2017: 577) .

By the time of Newton we are well into the second act. The title of Newton's great book, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), indicates clearly what Newton sought to accomplish, namely to give the mathematical principles of natural philosophy. It is not entitled *The Foundation of Physics*, even though it was the basis of what we now term "classical physics". The power that science attained with Newton's work meant that it raised important theological questions, such what scientific laws tell us about God. At times Newton seems to have thought that he had found, in his laws, something about how God controls the universe; but he was ambivalent (Newton, no date). In Newton's mind, we are learning about the way God thinks of the universe, with the traditional attributes of universality and truth:

> Science is experimental philosophy, and therefore comprised of universal, true propositions: these are the laws. Therefore they are not made starting from an hypothesis, since that would ignore our experience; rather one must start from experience and, by induction, arrive at formulae which, arising from experience and being faithful to it, give it universality and necessity […] By formulating laws that explain the finished

> system of the world, Newton would have unveiled the mysteries of the divine mind (Gracia, 2017: 587-588).

However, Newton was somewhat conflicted. At other times he doubted that we can know how God.

But despite the fact that philosophy and science were born together as *philosophia naturalis*, they do not have a good track record with respect to placing bounds on science, claiming that specific scientific theories are wrong, or claiming that they are correct. We need only consider some of the most egregious examples: 1) the Galileo affair, pushing geocentric cosmology; 2) Newtonian absolute space and time; 3) assumption that scientific theories must be strictly deterministic.

We need to know the goals and limits of each, to determine what each can tell the other. Here we have the crux of the third act. Zubiri himself weighed in regarding some issues of science. Unquestionably he felt that science conveyed important knowledge about the world, which philosophy must accept and digest. But he also noted that some claims, made on the basis of long-range extrapolation, must be rejected. The brain, whether considered as an organ of formalization (Zubiri, 1999: 19; IRE: 46), or just a fancy computer, is made up of elements from the Periodic Table, in accordance with the laws of physics and chemistry. So, why can't we make an "electronic brain", or at least, an artificial brain, with the same capabilities as the human brain? That is, why ultimately does the sensible intelligence paradigm fail? This

question assumes 1) that the brain is a "thing", and 2) that it is possible to fully understand reality through some type of univocal theory —the famous "theory of everything". Zubiri's noology tells us that this is impossible. Reality is not a closed system, but fundamentally open:

> reality as reality is constitutively open, is transcendentally open. By virtue of this openness, reality is a formality in accordance with which nothing is real except as open to other realities and even to the reality of itself. That is, every reality is constitutively respective *qua* reality (Zubiri, 1999: 247-248; IRA: 19).

This openness has very profound consequences: neither the brain nor any other object of study can be considered a "thing" in the sense of complete and isolated, and therefore necessarily replicable and fully understandable: "The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is reality itself as such" (Zubiri, 1999: 248; IRA: 19).

For Zubiri, the constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest. No formula or theory, scientific or otherwise, can capture all of reality, or even all aspects of some part of it. Zubiri believed that it is something of a misnomer to speak of "intelligence" in connection with AI. What electronic devices perform is not real intelligence because it does not go beyond content, and even content only in the sense of

taking inputs or "stimulations" and combining them according to pre-programmed algorithms:

> Still less can one speak —as is commonly done today— of artificial intelligence. In both cases what is carried out, whether by the animal or some electronic apparatus, is not intelligence because what they operate on and are concerned with is just the *content* of an impression, but not its *formality of reality*. What these animals or machines have are impressions of content, but without the formality of reality. It is for this reason that they do not have intelligence (Zubiri, 1999: 34; IRE: 85).

What sense does it make for philosophy to claim that there are limits, and especially specific limits, to science and scientific knowledge? Obviously the question depends on what it means to have "knowledge", and specifically, what it means to have knowledge of nature and of reality.

2. Common modern view of science

A common modern view of science, sometimes explicitly stated, sometimes just assumed, is that science has no limits and therefore will be able to explain everything at some point in the future. At least, it will be able to explain all observable phenomena, and most if not all mental phenomena. As a corollary, science is the only reliable source of knowledge, and if some statement, theory, or proposition is not capable of being expressed in scientific terms, and validated by the methods of science, it cannot form part of our knowledge in the most fundamental sense. This, basically, was

Hume's well-known position (Hume, 1748, section 12, § 132). E. O. Wilson tells us: "If religion, including the dogmatic secular ideologies, can be systematically analyzed and explained as a product of the brain's evolution, its power as an external source of morality will be gone forever" (Wilson, 1996: 201).

Surrogate religions also have a faith of sorts, a blind faith in science as the ultimate truth about reality. Wilson assures us of it:

> The true Promethean spirit of science […] constructs the *mythology of scientific materialism*, guided by the corrective devices of the scientific method, addressed with precise and deliberately affective appeal to the deepest needs of human nature, and kept strong by the *blind hopes* that the journey on which we are now embarked will be farther and better than the one just completed. (Wilson, 1999: 209, italics added).

This faith in science quickly leads to a "facts are irrelevant" mentality:

> Darwin's theory is now supported by all the available relevant evidence, and its truth is not doubted by any serious biologist […] I suggest that it may be possible to show that, *regardless of evidence*, Darwinian natural selection is the only force we know that could, in principle, do the job of explaining the existence of organized and adaptive complexity. (Dawkins, 1982: 130, italics added).

The idea of science as all-knowing and all-powerful has an appeal to a certain type of person, especially one who wishes to replace the traditional idea of God with a new god, one more amenable to human wishes and desires. And even though science no longer

directly claims to have knowledge in the absolute Greek sense, it reintroduces that idea by the back door:

> If during the greater part of its history science has been understood as being in agreement with the category of apodictic knowledge proper to philosophy, today we are in exactly the opposite situation. Science is no longer apodictic nor does it aspire to absolute knowledge, but is conscious of its condition as probable and approximate, and as such always imperfect and in need of continual revision. Nonetheless, it is common for scientists to affirm the contingency of their knowledge in a absolute, apodictic way, thereby ending up in a new dogmatism, in which there is no room for philosophy (Gracia, 2017: 601).

This is the situation late in the third act.

3. Circumstances under which it is appropriate for philosophy to correct science

How would philosophy bound science? What would that mean? It would mean that philosophy has a domain of competence different than that of science; and if science advanced theories that made assumptions about that domain that are incorrect, philosophy could, at the very least, say that those theories or inferences based upon them could not possibly be correct. In order for this to be the case, there must be sources of knowledge other than science. As Zubiri (1999: 257; IRA: 43) notes, art, like poetry, is a way of telling us something about reality, and reality is holistic. The inference is that other types of rational intellection of

the world than science exist, and can tell us other things; indeed, we commonly speak of truth in connection with art and literature, as in Picasso's famous remark, "Art is a lie that reveals the truth". As Zubiri has observed:

> Knowledge is not just science, nor is it principally science. There are other modes of knowledge, for example poetic knowledge, religious knowledge, etc., just as there are also other known realities which are not things, for example one's own or someone else's personal reality (Zubiri, 1999: 314; IRA: 201).

Our understanding of reality must draw on many types of experience, and many different aspects of our perception of the world, including science. The difficulty is to integrate all of these into a suitable vision of reality:

> Not everything is science, nor is everything philosophy. The complexity of human intellection requires the concurrence of both types of ways of knowing, of both disciplines. Therefore it is fitting to conclude, with a nod to Kant, by saying that science without philosophy is blind, and philosophy without science would become useless or superfluous (Gracia, 2017: 601).

The net result is that there are five possible ways in which philosophy could legitimately claim that science has overstepped its boundaries, and therefore needs correction.

4. What is called "science" is really a philosophical interpretation of a theory or result

Confusion of science, properly understood, with philosophical interpretations of it, is very common and often leads to bizarre or absurd positions. These positions frequently involve long-range extrapolations. Consider William Provine's remarks:

> Let me summarize my views on what modern evolutionary biology tells us loud and clear … There are no gods, no purposes, no goal-directed forces of any kind. There is no life after death. When I die, I am absolutely certain that I am going to be dead. That's the end for me. There is no ultimate foundation for ethics, no ultimate meaning to life, and no free will for humans, either (Provine, 1994: 9).

From Thomas Huxley we learn:

> I submit that the discoveries of physiology, general biology and psychology not only make possible, but necessitate a naturalistic hypothesis [for religion], in which there is no room for the supernatural, and the spiritual forces at work in the cosmos are seen as a part of nature just as much as the material forces (Huxley, 1957: 187).

These quotes do not expound any new scientific theory or fact; they only give an interpretation of current theories which quickly shades into a new religion of science, consisting of a creation myth (evolution as extrapolated), a set of doctrines about what is real, centered around science, and some ethical injunctions loosely based on current progressive thought. Science always involves philosophical assumptions about nature and reality, and the

results of scientific investigation can in turn change our perception of both. Interpretation of these results and what they tell us about nature and reality is a philosophical undertaking, often poorly understood, especially when conducted by scientists themselves.

5. The scientific theory makes claims about an area outside the legitimate domain of science

This is perhaps the area where philosophy can make its most important contribution, and also the area that is most surprising, given the adulation accorded to science in today's world. We consider two examples: (a) Artificial Intelligence (AI) and neuroscience on the mind and capabilities of AI; (b) Creation *ex nihilo* vs. creation from pre-existing entities.

5.1. AI and neuroscience on the mind and capabilities of AI

When one speaks of intelligence and perception, one has entered the domain of epistemology —a philosophical discipline. Those who work in the area of AI seem to be blissfully unaware of the problems and difficulties that any theory of knowledge and of knowing must confront. Zubiri (1999: 33ff.; IRE: 82ff.) divides intelligence into two types: *sentient intelligence*, characteristic of humans, and *sensible intelligence*, of animals. Machines based on AI, such as robots, always operate on the paradigm of sensible intelligence; they do not sense reality. Insofar as they have "intelligence", they utilize sensors that receive some type of input

(stimulation) from their environment, and process it according to some algorithm. At no point are they "conscious", understand reality, or even know about the "external world". Systems based on sensible intelligence have significant limitations, as workers in the area have discovered. This exactly describes AI. In light of Zubiri's philosophy, it is reasonable to infer that sentient intelligence, because of its direct contact with reality and its use of formality, is able to do what cannot be programmed, cannot be reduced to rules, and requires creative interaction with reality, such as love, friendship, formulation of scientific hypotheses, creation of art, and other tasks that do not fit the stimulus/responsefeedback paradigm. Intellective knowing, through sentient intelligence, involves the ability to think, which is a search for reality in a way that is not operational but truth-seeking:

> We are not dealing only with the search for other things—that animals do as well—but with searching for real things. What the animal does not do is to investigate, so to speak, the reality of the real. But *we investigate not just to find real things, but also to find in these same real things, already known intellectively before thinking, what they are in reality*. (Zubiri, 1999: 252; IRA: 31, italics added).

This is always the goal of human knowing, whether or not it has any operational value. Neither an animal nor AI seeks or can seek the reality of the real in this way. AI and computers must utilize symbols, which function as signs for response, programmed in the

case of computers and AI. This is well-known even to those unfamiliar with Zubiri:

> A digital computer is a device which manipulates symbols, without any reference to their meaning or interpretation. Human beings, on the other hand, when they think, do something much more than that. A human mind has meaningful thoughts, feelings, and mental contents generally. Formal symbols by themselves can never be enough for mental contents, because the symbols, by definition, have no meaning (or interpretation, or semantics) except insofar as someone outside the system gives it to them (Searle, 1989: 45).

Sentient intelligence, indeed, is able to perceive more about things than any type of AI or stimulus/response system because it senses more.

This does not mean that machines will not outperform humans on specific tasks. For many decades we have had computers that can perform mathematical operations faster and more accurately than humans. Robots are widely used in industry. Those pursuing AI can develop systems that will easily outperform humans on certain types of tasks. What those systems will never be able to do is emulate the human intelligence in all of its capacities; they will be restricted to tasks that can be made algorithmic, just as computers have always done. In the author's opinion, this means that tasks requiring interaction with reality, such as driving automobiles, will not successfully be automated.

What the argument given here does mean is that the extravagant claims made for AI, which in fact are long-range

extrapolations from what has been achieved, are wrong and their predictions will not be realized. For example, there are those who claim that computers will become "conscious", will have full human capabilities, and who knows, may have "souls" and make humans obsolete. No less than Alan Turing (1951) informed us 70 years ago that:

> It seems probable that once the machine thinking method had started, it would not take long to outstrip our feeble powers […] They would be able to converse with each other to sharpen their wits. At some stage therefore, we should have to expect the machines to take control [...].

This is the viewpoint of what is known as "General AI": machines will have intelligence similar in kind to human intelligence, but superior. More recently, others have said the same (Feldman, 2019).

Since Turing, there has been more than 10 orders of magnitude improvement in speed, memory capacity, and every other measure of computer performance, but no evidence that scale will lead to qualitative changes, even with the huge improvements thus far. If this enormous scale change has not only failed to create anything like what was envisioned 60 years ago, but has led to abandonment of the goals by most and a redirection of effort in other directions, there is no reason to suppose that there will be significant changes in the future (Mims, 2020). Others have

said similar things. Philosophy predicts that AI will never duplicate human intelligence.

5.2. Creation ex nihilo *vs. creation from pre-existing entities*

A popular theory in the world of physics today is that of creation as the ultimate "free lunch". The idea behind it is what is referred to as the "false vacuum". According to the theory, popularized by Steven Hawking and others, at the time of the Big Bang, what is known as a "false vacuum" spontaneously gave rise to the Big Bang and the universe as we know it. This confuses creation *ex nihilo* with creation of things after the universe itself was created. As Zubiri pointed out long ago:

> if it is true that in science everything happens as if there were no God, it is no less certain that *if there were no God nothing at all would happen*. And thus the reality of God, though on one hand the most distant and unreachable of all realities, is also on the other the closest of them all (Zubiri, 1981: 345, italics added).

6. A scientific theory has direct implications that contradict other knowledge that is equally of more secure

In this case, a scientific theory, or at least the inferences drawn from it, is in contradiction with other knowledge deemed as secure or more so. Obviously, this implies that such extra-scientific knowledge exists. Consider the following two remarks from prominent scientists, one in biology and the other in physics, on

the futility of life. First, Jacques Monod delivers what he considers the bad news:

> It is perfectly true that science attacks values […] it subverts every one of the mythical or philosophical ontogenies upon which the animist tradition […] has based morality, values, duties, rights, prohibitions. If he accepts this message in its full significance, man must at last wake out of his millenary dream and discover his total solitude, his fundamental isolation. He must realize that, like a gypsy, he lives on the boundary of an alien world, a world that is deaf to his music, and as indifferent to his hopes as it is to his sufferings or his crimes (Monod, 1974: 160).

Next, Steven Weinberg assures us:

> The more the universe seems comprehensible, the more it also seems pointless… Men and women are not content to comfort themselves with tales of gods and giants, or to confine their thoughts to daily affairs of life; they also build telescopes and satellites and accelerators, and sit at their desks for endless hours working out the meaning of the data they gather. The effort to understand the universe is one of the very few things that lifts human life a little above the level of farce, and gives it some of the grace of tragedy (Weinberg, 1977: 148).

These two quotes express a logical —indeed, inescapable— inference about reality from the purely physicalist point of view, and it is important to recognize and acknowledge this. But if one doesn't have such a bleak view, if one knows that there is more to life than that, and that such a view is inadequate to explain our experience of life, it follows that the physicalist view must be wrong.

Another way concerns morality, which Kant himself thought was the most secure route to knowledge of things outside of us. According to Kant, some truths are known through morality, in the sense that certain actions are known to be right or wrong without need for any type of causal reasoning based on natural laws or empirical observations. Morality is unconditional because it is intelligible "in itself", and man is something knowable in the fullest sense (unlike physical objects, the *Ding-an-sich*). Thus, moral knowledge is more secure than knowledge of the external world, whether through science or other means. In Kant's terminology:

> the moral law, although it gives no view, yet *gives us a fact absolutely inexplicable from any data of the sensible world*, and the whole compass of our theoretical use of reason, a fact which points to a pure world of the understanding, nay, even defines it positively and enables us to know something of it, namely, *a law* (Kant, 1788, italics added).

So if one accepts the general Kantian approach that moral knowledge is more secure than knowledge of the external world, or equivalently, if one believes for another reason that certain moral imperatives are absolute, then there is knowledge outside of science which, for example, can be inconsistent with branches of science such as evolution, or at least worldviews based on evolution. Such a contradiction will arise *insofar as evolution has an internal logic dictating a worldview or philosophy which yields moral or*

ethical judgments at variance with the foregoing conclusion. Can that happen? One can certainly argue that the Nazi Holocaust and the Soviet Gulags are examples of events about which we can have absolute moral certainty.

7. Use of faulty reasoning or logic within a theory, or incorrect use of the scientific method

We naturally assume that scientists are competent and do not make mistakes in formulating complicated theories, let alone make elementary reasoning mistakes. Unfortunately, this is not always the case. Science involves reasoning about matters where discernment of boundaries can be difficult, and conclusions are drawn on the basis of incomplete data. In addition, the desire for particular results, to justify a particular theory or even an extra-scientific idea, can cause the scientist to draw the wrong conclusions from evidence or cheat on the scientific method.

Evolution, in particular, seems to be a case where norms of scientific reason are disregarded when it is convenient. First, observe that discussions of evolution tend to confound three different components or tiers: (1) historical evolution, which claims that there has been a sequence of life forms on earth over the last 2 billion years or so; (2) weak Darwinian or common descent evolution, which claims that later life forms are related to, and may have originated from, earlier life forms; and (3) strong Darwinian evolution, which claims that the mechanisms of the

New Synthesis are adequate to explain the origin and development of all life forms. The problem is that the evidence for each tier is different, but often evidence for (1) is taken as evidence for (2) and (3), which is a serious logical error.

A second, and very famous example, is industrial melanism, a phenomenon in which the population of dark moths in an industrial area of Britain grew at the expense of the lighter moths, due to pollution darkening the trunks and other parts of trees where the moths commonly alight. Bernard Kettlewell sought to use this as a case study in Darwinian evolution. It quickly found a place in textbooks, where it remained for decades and may still be found. Kettlewell released white and dark moths, and then observed how the quantities changed. There were several problems with this experiment, among them that Kettlewell faked the evidence. But beyond that, there was one enormous problem with the reasoning: it is not now, and never has been in dispute that populations can adjust phenotypes in response to environmental pressures. Therefore the experiment, even if it had not been marred by fraud, *would have proved nothing about Darwinian evolution*. The ability of populations to adjust to environmental pressures had been recognized 30 or more years before Darwin's book, by Blyth, Lyell and others. What is needed to verify Darwin's theory is the creation of new species with improved characteristics, but that is precisely what is lacking with the moths. There was no innovation, only a change in frequency.

What is disturbing about this case is that it was uncritically taken as a "proof" of Darwinian evolution, and put into textbooks, when the scientific community should have said that it was no such thing. Examination of scientific theories and evidence proposed to justify them should be an important contribution by philosophers, to weed out egregious cases such as this.

It can be difficult to discern faulty reasoning because philosophical assumptions are embedded in the science of the time, or at least in the scientific mentality of the time, and theories or experiments are preferentially interpreted to confirm these assumptions. This is clearly the case with the notion of strict determinism, which was inherited from the Greeks and made part of scientific laws, especially Newton's Laws of motion. The implication was that science could accurately describe everything in the universe, without need for any other form of knowledge. As a result, scientists and philosophers tried to interpret everything in the framework of determinism, which led to very forced theories and ideas, especially about matters such as free will. There were two fatal mistakes, of course: the particles in the universe are not the discrete units envisioned by Laplace, and Newton's laws are only an approximation to reality.

8. Use of science to promote ideological agendas

This illegitimate use of science is not technically an issue with science *per se*, but many scientists either voluntarily take part in it,

or are somehow coopted into it. For example, their work might be cited, or they might be asked to participate in some type of activity or campaign. This generally happens in areas where the science is incomplete, controversial or speculative, but persons or groups (which may include scientists) with an agenda seek to use the great prestige of science to promote some political course of action by claiming that it is "based on science", that there is a "scientific consensus", or that "all scientists believe…". Often those promoting the agenda have little in the way of scientific credentials, but know that if they can convince enough people that their action has a scientific basis, they may succeed in their plan.

Climate change and global warming is an area that is particularly susceptible to this kind of illegitimate use of science, because our knowledge of the history of the world's climate and the mechanisms behind climate change is very incomplete. A particularly egregious example of attempting to use science to promote an agenda is the famous "97% Consensus". The claim is that 97% of papers on climate change explicitly endorsed the position that human activity caused most global warming, with the implication that 97% of scientists agree with this position. The claim was made by John Cook, on a web site, not in a peer-reviewed paper. However, Cook's work has been downloaded more than 600,000 times and is widely cited. Cook and his assistants actually only marked 64 of the papers (out of 11,944) as explicitly stating that human action causes global warming, just

0.5%. By asserting that 97% of papers supported his position, Cook was making a fraudulent claim that should have been unmasked immediately. But because it agreed with a political agenda, no verification was done by the media or any scientific organization. This is in fact an example of "Agnotology", the study of how ignorance arises via circulation of misinformation calculated to mislead.

It is in cases such as this where philosophers can render a great service by calling "foul" on the attempt to promote an agenda, and point out to the public that science has been used in an illegitimate way.

9. What philosophy cannot do

Philosophy (or theology) cannot dictate theories about observed phenomena to science. Therefore Weinberg is correct to observe: "I know of *no one* who has participated actively in the advance of physics in the postwar period whose research has been significantly helped by the work of philosophers" (Weinberg, 1992: 247).

Philosophers are not going to suggest new theoretical constructs to physicists or others, unless they have training in those areas. In fact, one fundamental error of earlier philosophy was the assumption that we can penetrate to the heart of reality by thinking about and reflecting on ordinary experience. According to Aristotle and many subsequent philosophers, it was necessary

to understand first principles, since from them everything else flows. These principles, supposedly, were self-evident. But even Aristotle knew that it was not so simple:

> Why do we have to study them [the principles] if they are self-evident? The answer is obvious: they would be self-evident for a supreme intelligence, the divine intelligence, but not for human intelligence. In fact, their study is extremely complicated, and is full of problems (Gracia, 2017: 577).

But study of these principles is not enough. Reality is too complicated. Experimentation, and use of scientific equipment to expand our experiential horizons is essential. Special Relativity, for example, gave us knowledge about the behavior of things as velocities approach that of light —time dilation, length contraction, failure of simultaneity, and others— which are not part of our ordinary experience and would never have been considered possible were it not for the theoretical and experimental components of Einstein's theory. The philosopher's task is to interpret our knowledge of nature, whether obtained through ordinary experience or through scientific research, and on that basis formulate philosophical theories. Philosophy cannot rely on extrapolation, especially long-range extrapolation, from ordinary experience; it must seek for experience beyond normal limits, and science is what can deliver such experience. Moreover, philosophy cannot make *a priori* assumptions about behavior of physical objects. This approach led to incorrect ideas about such

things as inertia and the failure to understand the notion of force. It is necessary to do experiments; one cannot just "reason" about things.

10. What science can tell philosophy

Science makes more of reality available to philosophers in their quest to understand reality. A good example is black holes, things totally unsuspected that have extremely bizarre properties. No study of first principles would reveal the existence of such things, to say nothing of their properties. As Diego Gracia has noted:

> There is no doubt that philosophy has its own field of reflection, and it is wrong to confuse it with mere critical analysis of the results of science. But at the same time philosophical reflection must start from facts, and these facts cannot come from mere experience, however ingenious. Rather, it must consider the purification of everyday experience carried out by scientific investigation (Gracia, 2017: 600).

11. What science itself says about its limits

Although scientists do not generally speak about limits of science, internally science has already accommodated the fact that it has limits. Zubiri recognized this 80 years ago. The indeterminacy of quantum mechanics is perhaps the first major step. That step was forced upon a reluctant scientific community; many, including Max Planck, objected strenuously:

> *Uncertainty or indetermination* seems to be what is most opposed to the character of all scientific thinking. Planck, therefore, indignantly rejects this concept; *to renounce determinism would be to renounce causality, and with it, everything that has constituted the meaning of science from Galileo up to the present day* (Zubiri, 1981: 252, italics added).

The question that Planck and others, including Einstein, would ask is simple but reveals the key issue about science and reality: "How is it possible for physics to renounce explanation of the origin of *all* movement? This heroic renunciation, nevertheless, engendered modern physics" (Zubiri, 1981: 253). In other words, science recognized that it could not do what Planck and others sought, and what had always been the idea of science and of knowledge —strict determinism.

We simply do not know about reality at the deepest level, about how God sees the world. Science, or at least physics, has realized this and has moved on, restricting itself to what it can do. No one in physics today worries about strict determinism. Its last gasp, the idea of "hidden variables", was put to rest by the experiments of Alain Aspect at the University of Paris, verified by others later. Another area where we see science, or at least mathematics, recognizing limits is Gödel's famous incompleteness theorem (1931).

Does science have to explain everything? If not, what are the implications? Science does not have to explain everything, or even everything about any particular topic. Science consists of a method and a canon of reality, which it utilizes to learn about the natural

world. Nothing in either the method or the canon requires an explanation of everything. The implications are that we can have knowledge through other means than science, and that scientific knowledge does not exhaust our knowledge of the world.

12. Conclusion

Philosophy has an extremely important role with respect to science, because it is broad-based knowledge about the world, encompassing many disciplines, including science. It draws upon knowledge that comes to us from many sources, and seeks to synthesize that knowledge into a coherent view of reality. This role, however, must be exercised with great caution, especially in view of the problems that occurred in the past. Philosophy cannot dictate theories or results to science, and can only criticize scientific theories under restricted circumstances. The roles of philosophy with respect to science are:

1. Point out those cases where what is called "science" is really a philosophical interpretation of a theory or result.
2. Indicate where a scientific theory makes claims about an area outside the legitimate domain of science.
3. Explain that a particular scientific theory has direct implications that contradict other knowledge that is equally or more secure, and therefore the theory cannot be correct as it stands.

4.Look for the use of faulty reasoning or logic within a theory, or incorrect use of the scientific method, and dispute the claims made on the basis of the faulty reasoning.

5.Reveal the use of science to promote ideological agendas and explain why this is an illegitimate use of science.

The boundary between science and philosophy will always remain hazy, in part because of the structure of science. As Zubiri has pointed out, science involves a *method* and a *canon of reality*. Neither the method nor the canon can be defined unambiguously. Our view of reality must always take into account all sources of knowledge available to us, and all ways of analyzing that knowledge and drawing out its implications.

Bibliography

Dawkins, R. (1982). "The Necessity of Darwinism", *New Scientist*, vol. 94, 1982.Feldman, M. (2019). "The Singularity Is Nearer: Microsoft Places $1 Billion Bet On Artificial General Intelligence", https://www.nextplatform.com/2019/07/26/the-singularity-is-nearer-microsoft-places-1-billion-bet-on-artificial-general-intelligence/amp/, accessed 27 July 2019.

Gracia, D. (2017). "Ciencia y Filosofía. Una historia en tres actos", in *El Poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Hume, D. (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: A. Millar.

Kant, I. (1788). *Critique of Practical Reason*, tr. by T. Kingsmill Abbott, text available at http://www.knuten.liu.se /~bjoch509/works/kant/cr_pract_reason.txt.

Mims, Ch. (2020). "AI Isn't Magical and Won't Help You Reopen Your Business", *Wall Street Journal*, 30 May.

Monod, J. (1974). *Chance and Necessity*, tr. by A. Wainhouse. London: Fontana.

Newton, I. (no date), https://todayinsci.com/N/Newton Isaac/NewtonIsaac-God-Quotations.htm. Accessed 28 November 2018.

Provine, W.B. (1994). "Darwinism: Science or Naturalistic Philosophy? A debate between William B. Provine and Phillip E. Johnson at Stanford University", *Origins Research*, vol. 16, 1.

Searle, J. (1989). "Artificial Intelligence and the Chinese Room: An Exchange", *New York Review of Books*, vol. 36, 2.

Turing, A. (1951). "Intelligent machinery, a heretical theory", http://www.turingarchive.org/browse.php/b/4. Accessed 14 October 2020.

Weinberg, S. (1977). *The First Three Minutes*. Glasgow: William Collins.

Weinberg, S. (1992). *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*. New York: Pantheon Books.

Wilson, E.O. (1996). *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zubiri, X. (1981). *Nature, History, God*, tr. by T. Fowler. Lanham, MD: University Press of America.

Zubiri, X. (1999). *Sentient Intelligence* (includes IRE, IL, IRA), tr. by T. Fowler. Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America.

Zubiri ante la "nueva física"

Homenaje a Diego Gracia

Francisco González de Posada
Universidad Politécnica de Madrid

1. El panorama de la Física actual bajo la mirada de Roger Penrose

En el Prefacio de la importante obra matemática, física y filosófica de Roger Penrose, *Camino a la realidad* (Penrose, 2004), se expone que: 1) la historia de la humanidad muestra que ha estado a la búsqueda de los principios subyacentes que rigen el comportamiento del Universo; 2) el conocimiento real se alcanza lentamente; 3) podríamos estar cerca de una comprensión básica de *todos* los principios subyacentes en la física; 4) espera cambios futuros de dirección aún mayores; y 5) el comportamiento del mundo físico depende de las matemáticas, de tal manera que la relación entre ambas conduce a una mejor teoría del Universo. Y recorre un larguísimo camino matemático para plantearse: a) ¿Dónde podemos esperar nuestra próxima revolución en física?; y b) ¿Qué es la realidad? A fin de cuentas, el problema de siempre: la relación entre la Realidad ≈ Naturaleza ≈ Universo, como referente, y la Física, en cuanto ciencia. Ante el hecho de que nuestras teorías actuales se ven impotentes para describir las cuestiones misteriosas de las que tenemos poca comprensión, alumbra la necesidad de una "nueva física", de manera que

concluye: "Es muy probable que el siglo XXI revele ideas más maravillosas incluso que aquellas con las que nos ha bendecido el siglo XX".

Con otra orientación, pero con la misma finalidad de análisis crítico de la física actual en la esperanza de evitar desvaríos, advirtiendo de caminos posiblemente erróneos en ella, en unas perspectivas generales, Roger Penrose presenta una extensa serie de problemas que clasifica en tres marcos, en su obra más reciente *Moda, fe y fantasía en la nueva física del universo* (Penrose, 2016), en las que pone de manifiesto estas tres características que observa hoy en el pensamiento de los físicos.

1. Por lo que respecta a la *moda*. Se ofrece cabida singularmente importante a la teoría de cuerdas y con ésta a las teorías de supercuerdas y teoría M. Afirmación común y básica de estas teorías es la idea de la supradimensionalidad.

2. Por lo que respecta a la *fe*. Se acepta el "dogma" de que los procedimientos de la mecánica cuántica deben seguirse siempre, de modo que se manifiesta una fe suprema e incuestionable en ella, que parece profesar la mayor parte de la comunidad física. Con carácter general se extiende esta inquebrantable fe mecanocuántica a los más diversos ámbitos del pensamiento. En la actualidad se mantienen los "conflictos profundos" que, desde su origen, mantuvo con los principios de la relatividad general.

3. Por lo que respecta a la *fantasía*. Ésta acampa sobre todo

en la Cosmología, principalmente en: a) El mismísimo origen del Universo, en torno al *Big Bang*; y b) Las observaciones acerca de los primerísimos instantes del Universo en su conjunto.

Así, para Penrose, *moda, fe y fantasía* constituyen tres manifestaciones bien detectables como problemas de la física actual.

En este contexto, trasfondo de los quehaceres y quereres de los físicos, pueden hacerse unas consideraciones generales:

a) Son ideas que marcan tendencia, y que, en consecuencia, diría Ortega, tienen "sentido histórico" (Ortega y Gasset, 2005: 642): moda, fe ciega y fantasía "pura y dura". Estas tendencias forman parte del pensamiento actual sobre las leyes físicas, en la búsqueda de los principios que subyacen al comportamiento del Universo.

b) Los físicos (que estudian la "última frontera" de la física) son, de hecho, susceptibles a estas fuerzas como el resto de los mortales.

c) Siendo útiles estas fuerzas –incluso esenciales en la física–, pervierten la investigación actual en tres importantes áreas: teoría de cuerdas, mecánica cuántica y cosmología.

Paralelamente pueden hacerse otras consideraciones de matiz negativo, como las siguientes:

a) La Naturaleza no tiene interés en los caprichos efímeros de las *modas* humanas, no se somete a sus dictados.

b) La Ciencia no debe entenderse como una *fe*, ya que sus dogmas están sometidos a escrutinio continuo y a los rigores del examen experimental. Carece, pues, de sentido, un seguimiento incondicional de una fe sin base experimental.

c) La *fantasía* es territorio de la ficción, al margen de los requisitos de: a) coherencia con la observación; b) lógica estricta; y c) mero sentido común.

Así, estas características detectables en la física actual se ofrecen como tentaciones románticas.

Y también, otras consideraciones de matiz prioritariamente positivo:

a) Una teoría física de *moda* no lo es sólo por motivos sociológicos (sociología del conocimiento científico (González de Posada, 2018)), sino que orientan hacia investigaciones exploratorias, a la espera de mejores teorías.

b) Una *fe* extrema en ciertos dogmas, sí, pero… cuidado con el ámbito de aplicabilidad, sin sobrepasarlo.

c) La *fantasía* quizás sea necesaria para la interpretación de ciertos aspectos de la Naturaleza que son excepcionalmente extraños.

2. La "nueva física" del siglo XXI: los físicos experimentales tras Higgs

En el campo de la investigación teórica y de la experimentación sobre "partículas fundamentales y altas energías", desde antes del

descubrimiento del bosón de Higgs, se escribe directamente sobre "nueva física", y, lógicamente, a los científicos amantes de la filosofía que admiramos la obra de Zubiri nos recuerda "La idea de Naturaleza. La nueva física" (NHD: 289-353), ensayo que publicó en 1934 en los momentos iniciales del reconocimiento de la validez de la entonces recién nacida Física Cuántica, pero ya firmemente establecida tras las concesiones de los Premios Nobel a Heisenberg en 1932 y a Schrödinger y Dirac en 1933.

La "nueva física" actual es otra. Otras son sus preocupaciones, otro su marco, otros sus objetivos, otros los elementos de la Naturaleza, partículas de materia e interacciones, a los que pretende referirse, a la espera de su detección.

El marco trasfondo de referencia crítica continúa siendo el *modelo estándar de partículas elementales*, el *modelo teórico* más completo que existe por ahora para "representar" el Universo. Pero este intento padece de serias carencias: no permite explicar la materia oscura, la interacción gravitatoria entre partículas, la antimateria, las partículas supercompañeras de las de la materia ordinaria, las partículas exóticas, etc.

El objetivo de la investigación actual consiste en la búsqueda de una *teoría más fundamental*, a la que llaman anticipadamente "nueva física", escrita de esta manera. Y a ella se dedican, por una parte, los estudios experimentales básicos de las últimas décadas, en los grandes aceleradores, principalmente en el

LHC del CERN, y, por otra, los análisis teóricos que se elaboran desde diversos lugares del mundo.

Sin entrar en demasiados detalles pueden destacarse unas ideas capitales acerca de la situación actual del(os) problema(s) de la "nueva física":

A) En torno al modelo estándar y bosón de Higgs.

1. El esfuerzo de muchos años de trabajo dio sus frutos, finalmente, con el ansiado descubrimiento del bosón de Higgs en 2012, acontecimiento considerado de forma prácticamente unánime como uno de los hitos científicos más importantes de lo que llevamos de siglo XXI. El bosón de Higgs había completado el puzzle del modelo estándar: la partícula que a través de su campo asociado da masa a las demás.

2. El modelo estándar:

a) Explicaba toda la materia ordinaria del Universo a partir de tres clases de partículas elementales, fermiones (partículas cuyo espín, o momento angular intrínseco, viene dado en unidades atómicas por un número semientero): 1) Los quarks, que a su vez se agregan para formar protones y neutrones; 2) el electrón y sus dos versiones más pesadas, el muón y el tauón; y 3) tres tipos de neutrinos.

b) Prescindiendo de la gravedad, no descrita por el modelo estándar, los fermiones mencionados interaccionan unos con otros por medio de tres fuerzas fundamentales: a) la interacción electromagnética, que afecta a toda partícula dotada de carga

eléctrica; b) la interacción nuclear fuerte, que mantiene cohesionado el núcleo atómico; y c) la interacción nuclear débil, responsable de la desintegración de algunos núcleos radiactivos.

c) Las ecuaciones más simples del modelo estándar no hacen una distinción real entre las diferentes partículas de materia, lo que sugería que todas ellas deberían tener masa nula. Y, sin embargo, era (y es) un hecho que todas ellas poseen masa. El hecho es de suma importancia ya que, si la masa de cualquiera de ellas fuera nula, el funcionamiento de todo sería diferente. Faltaba, por tanto, la partícula que en su interacción con cada una de ellas le otorgara la correspondiente masa. En consecuencia, el bosón de Higgs era necesario y se le estuvo esperando unos cincuenta años. Sin éste, el modelo estándar, el marco teórico actualmente considerado como mejor descripción de las propiedades de las partículas fundamentales existentes, carecería de sentido.

3. El descubrimiento del bosón de Higgs plantea otras cuestiones teóricas que trascienden del marco del modelo estándar y que invitan a considerar una teoría más profunda. Así, el hallazgo de la última pieza del modelo estándar no es óbice para que exista un consenso absoluto, acerca de que dicho modelo no puede ser la *teoría última*.

4. Existen diversas indicaciones que apuntan a la posible existencia de nuevas partículas e interacciones no presentes en el modelo estándar. Dejando al margen razones tan sólidas como el tema de la masa de los neutrinos y el de la materia oscura, se

consideran también distintas ideas teóricas que predicen necesariamente la existencia de nuevas partículas e interacciones. Y así, se confeccionan nuevos modelos que ofrecen cabida a otras partículas.

5. El objetivo consiste en encontrar una discrepancia entre lo que el modelo estándar predice para estas partículas matéricas e interacciones y lo que se observa en el Gran Colisionador de Hadrones (LHC) del CERN. Cuando se constate discrepancia entre teoría y experimento se habrá encontrado "nueva física".

B) En torno a la *supersimetría.*

Un tema de especial relevancia en el campo de las partículas elementales y las altas energías es el relativo al paradigma de la *supersimetría*, teoría que prometía una comprensión más profunda del mundo cuántico y está pendiente, ahora de manera candente, si la actual fase de experimentación en el LHC ofrece señales de veracidad o bien invita a su retirada.

La *supersimetría* constituye una buena solución a algunos de los grandes problemas que, desde hace más de cuatro décadas, preocupan a los físicos teóricos. Proporciona, en la línea filosófica que mantenemos, una serie de respuestas a importantes porqués: ¿por qué las partículas elementales tienen las masas que tienen?, ¿por qué las interacciones fundamentales presentan las intensidades que presentan? En suma, ¿por qué el Universo es como es?

La supersimetría predice, además, que el Universo debería estar lleno de cierta clase de partículas, hasta ahora no detectadas, "compañeras supersimétricas" de las partículas habituales, que podrían resolver el misterio de la materia oscura. No resulta exagerado afirmar que la mayoría de los físicos de partículas cree que la supersimetría *debe* ser cierta: es decir, otra manifestación de *fe*, a modo de principio metafísico. Por ello, muchos investigadores esperan que el LHC proporcionase los primeros indicios experimentales de su validez.

La realidad es que las partículas supersimétricas continúan sin aparecer por lo que empiezan a cuestionarse algunas de las hipótesis en que se basa la teoría, propuesta hace más de cuarenta años, con la intención de reemplazar los modelos convencionales de física de partículas, resolver algunos de sus profundos problemas conceptuales y explicar la naturaleza de la materia oscura.

C) La reapertura del Gran Colisionador de Hadrones.

La reciente reapertura del LHC, con funcionamiento del colisionador con doble de energía, invita a la esperanza de obtener nuevos resultados que conduzcan definitivamente a una "nueva física", de modo que se abra una nueva era para la ciencia. ¿Supondrá una puerta a la materia oscura, la antimateria y a otras dimensiones?

Los objetivos de la nueva etapa del LHC, con nuevos experimentos, son: 1) producir en las desintegraciones nuevas

partículas pesadas nunca reveladas, entre ellas, en su caso, las compañeras supersimétricas; 2) detectar materia oscura, que se supone constituye aproximadamente el 85 % de la materia total del Universo; 3) descubrir nuevos bosones; y 4) consecuentemente, alumbrar un Universo desconocido, una "nueva física", que vaya más allá del actual modelo estándar que explica la Naturaleza tal como la conocemos hoy.

Pero el campo de la reflexión y experimentación sobre la Naturaleza no quedaría cerrado. Permanecerían otras cuestiones, aparte de posibles descubrimientos no imaginados, como las siguientes: 1) el tema de las partículas exóticas, que no interactúan con la fuerza electromagnética, pero que, si tienen masa, deben interactuar con el campo asociado al bosón de Higgs; 2) el problema de las dimensiones extras y sus partículas asociadas, con la pregunta fundamental, ¿por qué la gravedad es mucho menor que otras fuerzas?, en el marco de la respuesta teórica que refiere a que quizás se deba a su propagación hacia dimensiones extras, tal que una opción para comprobarlo sería encontrar partículas que solo existirían si esas dimensiones extras fueran reales; y 3) el problema de la antimateria. Cada partícula de materia tiene su correspondiente antipartícula y, cuando entran en contacto, se aniquilan. Si el *Big bang* creó las mismas cantidades de ambas, ¿por qué en el universo hay muchísima más materia que antimateria? El LHC podría producir nuevas antipartículas.

3. La "nueva física" del siglo XXI versus la Nueva Física del siglo XX

Simbolizaremos como Nueva Física a la Física Cuántica a la que dedicó Zubiri sus reflexiones filosóficas de 1934.

Tras el panorama general de la crisis de fundamentos en la Física de los últimos 50 años, escrito bajo el análisis del científico-filósofo vivo Roger Penrose (rindo así homenaje al maestro, recientemente fallecido, Mario Bunge) de más prestigio y preclaro matemático durante toda su vida, por una parte, y, por otra, la exposición concreta en torno a las investigaciones actuales en el LHC del CERN y las consideraciones teóricas complementarias, surge como primera pregunta: ¿qué significa esta "nueva física" del siglo XXI?

3.1. El estado de la cuestión de la "nueva física" del siglo XXI, 2020

A la luz de las consideraciones precedentes y en síntesis, el estado de la cuestión puede caracterizarse por las siguientes notas: 1) insuficiencia del modelo estándar de partículas para explicar algunos elementos y fenómenos (supuestos) "previsibles", como, por ejemplo, la materia oscura; 2) convicción generalizada en la necesidad de una física más fundamental; 3) confección de diversos modelos, con objeto de explicar las novedades "por venir" que se esperan descubrir; y 4) experimentación (a energías

elevadísimas) con la esperanza de obtener resultados en acuerdo con predicciones de los modelos.

3.2. El estado de la cuestión de la Nueva Física de 1934 que comenta Zubiri

Se considera que, en el entorno de los años 30 del siglo pasado, la física cuántica, tras la relatividad, había introducido la mayor de las revoluciones científicas y filosóficas de todos los tiempos. La explicación de unos desconcertantes resultados experimentales impulsó a los científicos a redefinir sustantivamente muchos de sus conceptos, algunos tan establecidos como, por ejemplo, los de espacio y tiempo.

Las principales ideas que, como tales, recoge Zubiri se gestaron en las primeras décadas del siglo XX y fueron las siguientes: 1) la cuantización de la energía; 2) la ecuación de Schrödinger; 3) el principio de indeterminación de Heisenberg; y 4) las ondas de materia de Dirac.

Estas ideas, aparte de explicaciones científicas, dado que ofrecen una nueva visión del Universo, exigían reflexión filosófica.

En contraste con el estado de la "nueva física" actual, el estado de la cuestión de la Nueva Física en 1934, cuando Zubiri se enfrenta al problema, se caracteriza, también en síntesis, por las siguientes notas: 1) la crisis de los fundamentos, de aquel momento, se había cerrado; 2) los acontecimientos sorprendentes que generaron la revolución cuántica estaban bien determinados;

3) se habían establecido, de manera aceptable en el plano de la Física, los nuevos conceptos y las nuevas leyes; y 4) existía una nueva matemática que facilitaba la interpretación física de los fenómenos.

3.3. Consideraciones complementarias

1. Los estados de la cuestión de ambas nuevas físicas, en 1934 y 2020, respectivamente, son radicalmente diferentes: el de la Nueva Física, completamente constituida, el de la "nueva física", en crisis, a la búsqueda de novedad y ansioso por encontrarla.

2. En ambos casos faltaba reflexión filosófica ante tanta novedad acerca de la Naturaleza como ofrecía la Nueva Física, y la necesaria novedad esperada, aunque lógicamente no se sepa qué, ante la insuficiencia del modelo estándar vigente para explicar algunos aconteceres que se conocen.

3. El problema de la relación Física-Filosofía (en lectura de Física-Ontología o de Física-Metafísica) es básicamente el mismo: uno, prioritariamente de conocimiento de la Naturaleza: y otro, prioritariamente de pensamiento acerca de ésta.

4. La Metafísica, si aspira a ofrecer una visión racional de la Naturaleza, ha de asumir, de alguna manera, la imagen del Universo que ofrezca la Física, aunque, obviamente, no se reduzca a ésta. Muchas cuestiones metafísicas no pueden responderse al margen de los descubrimientos y de la organización de éstos en las teorías físicas (González de Posada, 2004).

4. Unas ideas de Zubiri expuestas en "La idea de Naturaleza. La Nueva Física"

Muchas de las ideas del joven Zubiri sobre la Nueva Física, en perspectiva ontológica, siguen vigentes, y aplicables a la "nueva física" actual, por lo que merecen recordarse de forma adecuada al contexto presente. A nuestro juicio, las ideas que expuso en su brillante ensayo tienen actualidad en dos direcciones: a) para la reflexión de los físicos acerca de *su* física; y b) como vías de reflexión y de sugerencia para los filósofos en su enfrentamiento con la Realidad. He aquí, a modo de decálogo, una selección de ideas.

Primera. Principios generales acerca de la descripción del panorama intelectual que acompaña a la Nueva Física: a) "la nueva física es [...] una novedad y, por lo mismo, un problema […] [que] afecta a la física en cuanto tal"; b) "quien es problema en esta nueva física es la física misma"; y c) "pone en vibración, a un tiempo, el cuerpo entero de la filosofía" (NHD: 295).

Segunda. La Física debe ser una. Manifestación de fe metafísica: "No puede haber dos físicas, porque hay una sola Naturaleza, la cual, o da saltos, o no los da" (NHD: 299), en referencia al contraste continuidad-discontinuidad, dado que el Macrocosmos obedecería a una física continuista, y el microcosmos a una física discontinuista. La relatividad y la cuántica permanecen en la actualidad como expresiones de la

incomunicación de estos dos mundos. Así estaban en el año 1934 y así permanecen en 2020 tras un siglo de intensa búsqueda de su encuentro. Importante imposición conceptual desde una visión metafísica a la física (independientemente de que estemos o no de acuerdo –que yo lo estoy– pero sabiendo que es un principio con naturaleza de fe). Lo cierto es que la física ha asumido este principio metafísico.

Tercera. Acerca de la índole del conocimiento físico. En las teorías físicas hay dos elementos esencialmente distintos: 1) la imagen del mundo; y 2) su estructura o formulación matemática. De éstos, sólo el segundo expresaría la verdad física. Y más fuerte: "La nueva física renuncia a la verdad, a cambio de predecir experimentos" (NHD: 328). Así, considera que la física se encuentra en una situación dramática, de modo que cualquier *filosofía de las ciencias* al uso será rápidamente un montón de pueriles antiguallas. Hay, pues, que actualizar la Nueva Física, que insinúa una serie de inquietudes.

Cuarta. El problema capital que se expresa mediante diversas preguntas: ¿qué debe entenderse por realidad física?, ¿qué es la Naturaleza en el sentido de la Física?, ¿en qué medida lo que se dice *saber* es, en realidad, un *conocimiento* de ella?, ¿renuncia la física a ser conocimiento?, y ¿la teoría del conocimiento físico es pura operación?

Quinta. Acerca de la renuncia al principio de determinación. "Renunciar a la determinación, sería renunciar a la causalidad y,

con ella, a todo lo que ha constituido el sentido de la ciencia, desde Galileo" (NHD: 332). El carácter del estado actual de nuestra ciencia no es el carácter de las cosas, en tanto que objeto de la física. No está dicho que la idea de *naturaleza, en el sentido de la física*, sea la idea de la *naturaleza* de las cosas *simpliciter.* Y, sin embargo, "Dar un sentido físico a la física fue la gran obra de Galileo" (NHD: 333-334).

Decía Zubiri que en Galileo hay una distinción radical entre la *naturaleza*, en el sentido de *naturaleza de las cosas,* y la *naturaleza en el sentido de la física*; y, análogamente, una distinción entre la causalidad como relación ontológica y la causalidad física. La física quiere medir variaciones. Aquella concebir el origen del ser de las cosas.

Sexta. La física utiliza ciertos métodos para llegar a descubrir verdades sobre las cosas (por ejemplo: ecuaciones diferenciales o procedimientos de medida). La ciencia se define así por el mundo de objetos a que se refiere. Galileo nos ha enseñado a ver lo que llamamos mundo con una visión distinta: la matemática**.** "El gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos". Esta es la manifestación galileana de fe científica (de fe metafísica para la física).

Séptima. Para la física la realidad es medida cuantitativa: tiene existencia *física* sólo lo mensurable. La matemática adquiere así rango de carácter ontológico de la realidad. Así, un fenómeno es un momento de la naturaleza, no es una cosa, sino un

acontecimiento, un suceso. Los objetos de la física, vistos desde el punto de vista del ser, no son entes, cosas, sino simples fenómenos; pero, "Los *fenómenos de la Naturaleza* no son *las cosas del mundo*" (NHD: 342).

Octava. Para la física (cuántica), *real* no es algo cósmico sino *observable* efectivamente, de modo que la visión de la Física acerca de la Naturaleza puede expresarse mediante las siguientes reducciones.

Naturaleza = Mensurabilidad real = Medición de observables (NHD: 347).

Novena. El *problema que plantea la nueva física* no es un problema interno de la física ni un problema de lógica o de teoría del conocimiento, es, en última instancia un problema de ontología de la Naturaleza.

Décima. "La ciencia sola podrá pedir un nuevo concepto de Naturaleza, e incluso desecharlo; pero, por sí sola, no puede crearlo" (NHD: 351).

Y como remate, con un trasfondo de realismo sociológico constata Zubiri: "[La física] es ciencia viva. [...] Y cuando una ciencia vive […] se encuentran en ella, el científico y el filósofo" (NHD: 352).

A modo de síntesis final, *la Nueva Física captó a Zubiri y Zubiri, en correspondencia biunívoca, captó la Nueva Física*. Participa de la *conciencia de crisis* (en el pensamiento y en los pensadores), en física y en filosofía, en tanto que crisis de los fundamentos, y

manifestó su firme *convicción* acerca de la necesidad de la Matemática y de la Física para la Filosofía.

Bibliografía

González de Posada, F. (2004). *La Física del siglo XX en la Metafísica de Zubiri.* Madrid: Instituto de España.

González de Posada, F. (2018). *Ortega y Gasset, sociólogo de la ciencia y del conocimiento científico. Su actitud y pensamiento en torno a la Física,* "*Ciencia por excelencia*", tesis doctoral. Madrid: Universidad San Pablo-CEU.

Ortega y Gasset, J. (2005). "El sentido histórico de la teoría de Einstein", Apéndice de *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, t. III. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 642-652.

Penrose, R. (2004). *The Road to Reality*. *A Complete Guide to the Laws of the Universe.* London: Jonathan Cape; tr. (2006), *El camino a la realidad. Una guía completa de las Leyes del Universo.* Barcelona: Debate.

Penrose, R. (2016). *Fashion, Faith, and Fantasy in the New Physics of the Universe.* Princeton: Princeton University Press; tr. (2017), *Moda, fe y fantasía en la nueva física del universo*. Barcelona: Debate.

Inteligencia sentiente

Zubiri sobre la ontogenia humana

Enzo Solari
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Marco Ruiz
Investigador independiente

Filogenia y ontogenia son *quaestiones disputatae* desde la consolidación de la teoría evolucionista y la manifestación de la etología, la antropología evolutiva, la ciencia cognitiva, la psicología del desarrollo, y las teorías de la mente y del lenguaje. Zubiri es un filósofo que ha ofrecido reflexiones filogenéticas y ontogenéticas a partir de la ciencia de su época. El propósito de estas páginas es reconstruir los trazos sobre ontogenia humana que esbozó Zubiri y delinear sus aspectos más perspicaces y polémicos.

1. Biología y metafísica

Afirma Mayr que "con la excepción del funcionamiento del cerebro, ningún otro fenómeno del mundo vivo es tan milagroso y sobrecogedor como el desarrollo de un nuevo adulto a partir de un huevo fecundado" (Mayr, 2016: 170). A este respecto, Zubiri conoce el tradicional debate de la biología entre epigenetistas y preformacionistas y sus alcances teológico-confesionales. Algunas

afirmaciones suyas pudieran conducir a pensar que toma partido por la posición preformacionista (por ejemplo, EDR: 215; SH: 462), mientras otras podrían tomarse como una manifestación de la postura epigenética (HD: 59-60). Sin embargo, la preocupación de Zubiri es otra, es salvar la sistemática unidad psico-somática de cada realidad humana, así como la unidad entre personeidad y personalidad en cuanto dos momentos de esa única y concreta realidad personal humana. Asimismo, la preocupación de Zubiri respecto de la génesis en general y de la ontogénesis en particular es filosófica (y nótese que no usa el vocablo ontogenia, sino otros, como génesis, proceso, desarrollo o constitución). Como dice en *Estructura dinámica de la realidad*, al tratar del devenir propio de la evolución como capacidad de integrar la mutación, utilizando para tal efecto ejemplos provenientes de la biología, lo que busca realizar "no es una exposición meramente biológica del problema, sino una metafísica estructural, una estructura metafísica de la génesis esencial" (EDR: 147; SH: 449, 462; ETM: 406).

Para Zubiri lo metafísico refiere al saber acerca del orden trascendental, entendido este último intramundanamente. No se trata de entender dicho orden como el correlato de un concepto formidablemente abstracto. Formalmente, el orden o función transcendental corresponde a la estructura real de las cosas *qua* reales. Zubiri se muestra contrario a la que considera una de las grandes ideas que ha gravitado de modo inerte y por siglos sobre la filosofía, esto es, que el orden transcendental sería un *a priori*

respecto de las cosas que son. En su opinión, esta idea es quimérica, puesto que estima que no hay más realidad que la realidad de cada una de las cosas reales: "no vaya a pensarse que el metafísico tiene la soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuanto hay que saber del orden transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico" (EDR: 244).

La ciencia positiva y la metafísica estudian las mismas cosas reales, pero su objeto es diferente. En los años 40 Zubiri lo dice así: las ciencias van desde las cosas hasta sus elementos, mientras la filosofía marcha desde las cosas hacia sus principios, si bien elementos y principios son *congéneres* y *coetáneos* (CR: 815). Maduramente, Zubiri afirma que todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos: uno, que consiste en tener tales notas y que Zubiri llama talidad; otro, el de tener una forma y modo de realidad, que es el momento trascendental. Las ciencias positivas tienen como objeto las notas reales de la talidad de las cosas reales; la investigación metafísica, por su parte, constituye un estudio de la realidad como forma de realidad (SH: 153ss.). El momento de realidad es en cada cosa un momento abierto a todo lo demás, un momento que es más que las notas que la constituyen. Esta apertura no posee un carácter meramente conceptivo, sino que es un momento físicamente abierto, un momento físico de comunicación. Por esto la diferencia entre seres

vivos y cosas no vivas es física y estructural: "son las estructuras de unos sistemas moleculares, que no pueden continuar siendo lo que son más que ejercitando unas actividades en equilibrio dinámico y además reversible, y precisamente teniendo una independencia y un control específico sobre el medio en esa actividad" (EDR: 166).

Toda cosa real, tanto en su talidad como en su realidad, es intrínseca y formalmente respectiva. La respectividad de todo lo real no afecta únicamente al contenido talitativo de la realidad (cosmos), sino que afecta también trascendentalmente a la realidad en cuanto tal (mundo). Como respectivas, afirma Zubiri, las cosas reales del cosmos se hallan en una interacción que la ciencia trata de desentrañar penosamente (SH: 154). La respectividad de lo real implica trascendentalmente que cada forma y modo de realidad está abierto a otras formas y modos de realidad. Lo físico no se opone a lo metafísico; por el contrario, lo físico es lo metafísico por excelencia. Tampoco le parece que lo físico sea sinónimo de empírico o positivo, pues es posible considerar lo físico desde una doble perspectiva: una positiva, como aquello que es real y, por tanto, término de un saber positivo, y otra trascendental, como estructura formal y última de la realidad en cuanto tal, en cuyo caso es término de un saber metafísico (SE: 276).

Por lo anterior, Zubiri asigna a las cualidades sensibles un lugar en el arranque mismo del conocimiento científico. De los modos varios del sentir intelectivo de la realidad, uno es el que

permite sentirla direccionalmente, sentirla en "hacia". Este modo de presentación de la realidad, como ocurre con los demás sentires, recubre a los otros. Estamos, desde aquello que en la percepción es aprehendido a través de cada sentir, lanzados en dirección a lo que está allende lo percibido. Este "hacia", en cuya dirección nos lanza la percepción de algo, no es una realidad numéricamente distinta de la que percibimos, sino que se trata más bien del fondo de su realidad formal. Es la misma realidad en profundidad en pos de la cual inexorablemente marcha la razón a partir de las cualidades sensibles. En esta insuficiente realidad de las cualidades sensibles, Zubiri ve el origen de la ciencia (IRE: 185). La averiguación de lo que sean las cualidades sensibles allende lo formalmente sentido es, dice Zubiri, la obra de la ciencia (IRE: 153-154).

2. Desarrollo del sentir intelectivo

En cuanto a la génesis del animal humano o inteligente (y siempre precisando la fecha de los textos y sin olvidar su estatuto formalmente metafísico), hay alusiones en "El origen del hombre" de 1964: según Zubiri, la distinción entre *mero estímulo* y *estímulo real* en los comienzos de la vida tanto específica como individual no implica "cesura […] entre la vida animal y la propiamente humana" (EM: 68; lo mismo, onto y filogenéticamente, sobre la marcha de la vida, en EDR: 186). Añade que en el individuo las estructuras germinales provenientes de los progenitores son las

que determinan los primeros estados mentales, permitiendo y configurando el uso de la inteligencia "[…] en todos los tipos humanos, inclusive en el nuestro" (EM: 81). En 1973, Zubiri dice que la inteligencia sentiente tiene una independencia no meramente *objetiva*, sino *real*: "un niño de pocas semanas, ciertamente, no tiene uso de razón, pero sí tiene uso de inteligencia, que es cosa distinta y más radical [que la objetividad]; es realista" (HD: 339). En 1974, agrega que el humano, como animal que es, también experimenta una complicación del sentir y una progresiva autonomización de sus momentos (SH: 15). Esto, en 1975, es interpretado por Zubiri en términos de las potencias puras de sentir e inteligir, esencialmente irreductible esta a aquella, y de la génesis por hiperformalización de unas facultades humanas que no son interpretadas dualística, sino unitariamente: inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente (SH: 504-44). Esto recibe respaldo todavía en 1980 cuando Zubiri sostiene que la inteligencia no es una novedad sistemática, sino elemental, exigida por las estructuras materiales hiperformalizadas (IRE: 97).

Sobre el hombre contiene multitud de contribuciones (de distintas épocas) a la génesis de la realidad humana (SH: 445-76 [1982-1983], 275-301 [1953-1954], 477-544 [1975] y 545-676 [1953-1954]). En el animal no humano debe hablarse de una creciente complicación del comportamiento estimúlico, de la acción unitaria de sentir en sus tres momentos (SH: 15 [1974]). Además, en un

texto de 1982-1983 Zubiri abandona la terminología tradicional usada por él mismo anteriormente del "alma" como principio sustancial: lo que hay en verdad es un sistema de notas corporales o cuerpo y de notas psíquicas o psique, siendo estas últimas "parcialmente distintas de las de un animal superior" (SH: 455). Zubiri asume un *materismo* para el cual "todo lo psíquico *es* corpóreo, y lo corpóreo *es* psíquico" (SH: 456), mas no un materialismo si por tal se entiende "que toda realidad mundanal sea solamente material" –lo que Zubiri estima "absolutamente falso" (SH: 457). Poco más abajo Zubiri prolonga esta tesis diciendo que debe hablarse "más que de intelectualismo –cosa falsa– de *inteleccionismo*" (SH: 457).

Ahora bien, la génesis humana no es una transmisión por los progenitores de cuerpo o psique, sino sistematización psíquico-germinal. Como unidad psico-orgánica no transmitida, sino procedente "de la sistematización constitutiva de la célula germinal" (SH: 463), al producirse la célula germinal surge la psique, que lo que el ser humano es –psique incluida– ya está embrionariamente desde el inicio (SH: 463). Zubiri denomina a ese punto de partida embrionario "plasma germinal", que no es sino "el sistema psico-somático 'psique-célula germinal'" (SH: 463). La psique no está "en" el cuerpo ni es exigida por este, sino que procesualmente "brota desde" las estructuras de la célula germinal (SH: 464; más abajo, Zubiri pregunta: "pero, ¿cuándo?": 464 n1). "Brotar desde" no es surgir ni florecer, sino que es

originarse, ser constitutivamente producido o hecho por: "el hacer de la célula germinal es pues un hacer constitutivo de lo psíquico" (SH: 464-465). Lo hecho, producido u originado no es una adición de psique y soma, sino "una" estructura psico-somática, una intelección cerebral o sentiente. Y esto pese a la diferencia no gradual sino esencial entre sentir e inteligir (SH: 465). Por ser esencial la diferencia, la célula germinal hace brotar la psique *desde sí misma*, pero no *por sí misma*: "esto no quita que lo que la célula germinal haga desde sí misma sea un estricto hacer, pero es un hacer que le hacen que haga; tiene que haber 'algo' que hace que la célula haga desde sí misma la psique o, dicho de otro modo, algo por lo que la célula hace desde sí misma la psique" (SH: 465). Zubiri introduce aquí las nociones de evolución y de elevación, que son dos potencialidades del cosmos entero, siendo la elevación lo que explica que la célula germinal pueda hacer desde sí misma lo que no puede hacer por sí misma: la psique es producida por una materia ya elevada (SH: 466-474; un resumen en SH: 474-476; "lo que se concibe en la concepción es un hombre": 474; pero: "la célula germinal, ¿es un hombre?": 474 n1).

3. Génesis de la personeidad

Todo lo anterior importa porque la realidad humana tiene un tipo de esencia y de realidad sustantiva en cuya virtud es persona.

Zubiri afirma en 1973 que la personeidad se adquiere "desde el momento mismo de su concepción" (HD: 356, véase 355-

357, con alusiones al cerebro y la inteligencia "del mongólico": 356). En "La dimensión histórica del ser humano" de 1974, Zubiri asegura que la potencia intelectual "no es resultado de una embriogenia", sino que "sea cualquiera su origen" está presente ya desde la concepción con la célula germinal, mientras en cambio la inteligencia sentiente como facultad "tiene un origen genético" (TDSH: 146-147; SH: 137, 139 [de 1959]). Y su posición final es la que transparece en esas preguntas al margen de aquellos dos lugares mencionados del texto de 1982-1983 recogido en *Sobre el hombre*, cuyo sentido se repite en la versión final de *El hombre y Dios*:

> se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente, el embrión humano adquiere inteligencia y, por tanto, personeidad, en un momento casi imposible de definir; pero, llegado ese momento, ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es, por esto, tan solo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan solo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia, va cobrando personalidad pasivamente […] La personeidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia hasta el momento de la

> muerte. Por esto, el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo" (HD: 59-60 [de 1983]).[1]

4. Constitución social y lenguaje

En la génesis de cada animal inteligente intervienen los demás. En 1959 dice que otras personas son factores de configuración de la intimidad de varias maneras: por ayuda, educación, convivencia social o compañía (SH: 139). Previamente, en 1953-1954, hablando de la proyección típicamente humana, del pensamiento, la creación y la fantasía que ella envuelve, Zubiri distingue entre el niño, el joven, el hombre maduro y el viejo (SH: 656-657). Incluso antes, en 1945-1946, Zubiri diferencia los impulsos animales "que les llevan de los unos a los otros", de la específica capacidad humana –radicada en esos mismos impulsos pero trascendiéndolos– de constituir un "nosotros" (CR: 729, 751).

Desde los años 60 Zubiri estabiliza su estrategia argumentativa en relación con la socialidad. En 1968 habla de un "nosotros", una unidad en la realidad, no solo versión genética o instintiva sino convivencia, una habitud de estar afectado por los otros en tanto que otros, una socialidad o hábito de alteridad (EDR: 254-256). La socialidad es un dinamismo más de la realidad:

[1] El que Zubiri aluda tanto a la pasividad cuanto a la actividad es una constante, como en este texto de 1959 sobre la constitución de la personalidad humana: "empleando una terminología agustiniana, diríamos que le pertenece al hombre no solo lo que hace –*quod agunt*– sino también lo que le ocurre pasivamente –*quod aguntur*" (SH: 135; véase este texto de 1975 recogido en SH: 486-494).

sobre la base de los dinamismos de la variación, de la alteración y de la mismidad (EDR: 105-204), se desarrolla no solamente el dinamismo personal o de la suidad (EDR: 205-245, y un resumen en 247-250), sino también el de la convivencia (EDR: 247-275; un resumen de todo en EDR: 322-327). En los años 70, Zubiri aborda las dimensiones (individual, social, histórica) del ser humano. Así, en 1975 dice que el ser humano es "di-verso", o sea, diferente pero en un mismo *phylum*, en una misma versión a otros seres humanos: es la sociedad de los animales de realidades (SH: 194). Versión o respectividad son términos que usa Zubiri ya en cursos de los años 50 (sin usar el vocabulario del reconocimiento, y a veces dirigiéndose contra Hegel: SH: 667). El ser humano no es ingrediente de otra cosa, pero está vertido, es respectivo a sí mismo, a las personas y a las cosas (SH: 667).

Todavía conviene agregar que Zubiri esboza una filosofía del lenguaje y su génesis cuando trata de la expresión, el signo y la significación, tres dimensiones "congéneres y constitutivas de todo lenguaje" (SH: 301). La expresión no es para él un fenómeno meramente intencional, sino una habitud de alteridad, de comunicación (SH: 278-282). Esto se prolonga en la consideración del signo y los otros, incluso del niño a través de un sistema de movimientos musculares que afectan sobre todo su cara y sus brazos, y de un movimiento signitivo "hacia" (SH: 282-287). Justo cuando el signo adquiere significación estamos, según Zubiri, ante el "orto del lenguaje" (SH: 287-301), lenguaje del que predica

varias peculiaridades así condensables: "*el lenguaje es el órgano fonético que significa, consigna y expresa la habitud de alteridad en forma de realidad*" (SH: 299).

5. Síntesis y perspectivas

En suma, Zubiri define al hombre como animal inteligente de realidades, perfila un argumento ontogenético según el cual cada individuo de la especie humana (supuestas las difíciles cuestiones de la filogénesis humana) se desarrolla personalmente (por creciente complicación estimúlica que llega a ser hiperformalización) desde su etapa germinal hasta su muerte, adquiriendo personeidad tempranamente si bien en un momento difícil de precisar. Por lo mismo, sus respuestas a los estímulos implican hacerse cargo de la realidad; el sentir, la afección o modificación tónica y la respuesta tienen carácter de realidad y por ende son intelección, sentimiento y volición (esto es, facultades únicas y unitarias constituidas a partir de potencias esencial e irreductiblemente diferentes, unas sensibles, otras de realidad –mas ¿acaso no es problemático afirmar aquello y esto al mismo tiempo?–). La sociedad aparece como esa versión, referencia o respectividad a los diferentes miembros del mismo *phylum* por la cual estos forman parte de la definición de cada cual, y el lenguaje (como significación, signo y expresión) es un fenómeno que remite a la tempranísima constitución de un hábito de alteridad real,

arraigado en el infante ya en movimientos musculares de brazos y cara.

Así reconstruido el argumento ontogenético de Zubiri, no cabe duda de que este esbozo tiene que ser evaluado tanto en sus propios términos como por sus virtualidades para dialogar con otras teorías científicas y filosóficas.

6. Emergentismo

Las diversas lecturas sobre la ontogenia tal como Zubiri la elabora (a veces sin prescindir de la filogenia) son de toda clase: unas no demasiado originales (Prieto, 2008), otras en cambio con perfil propio tanto por su aprovechamiento del inteleccionismo o noología como por sus explícitos recursos biológicos y neurocientíficos (Caballero Bono, 1999a-b; Vargas, 2012; González, 2013; 2016; Gracia, 2017; Conill, 2018).

La filosofía de Zubiri es contemporánea y está familiarizada con la investigación empírica de su tiempo. Hace como Mayr: rechaza el reduccionismo según el cual "todos los atributos de los sistemas vivos complejos pod[r]ían explicarse mediante el estudio de los componentes inferiores (moléculas, genes o cosas por el estilo)", y subraya el fenómeno de la emergencia: "en cada nivel surgen características que no se habrían podido predecir estudiando los componentes del nivel inferior" (Mayr, 2016: 11). Zubiri también adopta el vocabulario de la emergencia o, en sus propios giros, de liberación, desgajamiento exigitivo y subtensión

dinámica de lo superior –grados superiores de realidad– desde lo inferior –grados inferiores de realidad– (CR: 657-680; SE: 363-365; AM: 99-100, 104, 119, 220; EDR: 131-132, 161, 182, 326; SH: 507-509, 559-563). En este sentido, Zubiri distingue siempre entre propiedades aditivas y propiedades sistemáticas que innovan y son irreductibles respecto de aquellas. Frente al ejemplo del agua, según el cual la "acuosidad" de esta no se puede predecir a partir de las características de sus dos componentes, hidrógeno y oxígeno, paradigma que Mayr toma de Bohr y cuyo sentido es derribar toda diferencia a este respecto entre ciencias físicas y ciencias biológicas, permitiendo a este último afirmar que la emergencia campa por sus respetos en el mundo inanimado (Mayr, 2016: 12), Zubiri trabaja con otros ejemplos, usualmente el de la energía potencial de un sistema (a diferencia de la energía cinética del mismo), o el del ácido sulfúrico en tanto que combinación (no mezcla) de azufre, oxígeno, hidrógeno, o el de la vida misma en cuanto novedad sistemática de ciertos sistemas físico-químicos (propiedad no distribuible entre sus elementos sino perteneciente al sistema, al constructo estructural *pro indiviso*) (SH: 51-52).

Esto lo discute Gracia en su espléndido artículo "¿Emergentismo por elevación?". Bajo el influjo de Boismard, Zubiri ya en los años 70 prescinde de la idea de alma; lo que hay, dice, es una psique espiritual o intelectual irreductible a lo puramente estimúlico o sensible (Gracia, 2017: 447-448). El

emergentismo asegura que las notas psíquicas surgen procesualmente de la complejización de estructuras materiales, pero como Zubiri introduce la noción de irreductibilidad de lo intelectual a lo sensible, tiene que corregir el emergentismo con la introducción de una elevación: la materia es capaz de dar desde sí misma pero no por sí misma la psique, por lo cual la materia ha de haber sido elevada para que dé lo que no podría dar por sí misma (Gracia, 2017: 448, 452). Esto se aprecia en las dos anotaciones postreras que hemos referido al escrito sobre la génesis humana. Desde esa última posición, ya no tendría sentido hablar de una potencia intelectiva pura, sino siempre de una inteligencia sentiente como nota sistemática que surge de un proceso morfogenético desde las estructuras celulares elevadas (Gracia, 2017: 455-456), de modo que "la inteligencia surge por sistematismo" (Gracia, 2017: 461; véase 463, 467, 469-470, 472), la hiperformalización y la formalidad de realidad surgen de un salto cualitativo, mas dentro de una misma línea en relación con los animales (Gracia, 2017: 461-462). En "Génesis de la realidad humana", en efecto, Zubiri parece pensar que la psique intelectiva surge por sistematización (SH: 462-3). ¿Y la elevación? Aunque podría interpretársela en clave teísta, o sea, religiosamente, cabe también leerla *a*rreligiosamente como la distancia entre el desde sí mismas de las notas constituyentes (que son partes esquemáticas de la esencia, pero no toda ella) y el por sí misma de la nota

sistemática que es la inteligencia (que es parte de la esencia constitutiva individual) (Gracia, 2017: 464, 468-471).

Sin embargo, como en filosofía más importa la verdad que la fidelidad u obediencia a autores o escuelas, resulta problemático que Zubiri mantenga la noción de elevación en ese texto postrero sobre la génesis humana. Para explicar la irreductibilidad de lo intelectivo a lo sentiente, Zubiri introduce un factor distinto del sistematismo, siendo que este se basta para explicar otras irreductibilidades (como la de la vida respecto de las propiedades físico-químicas). Que las células germinales puedan dar desde sí mismas pero no por sí mismas la psique, solo puede entenderse según Zubiri si y porque la potencia intelectiva, aun si fuera una nueva propiedad sistemática (cosa que, como vimos, niega en IRE), es además algo que se da por otro factor distinto que eleva a las estructuras materiales germinales. Lo que, ¿cómo evitarlo?, conduce al argumento de Zubiri por una vía dualista, incluso de teología filosófica (Solari, 2010: 466).

En este sentido marcha no solo el argumento antropológico sino también el cosmológico que Zubiri ofrece en 1964: "[…] el Universo no reposa sobre sí mismo, porque como *natura naturata* reposa sobre una radical *natura naturans* [también llamable *realitas mundificans*]" (AM: 257). ¿Cuál es esta *natura naturans*? La realidad no cósmica sino divina:

> transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es solo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, "hace que estas hagan". Y esto es lo que se ha llamado la "fontanalidad" divina, expresión, en cierto modo mundanal, de su constitutiva transcendencia. Dios no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no le hiciera estar en evolución (AM: 258).

El alcance antropológico de este texto cosmológico es explícito (AM: 255). Entonces, que el universo sea *natura naturans* bajo cierto respecto y provoque la elevación de las estructuras materiales del ser humano haciendo que ellas hagan desde sí mismas aunque no por sí mismas la psique, no obsta a que el universo sea en última instancia *natura naturata* respecto de Dios como *natura naturans* (o *realitas entificans*): esta tesis no del logos sino de la razón filosófica es constante en Zubiri (véase, además de "Transcendencia y física", sus trabajos de los años 70 y 80: PTH: 263; HD: 180, 522, 523, 530). En efecto, la expresión metafísica y teológico-filosófica "hacer que estas hagan" o "hacer que le hacen que haga" (SH: 465) acompaña a Zubiri desde "En torno al problema de Dios", pasando por el problema de Dios en 1945-1946 (debido a su carácter misivo, el hombre "no tropieza con lo que hay, sino con algo que *hace que haya*", lo que es justo el problema de Dios: CR:

783), por la concepción de Dios en 1961 (SSV: 167; Solari, 2010: 412), hasta el final de su vida.[2]

7. Colaboración e intencionalidad compartida, nosotros y moralidad

En fin, ¿cuál podría ser el tenor primerizo de un diálogo de la concepción ontogenética de Zubiri –también de sus ideas sociales y morales– con recientes teorías etológicas, psicológicas, mentales y lingüísticas, y con filosofías kantianas, ilustradas y de la praxis?

Por el relieve que en relación con la ontogenia humana posee la teoría de Darwin sobre el origen (filogenético) del hombre en su libro de 1871 (en cuyos capítulos 3 y 4 afirmó que, si bien las facultades mentales y la misma conciencia moral son algo que diferencia al ser humano de otros animales, tal diferencia es solo gradual: Darwin, 2009: 82-164), habría al menos que considerar la investigación, montada sobre esa base evolucionista, de Tomasello

[2] Por lo demás, asumida la coherencia que esta idea presenta en los distintos ámbitos en que Zubiri la desarrolla, cabe preguntarse por el momento en que se produciría la elevación de la materia, pues independientemente de las connotaciones filosófico-teológicas que dicha idea posee (que, a nuestro juicio, exceden del mero emergentismo), la respuesta a esta interrogante incide en el alcance filogenético de su pensamiento. Si la inteligencia, en efecto, surge como atributo humano irreductible a la sensibilidad y producto de una materia ya elevada, entonces estamos ante un argumento cosmológico que admite esta novedad en el orden de la naturaleza. En cambio, si esta elevación se produce *ad-hoc* en el animal humano, el corte entre este y todas las demás especies animales representa un abismo que obtura toda continuidad en el orden natural, inhibiendo la utilidad de esa categoría.

y su equipo (el mérito de haber puesto en diálogo a Zubiri con Tomasello es de González, 2013; 2016). Aquí se halla algo importante para entender el desarrollo humano, la aparición de determinados gestos y vocalizaciones, y la dinámica de la mente, la intencionalidad, el lenguaje y aun la moralidad. Mediante formas de altruismo muy distintas en comparación con las de los grandes simios, afirma Tomasello, "los infantes y los niños pequeños advienen a la cultura dispuestos a ayudar, a brindar información y a ser generosos en ciertas situaciones (y egoístas en otras, desde luego)" (Tomasello, 2010: 67; véase 26-50). Una notable manifestación de tal altruismo es el gesto de señalar (*pointing*), que aparece temprano, prelingüísticamente, en torno a los 12 meses de edad (2010: 34-5; 2019c: 98-104; pronto también aparece la gesticulación o pantomima: 2019a: 70; 2019c: 106-10). Los niños son altruistas (y egoístas) por naturaleza, y el origen de todo ello está en la capacidad típicamente humana para la intencionalidad compartida, la cual a su vez tiene su fuente en actividades de colaboración mutualista (2010: 69-70), en interacciones colaborativas y comunicativas dentro de un entorno social (2019a: 202-207). Y las actividades colaborativas que sostienen cada uno de estos procesos se observan tanto ontogenética como filogenéticamente: "mi hipótesis es que las actividades concretas de colaboración que observamos hoy en los niños pequeños son ejemplos representativos de las primeras actividades colaborativas de la evolución humana" (2010: 94).

Entre los grandes simios hay una intencionalidad individual que –con representaciones cognitivas, inferencias y automonitorización– les permite afrontar inteligente y flexiblemente situaciones novedosas, pero su cognición nunca deja de abocar a contextos competitivos y aun de explotación de los otros (2019a: 9-43). Debida a algunos cambios ecológicos, la intencionalidad humana, en cambio, es compartida, esto es, conjunta y colectiva (2019a: 6-7, 43, 45-173, 176), es una cognición cooperativa (2019a: 42). Así, la diferencia entre humanos y grandes simios no radica en que unos sean y otros no sean inteligentes e intencionales, como si hubiese esa discontinuidad radical que afirman filósofos como Davidson y Brandom, para los cuales "pensar es un proceso que ocurre en, y solo en, un medio llamado lenguaje y, por lo tanto, las otras especies no pueden pensar por definición" (2019a: 210). Más bien, alejándose de aquellas filosofías del lenguaje y aproximándose en cambio a alguna praxeología, Zubiri podría admitir que hay un eslabón intermedio entre las interacciones competitivas y la comunicación imperativa de los grandes simios y el lenguaje, la cultura, las normas y las instituciones específicamente humanas: una suma de interacciones comunicativas altamente cooperativas, en cuya virtud lenguaje y cultura son "convencionalizaciones de

interacciones sociales existentes", *co*-operaciones (2019a: 211-212; 2013).[3]

Aún hay más. Tomasello, por lo anterior, compara a la cognición humana con una improvisación contextualmente situada (2019a: 1)[4] y, sacando consecuencias morales de ello, asume esta reflexión de Korsgaard: "la escena moral primigenia […] no es aquella en que yo hago algo por ti o tú haces algo por mí, sino aquella en que nosotros dos hacemos algo juntos" (Tomasello, 2010: 71; véase Korsgaard, 2011: 504). Considerando que la cooperación puede aparecer en la naturaleza como ayuda altruista y como colaboración mutualista, habría pues tres moralidades surgidas evolutivamente: la natural de la empatía

[3] Tomasello no carece de contradictores y alternativas. Como Spelke, quien subraya que el lenguaje no es lo que para Tomasello, un resultado de interacciones sociales específicamente humanas, "el producto –y no la fuente– de nuestro modo específicamente humano de cooperar y comunicarnos" (Spelke, 2010: 178). Según Spelke, "solo el lenguaje tendría fundamentos nucleares específicamente humanos y serviría para representar y expresar conceptos en todas las esferas del conocimiento", por lo cual "nuestra capacidad de vincular rápida y productivamente representaciones nucleares distintas podría apoyarse en la facultad innata para adquirir un lenguaje" (Spelke, 2010: 179; véase 181-184).

[4] El aire vigotskiano de ello es ostensible. Vigotski analiza hegelianamente el gesto de señalar: primero es un movimiento prensil fracasado –o gesto en sí–, luego es un movimiento al cual no el niño sino los demás le dan un sentido de indicación de algo –o gesto para los otros–, y al fin es también para el propio niño un movimiento indicador –o gesto para sí–, de manera que puede decirse a partir de este proceso "que nos convertimos en nosotros mismos a través de los otros", que "toda función psíquica superior fue externa porque fue social antes que interna", que "la personalidad es lo social en nosotros" (Vigotski, 2017: 220-222, 490-492).

(del parentesco y la amistad, compartida con los grandes simios), la natural de la perspectiva de la segunda persona o intencionalidad conjunta (con un específico socio colaborativo), y la cultural de la perspectiva objetiva o intencionalidad colectiva (de un nosotros impersonal en el cual todos son igualmente valiosos) (Tomasello, 2019b: 1-10, 175, 215-221). El aludido por la mención a la empatía es notoriamente Darwin, quien, apoyándose en Hume y Smith, sostiene que la simpatía y compasión humana han de ampliarse tanto como para abarcar a animales no humanos en una suerte de "nosotros" que incluye a quienes no son agentes sino solo pacientes de intencionalidad compartida (Darwin, 2009: 158), implicando en el ámbito de aplicación de la "regla de oro" (Mt 7,12 y Lc 6,31), si bien asimétricamente, a agentes y pacientes morales (Darwin, 2009: 163, 171; véase una reformulación en de Waal 2007: 37-42, 46-69).

Moralidad y socialidad son congéneres, dicho sea para terminar. La alteridad está también en la inteligencia y en la moralidad, según Zubiri, y por su versión a la realidad los animales humanos son sociedad. La inteligencia es una habitud para la formalidad de alteridad, de realidad, y por ella –esto es algo que Zubiri solo insinúa y que queda por articular– los hombres son capaces de ser y actuar como "nosotros". Moralmente, dice Zubiri, la esencia humana es abierta y perfectiva, es una corporeidad viviente que "tiene que autoposeerse en decurrencia desde las cosas, desde sí mismo, y

desde los demás en orden a su propia, apropianda y apropiada felicidad, frente a la cual las demás posibilidades son siempre problemáticas" (SH: 675). ¿Es cierto, como cree Zubiri, que la moralidad refleje ese hiato sin gradualidad ninguna entre inteligencia humana de realidad y sentir no humano de estímulos? La noción de elevación lo reafirma, salvo que se la tratara de suprimir –tal podría ser el argumento de Gracia, siempre y cuando se abandonara ese "emergentismo por elevación" para considerar en vez a la inteligencia, aun con su irreductibilidad, como propiedad que surge o emerge novedosa pero procesualmente por mera sistematización. En efecto, toda esta disputa puede ser estéril si la gradualidad o continuidad constatable entre humanos y no humanos se solidariza con la emergente e irreductible especificidad cognitiva, social y moral de los animales humanos. En esto Zubiri no estaría solo, sino bien acompañado por kantianos e ilustrados (como Korsgaard, 2007) y por otros científicos y filósofos movidos por "ese hondo *apetito de realidad*" que los hace decir: "*queremos*, *podemos* y *tenemos* que saber" (CR: 19, 21).

Bibliografía

Caballero Bono, J.L. (1999a). *Zubiri y la evolución: un emergentismo pluralista*, tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, https://eprints.ucm.es/3182/.

Caballero Bono, J.L. (1999b). "Zubiri y Goldschmidt", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 26, 225-243.

Conill, J. (2018). "La característica diferencial de los humanos en perspectiva noológica", *Naturaleza y libertad*, 10, 55-85.

Darwin, Ch. (2009). *El origen del hombre*, tr. de J. Ros. Barcelona: Crítica.

González, A. (2013). "La diferencia específica", *Revista Λόγος*, 6, 9-38.

González, A. (2016). "La evolución humana en Zubiri", en A. Scocozza, G. D'Angelo (eds.), *Magister et discipuli. Filosofía, historia, política y cultura*, vol. 1. Bogotá: Penguin Random House, 425-448.

Gracia, D. (2017). "¿Emergentismo por elevación?", en *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 433-472.

Korsgaard, Ch. (2007). "La moralidad y la singularidad de la acción humana", en F. de Waal (ed.), *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, tr. de V. Casanova. Barcelona: Paidós, 131-153.

Korsgaard, Ch. (2011). "Las razones que podemos compartir: un ataque a la distinción entre valores relativos al agente y valores impersonales", en *La creación del reino de los fines*, tr. de D.M. Granja, E. Charpenel. México: UNAM, 503-562.

Mayr, E. (2016). *Así es la biología*, tr. de J.M. Ibeas. Barcelona: Debate.

Prieto, L. (2008). "La evolución del hombre según Xavier Zubiri", *Studia Bioethica*, 1/2-3, 183-190.

Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Stgo. de Chile: RIL Editores.

Spelke, E. (2010). "Foro de discusión", en M. Tomasello, *¿Por qué cooperamos?* tr. de E. Marengo. Buenos Aires-Madrid: Katz, 161-185.

Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* tr. de E. Marengo. Buenos Aires-Madrid: Katz.

Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*, tr. de E. Marengo. Buenos Aires-Madrid: Katz.

Tomasello, M. (2019a). *Una historia natural del pensamiento humano*, tr. de M.M. Correa. Stgo. de Chile-Bogotá: Uniandes-UC.

Tomasello, M. (2019b). *Una historia natural de la moralidad humana*, tr. de M.C. Posada, M.d.M. Ravassa. Stgo. de Chile-Bogotá: Uniandes-UC.

Tomasello, M. (2019c). *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Vargas, E. (2012). "Tiempo y evolución", *Atenea*, 505, 121-38.

Vigotski, L. (2017). *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, tr. de A. González. Buenos Aires: Colihue.

Waal, F. de (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.

El horizonte de la Inteligencia Sentiente ante el reto de la Inteligencia Artificial[1]

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Agradezco a los organizadores de este homenaje a nuestro maestro y amigo Diego Gracia que me hayan invitado a participar en él en tanto que perteneciente al Seminario de Investigación en la Fundación Xavier Zubiri. Con mi modesta contribución intento proseguir la lectura crítica de Zubiri que Diego Gracia ha ido presentando a lo largo de los últimos años (Gracia, 2017). Un enfoque imprescindible para comprender la actualidad del pensamiento zubiriano, porque pone a prueba sus potenciales aportaciones y propone correcciones y prolongaciones creativas en el horizonte contemporáneo de la filosofía, en relación con la fenomenología, la hermenéutica, las neurociencias y el emergentismo, pero que ahora debemos ampliar para enfrentarnos al reto que supone la innovación tecnológica de la Inteligencia Artificial.

[1] Este estudio se inserta en la temática del Seminario de Investigación Xavier Zubiri, en el proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

1. El horizonte de la inteligencia

La noción de horizonte de Zubiri cabe encontrarla desde "Sobre el problema de la filosofía" (1933) y perdura hasta su filosofía madura (SPF, PFMO, EMET). Antonio Pintor y Diego Gracia han mostrado las raíces fenomenológicas de la noción zubiriana de horizonte en Husserl y Heidegger (Pintor-Ramos, 1993; Gracia, 2017). La noción de horizonte tiene la ventaja de ofrecer un sentido unificador, aunque Antonio Pintor cree que tiene el "inconveniente" de tener un carácter hermenéutico, más que historiográfico. Sin embargo, a mi juicio, es preferible la noción de horizonte para comprender mejor el sentido de cada situación desde la que se ejerce el pensamiento, porque los horizontes no mueren, sino que o bien se fusionan (Gadamer, 1977) o se transforman (Apel, 1985; Ortega, 2006, 2009; EMET; Habermas, 2019), pero ahí están conformando la experiencia humana.

¿Cómo caracterizar el horizonte "contemporáneo" de la filosofía, si no se acepta sin más su disolución? ¿Al modo de una permanente conversación con Hegel, de una mera apertura interrogativa desde la experiencia, de una transformación y progreso de la cultura y de la filosofía idealista hasta convertirse en científico-técnica? Si cuando se transforman los horizontes, no todo queda "borrado", sino que lo que cambia es su sentido último (Pintor-Ramos, 1993), entonces queda claro, a mi juicio, que se

trata de creencias y de interpretaciones que sustentan el mundo de la vida y la filosofía.

De hecho, en la obra del propio Zubiri hay una evolución en la determinación del horizonte contemporáneo, tras los dos primeros horizontes (el griego naturalista y el creacionista) (Gracia, 2017). Desde la fenomenología como base del nuevo horizonte filosófico contemporáneo, Diego Gracia comenta la anotación de Zubiri en el índice de "Sobre el problema de la filosofía" del año 1933, donde se indica que el nuevo horizonte del filosofar es "la temporalidad", pero a la que sigue un interrogante. Ahora bien, a mi juicio, se produce un cambio en la filosofía madura de Zubiri en favor de la inteligencia sentiente (PFMO, CLF, EMET). El trasfondo de la nihilidad, que Zubiri remite expresamente a Heidegger y Sartre (pero que también debería llegar a Nietzsche), no ha desaparecido, aunque haya diversos modos de vivir la nihilidad en el mundo contemporáneo y el que aporta Zubiri tiene la peculiaridad de partir de una nueva relación entre inteligencia y realidad. Porque los problemas fundamentales de la metafísica occidental se iluminan desde la inteligencia sentiente (PFMO).

De hecho, en su libro *Estructura de la metafísica*, publicado en marzo de 2016 (aunque corresponda a un curso de 1969), Zubiri se instala en un tercer horizonte de la filosofía, que ya no es el de la "movilidad", ni el de la "nihilidad", sino el de la "*factualidad intramundana*" (EMET: 292), donde "lo metafísico", es decir, la

transcendentalidad, depende de la inteligencia; un horizonte en que hay que aclarar la idea de realidad "al hilo de una idea de la inteligencia" (EMET: 153), en concreto, la inteligencia sentiente.

Desde esta perspectiva de la inteligencia sentiente, se entiende que el orden transcendental es "dinámicamente abierto" (EMET: 280, 287), debido a que la "función transcendental" de la talidad "consiste en determinar *un* modo determinado de realidad", induciendo. Es la talidad la que induce un modo de realidad: "la talidad de los entes *induce* un carácter de realidad, un modo de realidad en la realidad" (EMET: 281). Las estructuras inducidas son modos inducidos en que la realidad puede presentarse (como cosa, corpúsculo, subjetividad…). A mi juicio, inducir una cierta estructura es interpretar desde la experiencia, ya sea la científica o la de la vida cotidiana; por consiguiente, también la función transcendental es "horizóntica" (abierta, dinámica e histórica). Hay, pues, una emergencia dinámica de estructuras y una apertura dinámica en virtud de las interpretaciones (por ejemplo, mediante una aportación interpretativa desde la fe cristiana, como la de santo Tomás) (EMET: 286). "Todos los modos de realidad son estructuras inducidas" y "hay un dinamismo interno en virtud del cual estos modos de realidad están abiertos" (EMET: 288). Inducir supone un dinamismo intelectivo por el que se provoca y extrae una ampliación novedosa de la realidad. Zubiri pone como ejemplo la "interpretación de santo Tomás" a partir de la fe cristiana. Pero

cabría plantear en nuestro contexto si, además de aplicar este dinamismo al ámbito teológico a partir de la experiencia religiosa, no podría aplicarse también a la innovación tecnológica.

Por tanto, en el momento actual de renovado auge de las tecnociencias, hay que preguntarse si el enfoque noológico de la filosofía madura de Zubiri permite responder al reto que supone la Inteligencia Artificial. Se trata de un asunto al que ya han dedicado jugosas reflexiones varios estudiosos del pensamiento zubiriano (Hernáez, 1999; Cortés y Hernanz, 2009; Fowler, 2019; González, 2019); de entre los que cabe destacar la ponencia de Thomas Fowler en el V Congreso Internacional Xavier Zubiri, celebrado en la Universidad de Bari en septiembre de 2019, donde expuso algunas "limitaciones de la inteligencia artificial a la luz de *Inteligencia sentiente* de Zubiri".

2. Inteligencia artificial

Una de las tecnologías de la era digital está siendo la denominada "Inteligencia Artificial" (IA), también denominada "inteligencia de máquinas", cuyo empleo está invadiendo todos los ámbitos de la vida.

Reflexionaremos a continuación sobre algunos aspectos de esta nueva herramienta tecnológica, de cuyo poder se espera una revolución, o al menos se ha hecho creer que será posible una revolución que conduzca a una superinteligencia (inteligencia sobrehumana) capaz de organizar otra forma de vida e incluso

haga posible la inmortalidad. Sin llegar a semejantes extremos, en este contexto nos conformaremos con tratar de la relación entre la noción actual de IA y la zubiriana de inteligencia sentiente (IS).

Si nos atenemos a algunos de los expertos más acreditados en IA, el "objetivo último" de la IA es "lograr que una máquina tenga una inteligencia de tipo *general* similar a la humana" (López y Meseguer, 2017: 7). Lo que ocurre es que estos expertos reconocen que "sabemos poco" del cerebro. No obstante, tienden a considerarlo como un "sistema computacional", del que se han propuesto varios modelos (o metáforas) computacionales para emular su funcionamiento: el mecánico, el reticular (rediforme) de neuronas y el digital. Aunque no dejan de plantear la cuestión fundamental acerca del concepto de inteligencia como algo no exclusivo de los humanos, sino también de animales y máquinas, siguen distinguiendo diversos tipos de inteligencia.

Con referencia a la inteligencia de las máquinas, se suele distinguir entre dos modelos computacionales: la IA "débil" (diseñar y programar ordenadores que realicen tareas inteligentes) y IA "fuerte" (replicar la inteligencia humana mediante máquinas). Pero la "hipótesis" más defendida con respecto a la inteligencia artificial es la de entenderla como un sistema procesador de símbolos físicos. Lo que ocurre es que ese sistema puede estar instalado en ordenadores mediante circuitos electrónicos o en seres humanos mediante redes neuronales. Lo único que cambiaría es el "sustrato", que, desde esta perspectiva

computacional-funcional, "carece de importancia", siempre y cuando dicho sustrato permita procesar símbolos (López y Meseguer, 2017: 9, 24).

La gran cuestión en el planteamiento de la IA no se centra en el soporte o sustrato del sistema que procesa símbolos físicos, sino en la diferencia entre el carácter general o especializado de la inteligencia. En lo que se ha llamado IA débil, se trata de sistemas inteligentes referidos a tareas y comportamientos especializados, a diferencia de si se intenta lograr una inteligencia que sea capaz de pensar igual que un ser humano.

A mi juicio, un aspecto importante de los modelos en inteligencia artificial consiste en la diferencia entre el modelo dominante, es decir, el simbólico, basado en la hipótesis del "sistema de símbolos físicos", y el modelo que se sitúa en un cuerpo y en un entorno real. Considero este aspecto muy relevante, porque tiene consecuencias para la relación con las posibilidades de la inteligencia de las máquinas y las de la inteligencia corporal del ser humano. Y, además, creo que esta tensión entre ambos modelos está cambiando la investigación y las expectativas con respecto al modo de comprender la IA misma. Cada vez más se está pasando del modelo mecánico, basado en la lógica, a modelos más flexibles y abiertos, basados en la biología, de tal modo que cabe hablar de una creciente modelización "bioinspirada", incluso más concretamente "humanoinspirada".

A pesar de los intentos de diversas modelizaciones inspiradas en la biología y en el cerebro humano como tal, se ha seguido buscando la superinteligencia mediante sistemas no corpóreos. No obstante, por mi parte, considero más acertada la crítica a los modelos no corpóreos en la evolución progresiva de la IA. Porque el agente necesita un cuerpo para tener experiencias directas con el entorno, estar situado en él (López y Meseguer, 2017: 14). Sin un cuerpo, las representaciones abstractas no tienen contenido semántico para la máquina. Sin embargo, mediante la interacción directa con el entorno, el agente puede relacionar las señales que percibe con representaciones simbólicas generadas a partir de lo percibido. Además del cuerpo, según el propio López de Mántaras, es necesaria una representación interna del mundo para que el agente pueda tomar decisiones. El cuerpo y la representación interna se consideran imprescindibles para avanzar hacia la inteligencia de carácter general. Así es como está constituida la inteligencia humana: "el cuerpo da forma a la inteligencia", "sin cuerpo no puede haber inteligencia de tipo general" (López y Meseguer, 2017: 15).

Los avances en IA se han centrado en las posibilidades de aprendizaje por parte de las máquinas, hasta llegar a la actual "robótica del desarrollo". Pero la principal dificultad en el desarrollo de la IA consiste en que sus sistemas no poseen los conocimientos de sentido común (López y Meseguer, 2017: 30; Cortina, 2018), que es propio de los seres humanos. A lo sumo, el

procesamiento del lenguaje puede llegar a "simular" que el sistema entiende, sin embargo carece tanto de la capacidad para comprender el significado en cada situación como de la capacidad de sentir alegría o sufrimiento (López y Meseguer, 2017: 58; Esquirol, 2018: 35-36). He aquí una diferencia básica entre las máquinas y los seres humanos, entre sus dos tipos de inteligencia: la capacidad para comprender el significado de los símbolos que se están manejando y la de sentir sentimientos, a lo que habría que añadir, a mi juicio, la capacidad volitiva (IRE; SSV), sin la que no habría propiamente hablando acción con sentido, sino tal vez sólo comportamiento o conducta de un "agente".

3. Intentos de conciliar la IA y la IS

¿Es posible desde la posición zubiriana hablar de "una inteligencia no sentiente, no biológica, no impresiva"? (Hernáez, 1999; Cortés y Hernanz, 2009: 31). ¿No es lo biológico una nota constitutiva de la inteligencia humana? Una respuesta ha sido que "aunque no sea desmesurado imaginar una inteligencia biológica no humana, sí lo sería reducir y asimilar la inteligencia natural a un complejo mecanismo algorítmico" (Hernáez, 1999: 60). Desde la IA es posible ejercer una actividad inteligente independientemente de lo biológico y explicar la inteligencia en términos exclusivamente computacionales, dado que se entiende que la inteligencia consiste en un programa algorítmico en su modo de operar (Hernáez, 1999: 60). Sin embargo, como desde la perspectiva de Zubiri el origen de

la inteligencia es biológico, cabría pensar en alguna otra forma de inteligencia natural, pero no la artificial.

La IA supone que "la inteligencia es reductible a un programa computacional o algoritmo". La debilidad de su posición, desde el punto de vista zubiriano, consiste en identificar "la inteligencia […] con el logos computacional", "partiendo de un concepto epistemológico de la inteligencia", que "la define como mera capacidad para resolver problemas generalmente simbólicos, bien numéricos, bien lingüísticos" (Hernáez, 1999: 60-61). Por tanto, en la concepción filosófica de Zubiri no cabe hablar de IA en su sentido fuerte. La postura de Zubiri en *Inteligencia sentiente* es que no existe más inteligencia que la humana. Sin embargo, la intención del artículo citado es ver si el planteamiento zubiriano puede conectarse con el campo de la IA débil, dejando de lado la discusión sobre si las máquinas "pueden" ser inteligentes. Al parecer, según este estudio, sí se puede establecer una convergencia entre la IA débil y la propuesta de Zubiri.

Ahora bien, según Zubiri, para inteligir hace falta una corporalidad. En esto los autores citados descubren una analogía entre la noción de corporeidad robótica (Ziemke, 2001; Cortés y Hernanz, 2009: 33) y el pensamiento de Zubiri, quien además sitúa el acto de intelección en la impresión. Y la impresión consta de tres momentos: afección del sentiente por lo sentido, alteridad y fuerza de imposición. Tanto en Zubiri como en Ziemke es necesaria la corporalidad, dado que la actividad de la inteligencia se ejecuta en

la relación del organismo con el medio posibilitando un cierto tipo de independencia y control sobre él.

Por su parte, Hernáez remite a la distinción zubiriana entre facultad y mera potencia ("no toda potencia es facultad"), para recordar que la "potencia que no es facultad no sólo no *ejecuta* su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es *facultad*". Y a continuación añade Zubiri: "Pues bien, es lo que sucede con la inteligencia" (SH: 504).

Según Hernáez, siguiendo a Zubiri, no puede haber actividad de lo que es una pura potencia, como de alguna manera el modelo de la IA pretende. La inteligencia ha de ser sentiente y ha de tener una función en el marco de la conservación del equilibrio dinámico de un organismo. De este modo la inteligencia es una nota constitutiva de un sistema psico-orgánico dotado de dos potencias. De ahí que lo que intelige en la sustantividad humana no sea el cerebro, como suele decirse, sino el sistema sustantivo completo (Hernáez, 1999: 61).

Es conocida la crítica de John Searle a la IA, debido a que ésta no es capaz de comprender el significado como tal de los signos y símbolos que utiliza. Pero, más allá de esta crítica a la falta del auténtico contenido semántico, Zubiri descubre un orden intelectivo, previo a la lógica y a la semántica, a partir de la aprehensión primordial mediante la noción de formalidad de realidad. Según Hernáez (1999: 61), Zubiri se encuentra más cercano al punto de vista del crítico de la IA Hubert Dreyfus (1979;

Dreyfus y Taylor, 2016), quien también señala que la inteligencia no puede separarse de su encarnación orgánica.

Lo que, según la lectura de Diego Gracia (2017: 130-132), Zubiri logra rectificar en la fenomenología mediante el análisis del acto de aprehensión sensible, conectando con el estudio aristotélico de la *aísthesis*, se puede aplicar a la IA. Tal análisis muestra que en el acto de sentir se actualiza la realidad sentida como "de suyo" y no una interpretación; se trata de un sentir real, de un contacto directo –por impresión– con la realidad (SPF: 202; NHD: 75). Esta concepción sentiente de la intelección a la que conduce la vía noológica (frente a racionalismos, idealismos, inteleccionismos y ahora debemos decir que también a la IA) ha sido "la tesis más revolucionaria del pensamiento de Zubiri" (Gracia, 2017: 131). También algunos defensores del nuevo realismo presuponen un contacto preconceptual con el mundo y la realidad en la percepción (Dreyfus y Taylor, 2016).

En esta concepción zubiriana de la inteligencia sentiente hay que destacar de un modo muy significativo el término "noergia" (Aranguren, 1994: 70; Cortina, 1997; Gracia, 2017), que sirve para caracterizar el "carácter *noérgico*" de la experiencia fundamental de la realidad, de su actualidad ejecutiva y física, por tanto, ni siquiera intencional (ahora habría que decir que ni tampoco tecnologizada), sino noérgica. Desde aquí Zubiri promueve una "deslogificación" de la inteligencia, capaz de superar las filosofías centradas en el orden del sentido

(fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas) y también el enfoque funcional de la IA, ofreciendo una teoría de la inteligencia, que expuso en su trilogía a comienzos de los años ochenta sobre la *Inteligencia sentiente* y que conforma su "Noología" (Gracia, 2017: 139, 145, 155).

Por su parte, Borrell Carrió (2007) detecta una "compatibilidad" entre Zubiri y algunos estudios sobre la conexión entre el lenguaje y la realidad mediante la reiteración de pautas de comportamiento por parte de los niños (Bruner y Haste, 1987). Esta forma de conexión con la realidad y de adquisición del lenguaje tiene cierta "intencionalidad", puesto que el niño aprende a establecer relaciones entre las necesidades somáticas, las palabras que simbolizan tales necesidades y las acciones que llevan a su satisfacción. Y tras poner así de manifiesto que el "conocer" humano está enraizado en un "sentir" corporal, se pregunta si será capaz la cibernética de crear ordenadores "sintientes", provistos de semántica como la humana y capaces de tener intenciones.

Según Ángel González (2019-2021), el debate sobre la IA ha ido desarrollándose en relación con la capacidad para procesar datos y la toma de decisiones contando con ellos. Pero nos recuerda que, desde la visión de Zubiri, el acto intelectivo no consiste formalmente en procesar datos o tomar decisiones, ni en moverse en el ámbito de la información y la respuesta, sino en algo previo y más radical: un estar en el ámbito de la realidad. La

información y la respuesta remiten a señales y signos, pero no a la realidad.

Se impone, pues, pensar de nuevo sobre la noción de inteligencia. Según Zubiri, de entrada, no hay "inteligencia animal", ni "inteligencia artificial", pero algunos de los autores anteriormente citados creen que la concepción zubiriana de la inteligencia puede servir para pensar "la intelección desde la tecnología" en nuestro actual contexto de predominio de lo tecnológico y para dialogar con el tratamiento de los procesos cognitivos en la IA débil.

Ante todo, hay que preguntarse si es posible la inteligencia sin impresión de realidad. Pues tal vez haya otra forma de actividad inteligente que no requiera tal condición y constituya otro tipo de inteligencia no sentiente. Incluso en el hombre mismo se ha extendido la visión de que hay inteligencias múltiples. Por tanto, podríamos pensar que existen diferentes formas de inteligencia y que la actividad inteligente es multifacética. En ese sentido, relacionar la posición de Zubiri con la novedad que aporta la tecnología de la IA puede ayudar a comprender mejor la inteligencia humana, que era el propósito principal de la filosofía de Zubiri; por tanto, a comprendernos mejor a nosotros mismos. La distinción y el contraste nos permite apreciar mejor la peculiar manera de inteligir sintiendo que tiene la persona humana, a partir de su ineludible carácter sentiente y motriz, afectivo y volitivo. Al menos, quedará así más claro lo auténticamente humano y

personal, a diferencia de lo simulado, construido, diseñado, imbuido o incrustado en la IA.

4. Asimilación y diferenciación entre IS e IA

Desde la filosofía de Zubiri se ha insistido en la superioridad biológica del ser humano debido a la inteligencia, en la medida en que esta nueva cualidad le ha permitido adaptarse a cualquier medio, adaptando el medio al ser humano mediante la cultura. El hombre no tiene un determinado entorno (*Umwelt*), sino que está implantado en el mundo (*Welt*), lo cual implica una apertura indeterminada. En ese mundo el hombre tiene que efectuar su propio "ajustamiento", ha de justi-ficarse, dado que no es un animal más con una naturaleza dada, sino que se caracteriza por ser técnico y moral. Como nos recuerda Diego Gracia (2004: 21), no le basta la justeza natural, sino que vive en justicia moral; a lo cual podríamos añadir un aspecto intermedio: la posible justeza o ajustamiento técnico, vive ajustándose técnicamente a partir de las posibilidades que se le ofrecen a través del proceso de capacitación histórica y cultural.

La inteligencia se dedica a saber y hacer (*téchne*) (EMET: 46). Pero, según Zubiri, en principio las denominadas "inteligencia animal" e "inteligencia artificial" no son propiamente inteligencia, porque conciernen sólo al contenido, pero no a la formalidad de realidad, funcionan sin formalidad de realidad. En el caso que nos ocupa, el de la inteligencia artificial, se refiere a lo ejecutado por el

mecanismo, al artefacto o sistema artificial de que se trate. No obstante, surge la pregunta sobre si no puede haber otra formalidad para otro tipo de inteligencia o, incluso, si no podría hablarse de otro uso de la inteligencia.

Es cierto que la filosofía de Zubiri resalta la importancia de la sensibilidad para la inteligencia y su radicación biológica. Pues no acepta que la sensibilidad se entienda como un residuo, como algo residual, sino como algo constitutivo y estructural, un momento intrínseco y formal de la intelección. Por eso, el enfoque de la IA parece implicar una recaída en cierto dualismo entre inteligir y sentir.

Según Zubiri, es el cerebro por su hiperformalización lo que exige la intelección para responder adecuadamente a lo que sentimos vitalmente, dado que, a su vez, es lo que hace que las cosas nos den que pensar, al partir de vivencias que abren múltiples perspectivas (CR: 679, 668). ¿Tienen las máquinas esa nueva perspectiva de la "realidad" como a la que nos abre el cerebro hiperformalizado? ¿Son las máquinas estructuras a las que es intrínseco el pensar? Pues, al igual que en el caso del hombre la condición del pensar es un "trabajo biológico" (CR: 672), cabe pensar que en ciertos sistemas artificiales hay un trabajo mecánico que, por analogía, es la condición del pensar en formato artificial.

Pues ¿qué es lo que exige pensar? La respuesta nos vendrá de la relación entre la estructura y la función de que se trate. Así, en el caso de la inteligencia humana, hay que comprender la

relación entre la estructura del ser humano y la función del cerebro en esa estructura corporal, de carácter material, y sus vivencias. Pero ¿qué es lo que exige pensar en la máquina? Al parecer, otro tipo de estructura material, mecánica, dedicada a la resolución de problemas, con un cierto margen de decisión impredecible. Esto implica otra forma de entender el "ajustamiento" del que habla Zubiri para el caso del hombre. El ajustamiento no sería sólo un concepto biológico, sino también podría ser tecnológico. Ahora es la máquina con su –al menos, presunta– forma de pensar la que estaría ajustándose a la situación en la medida en que ejerce otra forma de "función dispositiva" (CR: 675). Aunque eso no quiere decir que tenga la capacidad de "hacerse cargo" de la situación y de la realidad, puesto que no cuenta –en sentido estricto– con la formalidad de realidad. Dicho en la terminología que emplean incluso los expertos en IA, ésta no es capaz de "sentido común" (López y Meseguer, 2017: 39).

La máquina se ajusta a ciertas situaciones, aunque sin hacerse cargo, ni entender su significado vital, pero resolviendo algún problema concreto. Lo cual también es "algo insólito", pero no a partir del desarrollo del cerebro en el cuerpo humano, sino por la capacidad creativa de la técnica: la creación técnica de objetos virtuales. Es cierto que el desarrollo de la tecnología está logrando que haya sistemas artificiales capaces de notar los signos, no como objetos reales (en el sentido zubiriano, es decir, con formalidad de realidad), pero sí como virtuales y efectivos.

Forzando los conceptos establecidos por Zubiri, cabría pensar que se trata de una dimensión o faceta de la realidad, un aspecto o componente que tiene su peculiar efectividad.

Para avanzar en la cuestión de la posible asimilación y diferenciación entre la IA y la IS, tendríamos que comprender mejor el significado de la noción de "función". Zubiri distingue varios sentidos (biológico, fisiológico, psicológico), a los que podríamos añadir el vital, puesto que la función depende de la índole de la vida, de la significación vital (CR: 676). Pero tal vez también cabría hablar de una función funcional, la más propia de una máquina "pensante" en sentido sólo funcional. Estaríamos ante un artefacto pensante funcionalmente. Lo cual podría asemejarse a algunas funciones efectuadas dentro de la dimensión de "agente", dentro del estudio que ofrece Zubiri de los diversos "esquemas" para comprender al hombre.

Por consiguiente, hay que plantearse si, además de una "biogénesis del pensar" (CR: 679), como expone Zubiri, no tendríamos que considerar también una tecnogénesis del pensar en el orden de la capacidad de agencia de los sistemas artificiales. De tal manera que lo que en Zubiri se entiende como propio de la hominización, en el caso de los sistemas artificiales presuntamente inteligentes quepa entenderse como un efecto de la vertiente tecnológica de la inteligencia, que forma parte de la vida humana, una funcionalización de la inteligencia, un aprovechamiento de su efectividad funcional.

Pero, ¿no cambia entonces lo que significa pensar? La situación a la que nos ha conducido la innovación tecnológica mediante la IA nos fuerza a replantear la pregunta acerca de en qué consiste pensar: ¿Sentir de un cierto modo, aprender, datificar (anotar, almacenar y procesar datos), reflexionar conscientemente, tomar decisiones? Zubiri hace depender el pensamiento de un modo de formalidad: la de realidad a diferencia de la de estimulidad. Pero cabría ampliar el espectro de las formalidades descubriendo la formalidad de la virtualidad funcional, o bien diferenciar (desglosar) un componente de la formalidad de realidad separándolo del todo para aprovechar su peculiar funcionalidad. Pues la función técnica es una expresión de la inteligencia humana y la IA, aunque en otro soporte, expresa algo humano, creado por el hombre, en su aspecto funcional. Lleva impresa la marca de origen, aunque sólo en su carácter funcional.

¿Se trataría, entonces, de una nueva forma de actualidad de lo real en su aspecto técnico-funcional? Pues aquí la cuestión no es si la IA tiene conciencia o no, sino de si ejerce un acto noérgico (funcional). Lo cual lleva a plantear si la innovación técnica de la IA no constituye una forma de "inteligencia posidente" (SH: 106-109, 405-414; HRI: 88; RFPT: 464-465; Gracia, 1989: 369-382; Conill, 1991: 215-223). El hombre tiene una inteligencia posidente, que le permite actualizar las cosas en tanto que buenas y apropiables, en la medida en que se ofrecen como posibilidades. Mediante la apropiación de estas posibilidades se acondiciona la vida humana.

Cabe entender que la IA también es posidente, en la medida en que nota y aprecia lo que sirve para el objetivo correspondiente, valora lo que es útil, efectivo y funcional en unas condiciones determinadas. Es capaz de ejercer o ejecutar una intelección eficaz, estimando un cierto valor de utilidad, por ejemplo, los datos que son aprovechables para un objetivo determinado. Se trata, pues, de una inteligencia con capacidad estimativa, si no para lo ético, estético y religioso, sí para funcionar en un campo de juego determinado.

Ahora bien, la técnica –también la de la IA– necesita una "invención pretécnica" que proyecte un programa vital, pues a la técnica le es prefijada una finalidad. La técnica no es fin (Conill, 2019: 17). Se necesita imaginación creadora de proyectos vitales. Cuando se habla de "vida artificial" (Bedau, 2014), se quiere decir otra cosa, no que la técnica determine el contenido –el argumento– de la vida. No hay "razón" para quedarse reducidos a la razón instrumental, a no ser por un nuevo dogmatismo. La organización tecnológica de la sociedad sustentada por la producción, el consumo y el ideal del bienestar no es necesariamente el mejor modelo de humanización, a cuyo servicio deban estar sometidos todos los posibles usos de la razón.

La técnica es una forma de la inteligencia, un uso de la inteligencia, que tiene una posidencia muy potente, pero que es deficiente y parcial (unilateral). La inteligencia originaria es sentiente, la IA es una abstracción diferencial, que separa una

propiedad, rasgo o cualidad, cuyo funcionamiento puede ser muy útil, pero que omite otras facetas de la inteligencia y está vitalmente desarraigada.

Pues "lo primero que el hombre hace con las cosas es disfrutarlas" (SH: 331). Se sitúa en el orden de la fruición, pero es capaz de plantearse el problema del saber y del hacer o modificar las cosas. En cambio, la IA –como tecnología que es– se dedica a diversos usos funcionales. Lo que ocurre es que ha crecido enormemente la posidencia de la técnica y su capacidad de apropiación y aprovechamiento de posibilidades para acondicionar la vida humana y animal. Se ha impuesto una concepción instrumental de la inteligencia en nuestra sociedad contemporánea, donde prima la función operativa de la inteligencia para proporcionar esquemas de acción y resolución de problemas concretos en diversas situaciones. La técnica nace de la inteligencia posidente y cabe entenderla como una forma del "hacer de la inteligencia", de su poder, de su carácter factitivo. Esta inteligencia posidente da lugar, según Zubiri, a una "razón práctica" en sentido moral. Pero, a mi juicio, también a la razón técnica que se mueve asimismo en el ámbito de las posibilidades *apropiandas*. Lo que ocurre es que esta función técnica de la inteligencia pertenece al orden del esquema de la agencia –del modo de funcionar– del "agente", que es sólo una de las vertientes e interpretaciones del hombre que ofrece Zubiri en reiteradas ocasiones de su obra (SH: 134-135, 585-593; HD: 83-87, 154, 382-

387; CR: 641-778), pero no del carácter de actor, ni mucho menos del de autor de la propia vida desde la intimidad corporal (Conill, 2019).

Bibliografía

Apel, K.O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 2 vols.

Aranguren, J.L. (1994). "El protestantismo y la moral" (1954), en *Obras completas*, t. II. Madrid: Trotta.

Bedau, M.A. (2014). "Artificial Life", in K. Frankish, W.M. Ramsey (eds.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 296-334.

Borrell Carrió, F. (2007). "El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, 9, 89-97.

Bruner, J.S. and Haste, H. (1987). *Making sense. The Child´s construction of the World*. New York: Methuen.

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.

Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.

Cortés, N.K. y Hernanz Moral, J.A. (2009). "Corporalidad y cognitividad en inteligencia artificial débil. Una reflexión desde la idea de inteligencia sentiente", *The Xavier Zubiri Review*, 11, 27-46.

Cortina, A. (1997). "Una ética estructurista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)", *Isegoría*, 15, 93-107.

Cortina, A. (2018). "Ética digital", *El País* 7 de diciembre.

Dreyfus, H. (1979). *What Computers Can't Do: the limits of artificial intelligence*. Nueva York: Harper & Row.

Dreyfus, H. y Taylor, Ch. (2016). *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp.

Esquirol, J. (2018). *La penúltima bondad*, Barcelona: Acantilado.

Fowler, T. (2019). "Artificial Intelligence in Light of Zubiri´s Theory of Sentient Intelligence", *The Xavier Zubiri Review*, 15, 71-105.

Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.

González, Á. (2019-2021). "Pensar filosóficamente la inteligencia artificial", *The Xavier Zubiri Review*, 15, 107-127.

Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: EUDEMA.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde. Berlin: Suhrkamp.

Hernáez, R. (1999). "Filosofía, actualidad e inteligencia", *The Xavier Zubiri Review*, 2, 55-63.

López de Mántaras, R. y Meseguer, P. (2017). *La inteligencia artificial*. Madrid: CSIC-Libros de la Catarata.

Ortega y Gasset, J. (2006). "Historia como sistema", en *Obras completas*, t. VI. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2009). "La razón histórica", en *Obras completas*, t. IX. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Ziemke, T. (2001). "Are robots embodied?" The construction of reality in the robot: contructivist perspectives on situated artificial intelligence and adaptive robotics. Foundations of science. (Obtenido el 14 de noviembre del 2006 en www.lucs.lu.se/epigenetic-robotics /Papers/Ziemke.pdf)

La novedad de la filosofía de Zubiri según Diego Gracia

José Alfonso Villa Sánchez

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

A Diego Gracia

La filosofía clásica
ha sido tan sólo una filosofía del acto y la actuidad.
Pero debe hacerse urgentemente
una filosofía de la actualidad
(IRE: 140).

El noólogo
no puede ver la actualidad desde la realidad
sino la realidad desde la actualidad
(Gracia, 2019: 37).

1. Introducción

Zubiri se inscribe en la estela de Aristóteles (SE: 6), no en la de la filosofía moderna –ni en la actual (Gracia, 2019: 21)–: la filosofía primera trata sobre lo que es primero en el orden de la realidad –o del ser, como dice la tradición–, en el orden del conocer y en el orden de los primeros principios. La novedad radical de su filosofía primera consiste en que lo fundamental es la actualidad de lo real: esa actualidad es formalidad de realidad en la inteligencia sentiente, objeto de la filosofía primera como noología; realidad sustantiva de suyo, objeto de la filosofía primera como metafísica–; y realidad que es en el mundo, objeto de la ontología,

derivada de la metafísica. Formalidad de realidad, sustantividad y ser en el mundo son tres modos –fundamentales– de la actualidad de lo real. Pero ¿qué es la actualidad de lo real y por qué es la piedra angular de la novedosa filosofía primera? El testimonio de Diego Gracia es especialmente significativo:

> Actualidad es un término que fue cobrando progresiva importancia en la obra filosófica de Zubiri. En *Sobre la Esencia* (1962) no posee aún un gran papel. Adquiere mayor peso en *La dimensión histórica del ser humano* (1974), y se hace inundatorio en los escritos posteriores a 1976, en especial en los tres volúmenes de *Inteligencia Sentiente* y en el discurso *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía* (1980). En este último texto la define así: "La actualidad es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es 'presencia' de algo en algo" (RTE 15). Esta presencia puede ser de diversa índole (Gracia, 2008: 107).

Por ahora, hay que conservar la idea de que la actualidad de lo real se dice de varias maneras, por un lado, y que Zubiri fue dando con el asunto poco a poco, a lo largo de su fructífera carrera de investigación, por otro. Desde el principio de esa exigente carrera tiene claro que no se puede hacer filosofía como si a Kant no le asistiera algo de razón; como si no hubiera dejado ya su huella indeleble en la historia de la filosofía, con la crítica que reforma el entendimiento, provocando la consabida revolución copernicana en la teoría del conocimiento. Pero está convencido también de que tampoco puede seguir haciéndose filosofía como si Kant tuviera toda la razón respecto a la centralidad del sujeto –tal como sucede incluso con Heidegger, al menos el de *Ser y Tiempo*. La

revolución copernicana de Kant tiene que desandar, por el peso de las cosas mismas, al menos la mitad del camino; a riesgo de que, si no lo hace, su racionalismo y su idealismo no sean más que una mera ingenuidad. ¿Qué significa retroceder la mitad del camino?

En el congreso sobre el pensamiento de Zubiri realizado en Morelia (México), en el verano de 2014, Diego Gracia leyó la conferencia inaugural titulada "Noología: ¿en qué está la novedad?", texto publicado como el primero en *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI* (Gracia, 2019). En esa conferencia vuelve al tema sobre la importancia de la actualidad de lo real. Esta meditación quiere hacerse eco, de manera reflexiva y crítica, del contenido de aquella conferencia, y traer al primer plano lo que ahí aparece en tercer y último lugar.

2. La novedad radical

El título de la conferencia, en forma de pregunta respecto de la noología de Zubiri, es ya convocante a la discusión: tanto con aquellos que *Inteligencia Sentiente* tiene presentes en las tesis que sostiene –Husserl, Kant, la Escolástica, etc.–, como también con quienes sostienen afirmaciones con matices un poco distintos, o de plano diferentes, en sus apropiaciones del pensamiento de Zubiri. La conferencia mencionada tiene tres partes, claramente señaladas, aunque no les acompaña subtítulo alguno que sirva de orientación.

Un largo párrafo, del inicio de la segunda parte, puede enmarcar muy bien la crítica inicial de fondo al propio texto de Gracia. Dice así:

> Es sabia consigna la de comenzar a leer los libros por el principio. Pero ya no resulta tan obvio añadir que sólo muestran su verdadero rostro al final, una vez subida la pendiente y alcanzada la cima, que en este caso es el objetivo que el autor se propuso al escribirlo. Quizá por esto Pascal advirtió en uno de sus *Pensamientos* que lo último que uno establece al escribir un libro, es lo que debería exponer primero (*la dernière chose qu'on trouve en faisan un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première*) [Pascal, 1954: 1101]. Quizá debiera ponerlo al principio, pero es lo cierto que muchas veces sólo se encuentra al final. Esto sucede en la mayoría de los libros creativos, también en los de filosofía, y por supuesto en el que va a ser el objeto de mi análisis, la trilogía de Zubiri sobre *Inteligencia sentiente.* En los libros, incluidos los de filosofía, sucede lo mismo que en las novelas de misterio, que sólo al final se descubre al culpable, o como en las piezas clásicas de teatro, en las que la solución del conflicto acontece en el tercer y último acto de la pieza. Conviene recordar que, como Aristóteles enseña en su *Poética*, una buena obra de teatro debe constar de tres partes, la primera de exposición del problema, una segunda en la que el conflicto alcanza su nudo, crisis o clímax, y la tercera con el desenlace o resolución [1459a18-21]. Este movimiento en tres actos se pliega muy bien a lo que se propuso e hizo Zubiri en su trilogía sobre la inteligencia. Las consecuencias de todo su enfoque se ven mucho más claramente al final que al principio (Gracia, 2019: 24-25).

Salvo que en este caso se trata de una conferencia y no de un libro, todo lo demás se aplica de manera precisa: lo último que se establece en la conferencia –la importancia y centralidad de la actualidad de lo real en la filosofía primera de Zubiri– es lo que debió exponerse primero. Una conferencia lleva consigo, sin

embargo, una cierta exigencia pedagógica y didáctica; y, bajo esa condición, no se puede decir que el problema de la actualidad, que a Zubiri "le explota en las manos" "en los últimos años de vida, cuando centra su reflexión en la noología" (Gracia, 2019: 35), esté fuera de lugar. Pero sí se puede señalar que, si a Zubiri ese concepto se le fue haciendo cada vez más grande, importante y central, al grado de manifestar, al final de su vida y sus investigaciones, la urgencia de llevar a cabo una filosofía de la actualidad –y no sólo del acto o actuidad–, lo mejor sería empezar mostrando que la novedad radical de la filosofía primera zubiriana, sea como metafísica o como noología, es el concepto de la actualidad de lo real. Ya no en su desarrollo histórico, en el modo como van cobrando vida los conceptos arrancados a la propia realidad por la inteligencia, sino desde el punto de vista sistemático –una vez que el *corpus* filosófico alcanza su cierre por la muerte del pensador y la publicación de toda su obra–, se puede y se debe sostener enérgicamente –*ab initio*– que la actualidad es el concepto clave de toda la filosofía de Zubiri (Villa, 2014).

Una visión esquemática de la conferencia, con la propuesta de unos subtítulos, puede orientar la intención de esta meditación, con objeto de que el problema de la actualidad de lo real venga al primer lugar de manera natural. La primera parte de la conferencia bien pudiera titularse "Deconstrucción de la idea de realidad" (Gracia, 2019: 21–24), pues Gracia piensa que la tarea llevada a cabo por la noología de Zubiri se deja inscribir al interior

de los márgenes de la deconstrucción que caracteriza el trabajo de Derrida. Y que "lo que deconstruye de veras Zubiri es la idea de 'realidad'" (Gracia, 2019: 23). La segunda parte podría titularse "Distinción entre formalidad y contenido en la realidad" (Gracia, 2019: 24-33). Y, finalmente, la última parte de la conferencia –esa que debía ser la primera–, se titularía precisamente "Actualidad de lo real" (Gracia, 2019: 34-38). En este orden, la novedad de la reforma –mejor que deconstrucción– operada por la noología de Zubiri recae, en primer lugar, en el concepto de realidad, círculo interior sobre el que giran tanto el de la distinción entre formalidad y contenido –segundo aspecto de la reforma–, como el de la actualidad de lo real –tercer aspecto de dicha revolución. Se puede decir, sin embargo, que el círculo interior –realidad como formalidad–, y el exterior –la actualidad de lo real–, pueden intercambiar posiciones sin modificar la estructura, pues en cualquier caso les habita intrínsecamente la distinción entre formalidad y contenido que lleva consigo toda cosa real.

Mostrar en qué consiste la actualidad de lo real –núcleo de la semirrevolución antikantiana de Zubiri– requiere algunos rodeos conceptuales, según corresponde al esfuerzo de libre creación, propio de la afirmación y de la razón (Gracia, 2019: 22). Kant emprendió una reforma de la comprensión del entendimiento que heredaba, de forma indirecta, de la escolástica; Husserl hace lo propio respecto a la herencia kantiana que recibe de una razón pura; y Zubiri, finalmente, englobando las tesis de la

conciencia intencional de Husserl, de la comprensión e interpretación de Heidegger, de la razón pura de Kant y de la *ratio* de la escolástica, emprende una reforma sobre el modo como ha de entenderse el acto mismo de inteligir, es decir, la intelección sentiente. El resultado es un tratado sistemático de noología en tres volúmenes: *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982) e *Inteligencia y Razón* (1983). Esta noología –este λόγος sobre el νοῦς– es la reforma de la fenomenología, de la epistemología y de la metafísica de la inteligencia: a las tres las tiene en su horizonte; pero se separa de ellas desde la raíz. ¿Por qué? Porque la tesis de que inteligencia y realidad se generan en el mismo movimiento intelectivo no está, ni de lejos, presente en *Ideas* (Husserl, 2013), ni en la *Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1997), ni en los tratados escolásticos sobre la *ratio*. He aquí esa tesis fuerte de Zubiri:

> es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo "en propio", algo "de suyo". Y saber es aprender algo según esta formalidad (IRE: 10).

Siendo congéneres en la intelección, y gracias precisamente a esta intelección, el hombre sabe que las cosas son de suyo lo que son

antes de hacerse presentes en la inteligencia. De esa generación común debe dar cuenta la noología –como de hecho lo hace el tratado *Inteligencia Sentiente*–; y de esa realidad suya en tanto sustantividad, con su carácter de *prius* respecto a su actualización intelectiva, es de lo que debe dar cuenta la metafísica –como efectivamente lo hacen *Sobre la Esencia* y *Estructura Dinámica de la Realidad*, al menos. Siendo una reforma, la noología es, sobre todo, un esfuerzo por describir el acto mismo de inteligir:

> Por eso [Zubiri] no se pregunta por lo que son las cosas ni incluso por lo que es la inteligencia humana, sino por el "acto" de inteligir. Esto lo expresa diciendo que no busca analizar lo que es la inteligencia *katà dynamin* sino *kat'enérgeian* […]. Por eso dice una y otra vez que él no quiere hacer una teoría de la inteligencia sino un análisis o descripción del acto de intelección (Gracia, 2019: 34).

El resultado del esfuerzo que hace retroceder las manecillas del reloj del sujeto hacia la realidad en 180 grados puede enunciarse, lacónicamente, en las siguientes tesis. Primera: lo que debe predicarse de todas las cosas, de manera radical, es su carácter de realidad; no de objeto, nóema, ente o ser. Segunda: realidad es en las cosas un momento formalmente anterior a ser, a diferencia de lo que ha pensado la tradición, ya desde Aristóteles. Tercera: la realidad tiene carácter de sustantividad, no de sustancialidad, como pensaba Aristóteles. Cuarta: las cosas en tanto que cosas reales se hacen presentes, se actualizan, de diversos modos:

Primer modo: la realidad se actualiza en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad. Inteligir no es un acto por medio del cual la facultad intelectiva concibe ideas universales, a partir del material que le ofrece la facultad sensible; inteligir es el hecho físico según el cual lo real se actualiza en la inteligencia sentiente siendo de suyo lo que es.

Segundo modo: lo real en tanto sustantividad no es más que el hecho según el cual un sistema complejo de notas actualiza físicamente lo que una cosa es de suyo.

Tercer modo: lo real, actualizado como sustantividad física de notas, tiene un momento según el cual se actualiza en el mundo, y esta actualización de lo real en el mundo es lo que debe ser llamado ser.

En definitiva, la tesis radical de la filosofía primera presupone que la iniciativa es siempre de la realidad, que es ella la que se actualiza. Que si hay concepciones (Kant), conciencia intencional (Husserl), comprensión por parte de un *Dasein* (Heidegger), etc., es sólo porque lo real se ha actualizado –se ha hecho presente– con anterioridad en la inteligencia sentiente. Que si hay sustancias, sujetos, naturaleza en general, naturaleza animal, mundo espiritual, *Dasein* y *Vorhandenheit*, es sólo porque lo real es sustantividad de notas actualizadas y que se actualizan.

El hecho de la actualidad de lo real es, pues, la clave de toda la filosofía primera, sea como noología o como metafísica. Ya la enunciación misma del hecho a destacar echa a andar el problema

de la forma correcta. Efectivamente, en lo que hay que fijarse desde el principio es en que la actualidad es siempre de lo real, que lo real es siempre lo que se actualiza por propia iniciativa. Pero hay que completar la idea diciendo que lo real se actualiza siempre en algo otro: sea en la inteligencia sentiente como formalidad, sea en la sustantividad como suficiencia constitucional, sea en el mundo como ser. No hay actualidad sola, sino actualidad de lo real en algo. ¿Y cómo se sabe que lo real se actualiza en el mundo? Pues sólo porque lo real se actualiza en la inteligencia sentiente. ¿Y cómo puede lo real actualizarse en el mundo y en la inteligencia sentiente? Sólo porque lo real es la actualización de una sustantividad en sus propias notas. Por estas razones, la actualidad es la clave de la filosofía primera desde el punto de vista noológico. Pero es también la clave desde el punto de vista metafísico-ontológico, ya que la actualidad le quita todas las iniciativas al sujeto y las devuelve a las cosas en lo que son de suyo. No es el sujeto el que va concibiendo, intencionando, abriendo o pastoreando las cosas y su ser. Son las cosas mismas las que se actualizan en virtud de su propio poder: ¿cómo podría el hombre ser el pastor del ser, cuidar de las cosas, si no es porque las cosas le están presentes, con anterioridad, como siendo de suyo lo que son? El modesto papel del hombre consiste en ser un mero "en dónde" de una de las actualizaciones de lo real; de la actualización, sin embargo, que abre al hombre nada menos que el mundo de la

realidad y de sus demás actualizaciones. Este es el corazón de la semirrevolución antikantiana de Zubiri.

¿Qué es la actualidad de lo real en tanto mera actualidad? Tiene sus riesgos acercarse así al problema porque la actualidad es siempre actualidad de lo real; y entonces lo primero que tendría que hacerse es tratar de eso que sea lo real para, seguidamente, tratar de ese carácter de lo real que es su actualidad. Tiene sus peligros también porque la actualidad de lo real es, al mismo tiempo, actualidad *en* algo: en la inteligencia sentiente, en el mundo, etc. Pero aún corriendo estos riesgos se puede intentar decir qué es lo que Zubiri entiende por actualidad en tanto mera actualidad. Y como actualidad de algún modo evoca el concepto clásico de acto, hay que tratar primero sobre la relación entre acto y actualidad.

3. Acto y actualidad

Actualidad se encuentra en alguna relación con acto; pero se distinguen formalmente (Pintor-Ramos, 1994: 78-79). Suele decirse, en general, que acto indica la condición de plenitud de lo que es. Con ser cierto, esto requiere algunas importantes precisiones. Aristóteles dice efectivamente que "acto es que la cosa exista" (*Met*. 1048 a 30). Y a renglón seguido añade: "pero no como decimos que existe en potencia" (*Met*. 1048 a 30). Usa dos términos griegos para nombrar dos modos diferentes de eso que en latín, y luego en español, se llamó sin más "acto". El primer término es el

de ἐνέργεια: el acto en el modo de ἐνέργεια es un proceso para llegar a la condición de plenitud; su sentido es dinámico: hay ἐνέργεια mientras el albañil, el escultor, el pensador, está construyendo, esculpiendo, pensando. El acto en tanto ἐνέργεια es actividad, es estar actuando (*Física* 201 a 9-35). El otro de los términos utilizado para nombrar al acto es el de ἐντελέχεια, que etimológicamente significa condición de plenitud, ἐντελῶς ἔχειν, cuando va en la distribución ἐν ἐντελέχειᾳ εἶναι o similares (*Física* 201 a 9-35). En el acto que es la ἐντελέχεια se trata de un acto consumado, perfectamente ya realizado y finalizado: es la casa ya construida, la escultura ya esculpida, lo pensado ya pensado (*Met*. 1050 a 21-23). Así, todas las cosas o están en acto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) o están en potencia: tienen condición de plenitud o son posibilidad de condición de plenitud. La escolástica, por su parte, refinó la filosofía sobre el acto y la potencia que heredó de Aristóteles y llamó *actualitas*, actualidad, al carácter de lo real como acto: "A todo lo real por tener plenitud de aquello en que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó actualidad" (IRE: 137).

Pero Zubiri piensa que llamar actualidad al carácter de plenitud de algo es una denominación impropia, porque a ese carácter debe llamarse, más bien y con razón, "actuidad". El carácter de plenitud de las cosas, sobre todo en el sentido de ἐντελέχεια, debe llamarse actuidad, y no actualidad. Así, el concepto de actualidad queda liberado para nombrar un carácter

metafísico de las cosas que supone su carácter de plenitud, su actuidad. "La filosofía clásica ha sido tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad. Pero debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad" (IRE: 140). El término actualidad nombra otro carácter noológico y metafísico de lo real, que tiene su origen en el carácter de plenitud y de actuidad de la cosa.

Actuidad es, pues, el carácter de acto, de plenitud, de algo. ¿Y qué es actualidad? Actualidad será el carácter de actual –de "*estar* presente"– de algo en algo. Es inevitable, para la filosofía primera, el rodeo por la ilustración que ofrecen ejemplos del mundo empírico: "Hablamos así de que algo tiene mucha o poco actualidad o de que adquiere y pierde actualidad; en estas locuciones no nos estamos refiriendo a acto en el sentido de Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencia física de lo real" (IRE: 137). Actualidad, a diferencia de actuidad, que es carácter de plenitud de algo, es una especie de presencia física de lo real. No es lo mismo estar en acto, tener el carácter de plenitud, que estar presente, que tener actualidad. Porque en el más elemental de los sentidos, algo puede estar en acto, tener actuidad, y no estar presente, no tener actualidad. Ya veremos que, empíricamente posible, esto es metafísicamente un imposible. Sin embargo, la indicación ayuda para dibujar y aclarar lo que se va a entender por actualidad, a diferencia de actuidad. Lo real tiene, entonces, dos momentos igualmente físicos: el momento de

actuidad, de su plenitud constitucional, y el momento de su actualidad, de su "*estar* presente".

Pero ¿qué es esa actualidad –metafísica, noológica y ontológica– en que consiste el "*estar* presente" de algo *en* algo? No debe perderse de vista que actualidad se dice de varias maneras: una es el "*estar* presente" de lo real en tanto formalidad *en* la intelección sentiente es una de las maneras de la actualidad, y aquí podemos aún desdoblarla: la actualidad como intelección y la actualidad como impresión sensible; b) otra es la actualidad de lo sustantivo en el sistema de sus propias notas; y una tercera es la actualidad de lo real *en* el mundo que es el ser.

4. Actualidad

Qué sea la actualidad en tanto mera actualidad es lo que debe intentar aclararse. Y lo primero que hay que decir es que la actualidad es el "estar presente de lo real desde sí mismo" (IRE: 139). La actualidad es siempre actualidad de lo real, de algo que tiene suficiencia en la línea de su propia constitución; es siempre lo real lo actualizado en sus diversos modos. Que lo real sea siempre lo actualizado significa que lo real está presente desde sí mismo en algo formalmente diferente a su propia condición de plenitud. El estar presente de lo real es ese carácter de actualidad que lo real irrefragablemente tiene precisamente por su condición de realidad en actuidad, de su plenitud constitucional. La actualidad no es un momento de la plenitud constitucional de lo

real; lo que sucede es lo siguiente: porque lo real tiene plenitud constitucional, es decir, carácter de actuidad, puede entonces tener carácter de actualidad: una lámpara, ya real, está sobre el escritorio, junto a la pared, iluminando, etc. La actualidad de lo real supone necesariamente la actuidad de lo real. En su carácter más visible, extrínseco, por decirlo así, actualidad es "el estar presente de algo en algo" (IRE: 138). El momento físico de actualidad, como se puede ver, es diferente al otro momento físico que es la actuidad, al carácter de plenitud. Desde este punto de vista más visible, los virus, por ejemplo, han tenido el carácter de actuidad que ahora tienen desde que son virus; sin embargo, sólo en el último siglo han tenido el carácter de actualidad, de estar presentes, que nunca habían tenido. El ejemplo es, desde luego, insuficiente porque podría pensarse en la actualidad, en el "*estar* presente", como un momento añadido al carácter de actuidad de lo real, como una mera relación extrínseca de una cosa real a otra cosa real. Pero la actualidad de la que se está tratando tiene un carácter más radical que el de los virus del ejemplo: "Es que hay cosas en que lo real está 'haciéndose presente'" (IRE: 138) en y desde sí mismo, es decir, de suyo. La actualidad metafísica, a diferencia de la actualidad histórica, científica o social, es el hacerse presente lo real en tanto real, no en tanto virus o en tanto persona o árbol. La actualidad metafísica es el hacerse presente lo real mismo desde esa su misma realidad. Es una actualidad intrínseca.

La actualidad en tanto mera actualidad puede ser vista desde dos perspectivas: una es el carácter del "*estar* presente" en tanto "*estar*", no en tanto presente; otra es el carácter de que se está presente desde sí mismo. Por eso la insuficiencia del ejemplo de los virus, o de cualquier otro, en el nivel empírico más visible. Los virus han tenido esta actualidad formal del estar presentes desde sí mismos en tanto que realidades desde que son virus. Esa actualidad material que han tenido gracias a los estudios científicos –o a las pandemias que azotan la humanidad–, y que es la más visible, está fundada en la actualidad formal que les da su carácter de realidad. La actualidad tiene formalmente un momento de "de" y un momento de "en". El primer momento es el que fundamenta toda actualidad. Ese fundamento es lo real: porque la actualidad es siempre actualidad de lo real. La actualidad nunca es, ni podría ser, actualidad de sí misma; sino que la actualidad es siempre actualidad *de* lo real, es el momento del estar presente de lo real en tanto real, no en tanto árbol o Pedro. Lo real es, por tanto, lo que se actualiza; y se actualiza necesariamente por su carácter de sustantividad. Para que la actualidad pudiera estar presente desde sí misma tendría que tener ella carácter sustantivo. ¿Pero cómo puede tener carácter sustantivo algo que es mero momento de lo real? Pues bien, el primer momento de la actualidad es el "de". Pero la actualidad tiene también un momento de "en": porque la actualidad es el estar presente "de" lo real "en" algo. Este momento del "en" de la

actualidad es el que diversifica en una gran riqueza a lo real en tanto actualizado. Efectivamente, lo real actualizado "en" la inteligencia sentiente es lo real en tanto formalidad de realidad; lo real actualizado "en" el sistema de notas que le constituyen es sustantividad; lo real actualizado "en" el mundo es ser. Formalidad de realidad, sustantividad y ser son, por decirlo de algún modo, el resultado del "en" de algunas de las actualizaciones "de" lo real. Estos dos momentos constituyen, en definitiva, la esencia de la actualidad.

Este análisis ha descubierto la estructura de la actualización en tanto mera actualización. Esta estructura se puede glosar de varios modos. En primer lugar: a) lo real b) se actualiza c) en la inteligencia sentiente d) como formalidad de realidad. Esto significa que cuando lo real está presente en la inteligencia sentiente lo hace en tanto formalidad de realidad. Así que no son estrictamente lo mismo "lo real" y la "formalidad de realidad", porque esta última es el modo como lo real queda una vez que esa actualización intelectiva sucede. En este caso hay que distinguir lo real, la formalidad de realidad, la actualidad y la inteligencia sentiente. En segundo lugar: a) lo real b) se actualiza c) en el mundo d) como siendo. Aquí hay que distinguir lo real, la actualidad, el mundo y el ser. En tercer lugar: a) lo real b) se actualiza c) en sus notas d) como sustantividad. Real, actualidad, notas y sustantividad deben distinguirse rigurosamente. Este orden es meramente expositivo; no indica preeminencia de alguno

de los modos de actualidad sobre los otros. Sin embargo, en cualquiera de las tres actualizaciones, lo real está presente en algo, y ese "algo" modula lo real en tanto actualizado. Es necesario subrayar que actualidad es mero estar presente, pero cargando el acento en el "estar", no en la presencia.

Zubiri asume decididamente la crítica a la tradición: el ser no es mera presencia en tanto sustancia y sujeto permanente de accidentes. Pero no comparte la solución de Heidegger: el ser de las cosas no puede pender del mundo que el *Dasein* en tanto comprensor de sentido abre. Las cosas son reales "de suyo", tienen plenitud de actuidad "de suyo" y, en esa virtud en que "de suyo" están presentes, se actualizan. Si para Heidegger el fundamento del ser del ente es el *Dasein*, para Zubiri el fundamento del ser en tanto actualidad en el mundo es lo real en tanto suficiencia constitucional "de suyo". Heidegger ha trasladado el ser al carácter comprensor del *Dasein*, mientras que Zubiri ha distinguido en lo real un momento de suficiencia constitucional, la actuidad, y un momento de estar presente "de suyo", en y por sí mismo, o sea, la actualidad, el ser. Las cosas, efectivamente, tienen ese momento de presencia, como piensa la tradición; pero se presentan porque "están"; y están en virtud de la suficiencia constitucional de lo real, es decir, de su carácter de plenitud, de actuidad.

Este hacerse presente de lo real –su actualidad–, en el modo que sea, no añade a lo real nada que lo real necesitara para tener

carácter de plenitud. Así, por ejemplo, en el caso de la intelección. Es lo real ya pleno, ya suficiente en la línea de su constitución, lo que se hace presente en la inteligencia, sin recibir de ella algo que le faltara. Lo real no es la causa del conocimiento en el sentido de que lo real actuara sobre la intelección para que sucediera el conocimiento. Formalmente, en la intelección lo único que sucede es que lo real se hace presente. Lo mismo dígase de la actualidad en el mundo. Lo real no es la causa del mundo. Lo real no hace más que hacerse presente en el mundo. Toda noología debe partir de ese hecho irrecusable que es el mero estar presente de lo real en la inteligencia sentiente en tanto formalidad; y toda metafísica debe iniciar con ese hecho irrefragable del estar presente de lo real en el mundo. Mero estar presente en tanto estar es anterior a toda presencia y a todo sentido.

5. Actualidad es la clave

El concepto de actualidad es la clave –la llave de acceso– a la difícil filosofía de Zubiri (González, 2004). En varios sentidos. En el sentido hermenéutico, la adecuada comprensión de lo que Zubiri entiende por actualidad permitirá comprender mejor sus concepciones de realidad y ser, de inteligencia sentiente y formalidad de realidad, de sustantividad, etc. Todo aquel que quiera recorrer el camino de la filosofía de Zubiri debe tener algunas ideas muy claras, a fin de llevar tal empresa a buen puerto. Los estudiosos de Zubiri han insistido en conceptos como el de

realidad, concepto importantísimo desde luego; se ha insistido también en el concepto de verdad; y se ha insistido, por supuesto, en el concepto de inteligencia sentiente. Todos son conceptos importantes; hasta podría decirse que conceptos claves. Pero no se ha reparado de modo temático y suficiente en el concepto y en el hecho de la actualidad de lo real como la verdadera clave para la correcta comprensión e interpretación de todos los demás hechos y de todos los demás conceptos.

Como la actualidad no es un concepto sino un hecho, resulta entonces que, en sentido metafísico, es el hecho mismo de la actualidad el que es la clave para ir a lo real en tanto sustantividad, en tanto formalidad y en tanto ser. En este contexto, a Diego Gracia le asiste toda la razón cuando señala lo siguiente: "El noólogo no puede ver la actualidad desde la realidad sino la realidad desde la actualidad. Lo originario es la actualidad, la actualidad intelectiva y la actualidad interna de la realidad" (Gracia, 2019: 37). Cuál actualidad sea más importante depende en cada caso del problema analizado. La actualidad es el hecho clave porque es el que nos ha instalado ya en lo que lo real es de suyo, sea en tanto actualizado en y por sí mismo en sus notas, o en tanto actualizado en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad, o en tanto actualizado como estando presente en el mundo (ser).

Debe dejarse bien sentado, sin embargo, que la actualidad en todos sus modos es un momento fundado en lo real, por tanto, un momento formalmente segundo, lectura con matices distintos

a la que Diego Gracia sostiene en las páginas finales de su conferencia (Gracia, 2019: 36-38). La primariedad formal es siempre de lo real; y lo real no está condicionado a ninguna de sus actualizaciones. Así, todo lo real intramundano tiene esa actualidad que es el ser y puede no tener esa que es la actualidad intelectiva. Pero lo real, sin esa actualización intelectiva, quedaría de suyo incólume. Porque lo real de suyo jamás pende, ni puede pender, de actualización alguna. Y sin embargo, todos los modos de actualización son la clave metafísica de lo real: porque lo real está actualizado en sus notas puede actualizarse en el mundo, es decir, puede ser; y porque puede actualizarse en el mundo –porque es–, puede actualizarse en la inteligencia sentiente. Y de regreso vale igual: porque el hombre tiene actualizado en su inteligencia sentiente a lo real de suyo en tanto formalidad es por lo que está en lo real, actualizado en el mundo como siendo una sustantividad actualizada en sus notas.

Este carácter clave de la actualidad de lo real queda más claro si se comprende *in extenso* cada uno de sus modos, tal como los expone Zubiri en *Sobre la Esencia* y en *Inteligencia Sentiente*. Y ahí será reclamada, con energía, la genial distinción –en la metafísica como en la noología–, entre formalidad y contenido en toda cosa real, tema de la segunda parte de la conferencia de Diego Gracia en Morelia.

Bibliografía

Aristóteles (1990). *Metafísica*, tr. de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1996). *Física*, tr. de J.L. Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Aristóteles (2010). *Poética*, tr. de V. García Yebra. Madrid: Gredos.

González, A. (2004). "*Ereignis* y actualidad", en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*. Granada: Comares.

Gracia, D. (2008). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2019). "Noología: ¿en qué está la novedad?", en A. Villa (coord.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. México: Itaca.

Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*, tr. de J.E. Rivera. Madrid: Trotta.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, tr. de J. Gaos. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1997). *Crítica de la Razón Pura*, tr. de P. Rivas. Madrid: Alfaguara, Santillana.

Pascal, B. (1954). *Oeuvres complètes, Pensées*, ed. de J. Chevalier. Paris: Gallimard.

Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia-Caja Salamanca y Soria.

Villa, A. (2014). *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.

Villa, A. (ed.) (2019). *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. México: Itaca.

El comenzar de la filosofía en Hegel según Zubiri

Ángel González
Fundación Xavier Zubiri

1. Introducción: problema fundamental de La ciencia de la lógica *e importancia de este curso de Zubiri*

La importancia de Hegel según Zubiri estriba en que con él llega a su término el primer comienzo de la filosofía en Grecia y se inicia un nuevo comienzo. A Hegel va a dedicar Zubiri un curso de veinticuatro lecciones, que aun teniendo como eje principal la *Ciencia de la Lógica* elaborada entre 1812-1816, especialmente *La lógica objetiva* (*Wissenschaft der Logik*. *Erste Teil*. *Die objective Logik*), también tiene en cuenta la *Fenomenología del espíritu* de 1807 y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817.

El primer problema que presenta Hegel a cualquier estudioso del mismo es el lugar que ocupa la *Lógica* dentro de su filosofía o, para ser más precisos, la relación que hay entre *La fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*.

Desde el punto de vista del primer tomo de *Die Wissenschaft der Logik* la *Fenomenología del Espíritu* es el acceso al sistema de tal modo que las últimas páginas de *La fenomenología* son las primeras de *La lógica de la ciencia*. Pero entre este primer tomo de la *Lógica* y el segundo tomo pasa largo tiempo y escribe la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* donde la *Fenomenología* forma una pequeña parte

del sistema. En este caso la *Lógica* sería el comienzo de la filosofía y la fenomenología un momento suyo (CUIII: 275).

Para aclarar la implicación entre lógica y ontología del espíritu presente en el comenzar mismo de la filosofía en Hegel, Zubiri plantea tres cuestiones a las que añadiremos una conclusión: ¿Cómo llega Hegel al problema del "comienzo"? ¿Cómo plantea Hegel el problema del "comienzo"? ¿Tiene comienzo efectivamente Hegel?

Mi interés está en aclarar qué supone comenzar en filosofía o alcanzar el punto de vista filosófico, fuera del cual puede haber erudición filosófica pero no filosofía. Precisando un poco más. Este interés está conectado con el problema del comenzar de la filosofía de Zubiri. En el prólogo a su primer volumen de la *Inteligencia sentiente*, es decir *Inteligencia y realidad*, afirma algo que se ha hecho habitual citar por los estudiosos de su pensamiento. Primero situemos esta afirmación dentro del mismo prólogo. Afirma Zubiri que su primera gran obra publicada de 1962, *Sobre la esencia*, carecía, al parecer de los lectores, "de un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber" (IRA: 9). Señala Zubiri que esta afirmación es una de las tesis que anima la filosofía moderna desde Descartes a Kant, y que llamamos "criticismo". Es decir, la filosofía debe comenzar como crítica del saber entendiendo por tal: "Crítica del conocimiento, de la *espitéme*, o como suele decirse, es "epistemología", ciencia del conocimiento" (IRA: 11). En este contexto se sitúa la afirmación de Zubiri: "Es que es imposible una

prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro" (IRA: 10).

Pero algunos de los estudiosos de Zubiri no prestan la suficiente atención a lo que viene después: "Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de 'noología'" (IRA: 11).

Inteligencia sentiente no es una crítica del saber y, según mi parecer, está en un plano anterior, con un cierto aire de familia, a *La fenomenología del espíritu* y el comenzar en Hegel. Volveremos a ello al final.

2. La relación entre lógica y metafísica en Hegel: las tres cuestiones para asistir a la génesis del punto de vista filosófico del comenzar

2.1. ¿Cómo llega Hegel al problema del comienzo?

Llega al comienzo por la pregunta acerca de toda la verdad del todo, es decir, por la "relación" entre espíritu-ser, verdad y conocimiento. Veamos este comienzo al trasluz del primer comienzo de la filosofía en Aristóteles: "Hay una ciencia que

estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen" (Aristóteles, *Met.* 1003 a 21).

Zubiri subraya tres puntos en esta definición. Primero que la filosofía es "ciencia de lo que está siendo" (ὂν es un participio activo del verbo εἶναι, ser, trasladable en castellano por una oración de relativo o por un gerundio). Precisemos más qué es lo científico de esta ciencia. Lo científico es un preguntarse por "lo que está siendo" en su emerger/brotar de la naturaleza (φύσις), dejando de lado lo que puede ser por τέχνη. Por los mismos años que Zubiri está dando este curso, Heidegger está planteando problemas similares en un curso en la Universidad de Friburgo en 1935 (Heidegger, 2014: 22-26).

Esto científico de la ciencia es un saber que vive de la patencia de "lo que está siendo" emergiendo de la naturaleza. Patencia que es la verdad (ἀλήθεια). Téngase presente el análisis de Heidegger en *Sein und Zeit* sobre la verdad (Heidegger, 2006: 212-230).

Pero hay más, ese saber tiene que serlo de lo que es de una vez por todas en referencia a las causas de ese emerger. El error sería pensar que conocer las causas sería explicar una cosa por otra cosa-causa (dios u otro ente como causa externa a lo que está siendo desde su brotar). No es así porque la causa hay que entenderla en una dirección que implica tanto la dimensión de "procedencia" o "fundación-de" (φύσις) como la de "la razón por la cual" (Reale, 2018: 2347-2348).

Segundo: esta ciencia es ciencia de todo lo que está siendo en tanto que está siendo (mismidad del ente); lo que la separa de las ciencias particulares (Aristóteles, *Met.* 1003 a 19-25).

Las ciencias particulares acotan un trozo del mundo y, caracterizándolo por algo que le es peculiar (συμβεβηκός), buscan su procedencia o génesis. La filosofía como "ciencia primera" considera, sin embargo, la cosa en tanto que está en el todo y el todo en la cosa. Por eso la verdad filosófica se orienta a "*toda la verdad del todo*". Esto la convierte en "otra clase de verdad", la cual puede ser expresada recogiendo la idea fenomenológica de la actitud filosófica como una actitud de vigilia. Al igual que el despertar es un despertar a todo el día y a todo lo que el día trae, la filosofía es un despertar a la totalidad: al todo y a cada cosa en el todo y desde el todo. Hegel utiliza una metáfora similar al hablar del nacimiento (Hegel, 2010: 65-66). Un buen comentario a esa cita puede leerse en la introducción ya clásica a *La fenomenología del espíritu* de Ramón Valls (Valls Plana, 1994: 36ss.). Este "despertar a la totalidad" implica que es al mismo tiempo un comienzo de la filosofía en el hombre (el problema del ser en el sentido que veremos en Hegel), un comenzar del mundo o el problema de la verdad que se va realizando y que implicaría hablar del movimiento de la verdad (Dalmasso, 2015) y un comienzo del conocimiento (fundamentación última). En la identidad radical de estos tres principios estriba el carácter especial del comenzar en Hegel (CUIII: 282).

Hegel alcanza esta posición a través de *La fenomenología del espíritu*. A través de la descripción del decurso que sigue la conciencia cuando intenta, dramáticamente, reconocerse como Espíritu, es decir, alcanzar la posición filosófica del saber absoluto que supone superar la conciencia. Este dinamismo es el movimiento de la sonata en su periodo romántico. Esto implica que Hegel, ya desde sus escritos de juventud, es uno de los más radicales críticos de la modernidad (Habermas, 2013: 35-62). Veamos los momentos.

El primero es el comenzar del filosofar en el hombre. Hegel entendió por comenzar el comenzar desde el fin: "*der Anfang ist das Ende*". El fin asume en sí, no solo la índole de comenzar, sino su necesidad misma. Es decir, Hegel supone que el hombre quiere filosofar y se mueve siempre al interno de la filosofía, aunque sea evidente que no siempre ha vivido en ella. Supuesto esto se pregunta por el comenzar mismo. Este comenzar puede ser entendido de dos formas: "En efecto el comenzar puede significar: observar cómo llega, cómo ha llegado el hombre a la actitud filosófica *partiendo* de los modos filosóficos, o bien: en qué consiste el comienzo de la actitud filosófica" (CUIII: 284).

Hegel no plantea el problema del comenzar en el sentido de un inicio en un momento histórico, sino el comenzar de la actitud filosófica misma en la que ya está actuando su *télos*, su finalidad (*der Anfang ist das Ende*). Es decir, que la filosofía como saber absoluto está realizándose ya desde el comienzo (CUIII: 283).

El segundo es el principiar del mundo o del todo como lo que verdadea a la existencia humana. Este principiar está vinculado a que la existencia humana no es una existencia cualquiera, sino que está abierta en el sentido de que no puede ser lo que es más que cuando es todas las demás cosas (CUIII: 286). El nombre de esa apertura es la Verdad. La existencia humana es vivir en la verdad-transparencia de las demás cosas. Es lo que analizó con brillantez Heidegger como *Die Weltlichkeit der Welt* o "La mundanidad del mundo" (Heidegger, 2006: 63-114). Es una existencia veritativa. Es el *Da* donde el *sein* de las cosas se manifiesta. Es posible que la existencia falsee la vida, pero esta falsedad se haría sobre esa dimensión veritativa de la existencia (Balthasar, 1997: 37-44). El problema está en pensar lo presente en la verdad como patencia. La línea central de la tradición filosófica lo piensa como lo es así siempre (no es el caso de Hegel que habla de un movimiento de la verdad que incluye la negatividad): "una vez que hemos conquistado la verdad sobre algo, *poseemos ya su secreto* (este es el sentido de ἀλήθεια), y por lo tanto sabemos a qué atenernos. Esto no sería posible si la verdad no pudiera ser verdad siempre" (CUIII: 288).

Esto implica (como vio muy bien Heidegger) que hay algo "que es siempre" en las cosas y que hace posible las verdades eternas. Esta es la dirección del primer comienzo de la filosofía que alcanza hasta Hegel: la permanencia de algo en las cosas o en el sujeto que las piensa y que ese algo (el ser, las ideas, la substancia

o las estructuras de la razón) posibilite verdades eternas. Hegel al hablar del movimiento de la verdad corrige esta dirección bastante mayoritaria del pensamiento.

El tercer aspecto es la fundamentación del conocimiento: la certeza. Ahora se trata de buscar el ἀρχή de una ἐπιστήμη, el principio del conocimiento. La certeza no es una seguridad mayor o menor, sino la seguridad efectiva de nuestro espíritu. No todas las dimensiones del conocimiento del hombre tienen el mismo grado de certeza. Esta búsqueda tiene su expresión máxima en Descartes, aunque ya estaba presente en el Aristóteles de los *Primeros analíticos* (Düring, 2010: 155-181). Sobre esto volveremos después al hablar de tipos de saber. Estas tres dimensiones lo son de la verdad como problema último y radical.

2.2. ¿Cómo plantea Hegel el problema del comienzo? La lógica de la verdad como saber absoluto

Para saber dónde confluyen los tres sentidos del comenzar es necesario captar la dimensión en la cual Hegel lo sitúa. Esta dimensión puede ser planteada desde *La fenomenología del Espíritu* o desde *La ciencia de la lógica*. En el primer caso es una revisión de lo que es el *lógos*, un nuevo concepto de saber (*Wissen*); en el segundo un análisis del devenir de la lógica (*Logik*). Ambos casos confluyen surgiendo un nuevo modo de razón como saber absoluto (*Wissenscahaft*).

Para poder acceder a esa dimensión desde *La fenomenología del espíritu* Zubiri repasa la historia de la metafísica, algo que volvió a realizar en cursos posteriores (EMET; PFMO).

Hay en el origen del concepto de metafísica dos elementos. Por un lado, el "ente en cuanto ente": "lo que está siendo en tanto que está siendo". Por otro lado, "universalidad". Estas dos dimensiones tienen una interna unidad en Aristóteles que se fue perdiendo en la historia de la filosofía (Ferraris, 2008) dando lugar a dos modos de filosofar. Uno referido a los caracteres formales del *ser* (*Metaphysica Generalis*) y otro que investiga el contenido real de *las cosas que son* en su generalidad (*Metaphysica Specialis*), dividiéndose esta última en Cosmología, Psicología racional y Teología racional (CUIII: 293).

Esta división deja un supuesto sin pensar: ¿Qué significa esta separación entre "el ser" y "las cosas que son", divididas en tres regiones? Al preguntar por este supuesto, todo preguntar es siempre preguntar contra algo (García Calvo, 2019: 30-32), se problematiza la cuestión del ser. ¿Qué carácter tiene el ser? No puede ser el de la generalidad o el del género (Aristóteles, *Met.* 998 b 20ss.). Un género es tal que se determina añadiendo una nota no contenida en él (Género *homo*, nota determinante *sapiens*). ¿Pero qué nota podrá determinar al ser si fuera género? Desde esta cuestión arranca el comienzo mismo de *La ciencia de la lógica* que esperamos abordar en trabajos posteriores.

Pero el problema radical es la separación misma (Heidegger, 2014: 55-89). El ser, en Aristóteles, era pensado como uno y múltiple al mismo tiempo y Hegel quiere repetir esa posición más allá de la separación que establece la modernidad entre sujeto y objeto.

La respuesta en la filosofía griega a la pregunta sobre la dimensión donde se sitúa el problema del ser es la del "λόγος indicativo" cuya propiedad es declarar lo que algo es (CUIII: 295-296). El *lógos*, el decir de la filosofía primera, muestra desde sí mismo o declara lo que algo es. Esta función es anterior y fundante de cualquier otra del *lógos*. Zubiri retoma los agudos análisis sobre el *lógos* de Heidegger en *Sein und Zeit*: "Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola *apophaínesthai*. El *lógos* permite ver algo (*phaínesthai*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros" (Heidegger, 2006: 32-34). El ser de algo no es un ser cualquiera (neutro), sino un ser declarado. El ser de lo que está siendo se coloca en la dimensión del *lógos* (de ahí la *Wissenschaft der Logik*): "*lógos* en el sentido de *lo dicho* que es *razón* de las cosas" (CUIII: 296). A partir de Agustín de Hipona este decir-razón de las cosas se va a volcar en el ente supremo, dios (CUIII: 297).

Pero la función de la razón suprema de la divinidad también es un predicado de la mente humana ya que el hombre posee una *ratio* y lo propio de la razón es dar razones. Pero dar razones es darse razones; lo que solo es posible para una

conciencia que se da cuenta de las razones que da. Es el paso decisivo dado por Descartes al inicio de la modernidad: "Lo propio de la razón, según Descartes, es la *conciencia*, el darse cuenta, y de esta manera se convierte la esencia del hombre, la razón, en *espíritu*" (CUIII: 297).

Ahora podemos ver que el problema del comenzar en Hegel transcurre en el *lógos* y la filosofía primera se convierte en lógica. Este *lógos* tiene una doble dimensión, por un lado es contenido, pensamiento, por otro lado, es acto de pensar. Cuando lo pensado en el pensar (el pensamiento) se piensa a sí mismo es autoconciencia y esta, la autoconciencia (espíritu), es el momento absoluto del pensamiento como pensamiento que se piensa a sí mismo, es Espíritu absoluto o la dimensión en la que se mueve el pensamiento de Hegel (Aristóteles, *Met.* 1072 b 18-24: *nóesis noéseos*; Reale, 2018: 883-891).

El "pensamiento que se piensa a sí mismo" es la estructura reflexiva de lo que está siendo en cuanto está siendo. Esta estructura tiene dos momentos: por un lado, el *lógos* contiene razones y, por otro lado, estas son tenidas o contenidas por el acto del razonar.

Hay que ver en qué sentido tiene el *lógos* las razones que son "la última raíz ontológica" de las cosas. No las tiene como un objeto tiene sus propiedades sino sabiéndolas. Este saberlas como autoconciencia es espíritu. El espíritu es el *lógos* en tanto que no

puede saber lo que las cosas son sino sabiendo que es él quién lo sabe (CUIII: 303).

Esto es una estructura de reflexividad que en la modernidad con Descartes se traslada al espíritu finito del hombre (Zîzêk, 2020: 83-103). El hombre tiene como carácter esencial suyo un "saberse a sí mismo". Un yo sé.

Aquí está trazada la dirección que comienza con Descartes: "Espíritu – saber. Saber – conciencia. Conciencia – yo. Todo esto colocado en el mismo plano" (CUIII: 305).

Pero esta conciencia de sí envuelve lo que no es ella, es "conciencia de" (como muy bien vio Husserl). Es autoconciencia que manifiesta el ser. Es conciencia del ser, *Bewusstsein* (Balthasar, 1997: 39). Por eso hay que insistir que la conciencia de sí (la reflexividad) es siempre conciencia de lo que no es sí mismo, de todo lo demás. Este proceso que lleva de la conciencia a la autoconciencia de sí mismo, que al mismo tiempo es de todo lo demás y por lo tanto espíritu como manifestación del Espíritu divino, es el proceso analizado en *La fenomenología del espíritu* (CUIII: 310).

La otra dirección, la de *La ciencia de la lógica*, parte desde el Espíritu divino donde el espíritu humano no es sino un momento del devenir del Espíritu. Para ver esto vamos a analizar tres conceptos de lógica: la de los manuales de filosofía, el concepto de lógica transcendental en Kant y el concepto de lógica en Hegel.

En los manuales del tiempo de Hegel se da una separación entre contenido y forma del conocimiento. El contenido es materia que existe fuera del pensamiento y éste, el pensamiento, llena su forma con la materia. Citemos *La ciencia de la lógica* de Hegel:

> El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste […]. Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene conocer real (Hegel, 2019: 194).

Esta dirección tiene tres caracteres: formal, veritativo e inmanente.

El primer carácter subraya la división entre contenido y forma. Contenido mienta, en la conciencia habitual (*gewöhlichen Beswusstsein*), la "masa" o "estofa" del conocimiento que no forma parte de él, que es "algo independiente" del conocimiento. La forma no es lo conocido, sino la manera en que el sujeto conoce el mundo.

El conocer real es el resultado de llenar la forma de contenido. De este modo el contenido externo se convierte en contenido real. La lógica tradicional considera al pensamiento como algo que carece por sí mismo de contenido.

En el carácter veritativo:

> Estas dos partes constituyentes […] tendrían además entre sí esta ordenación jerárquica: el Objeto estaría de por sí listo y acabado, y por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar; este, en cambio, sería algo deficiente que sólo se complementaría con una estofa y que, a decir verdad, tendría que ajustarse a su materia como una blanda forma indeterminada. Verdad es la concordancia del pensar con el objeto; y para producir esta concordancia […] el pensar […] debe ajustarse al objeto y acomodarse a él (Hegel, 2019: 194).

La verdad acontece al llenar la forma con el contenido. Lo curioso es que aquí, subraya Zubiri, los caracteres que competen al conocimiento (formal) y al contenido (material) se invierten. La materia es forma que llena y conforma el pensamiento que es vacío o amorfo. Este carácter vacío del pensamiento lo subordina voluntariamente al objeto que es algo acabado (*enteléchia*): "El pensamiento vacío es deficiente, pues tiene que ser de algo. Puede existir algo sin ser pensado, y no al revés" (CUIII: 322).

La verdad es conformidad del pensamiento a la forma que le imprimen los objetos con la condición de que el pensamiento se dirija a los objetos (intencionalidad).

El tercer carácter es el de la inmanencia:

> En tercer lugar, al no dejar la diversidad entre materia y forma, objeto y pensar en esa nebulosa indeterminidad, al tomarla en cambio de un modo más determinado, se ve que cada uno de ellos es entonces una esfera separada de la otra. Por consiguiente, en el hecho de recibir y dar forma a la estofa no va el pensar más allá de sí mismo; ese recibir la estofa y ese acomodarse a ella sigue siendo una modificación de sí mismo, sin convertirse por ello en su otro […] en referencia al objeto, no sale de sí, no va hacia el objeto; éste sigue siendo sin más, en cuanto cosa en sí, algo más allá del pensar (Hegel, 2019: 194).

Al ser el pensamiento y el objeto externos uno al otro, el pensamiento es siempre pensamiento y, conozca este lo que conozca, no sale de sí mismo, no se hace cosa. Esto es lo que quiere decir que la forma que los objetos depositan en el pensamiento es solamente intencional (CUIII: 313-314). Lo grave es trasladar estos tres caracteres de la conciencia habitual a la razón o filosofía:

> Estos modos de ver la relación que sujeto y Objeto guardan entre sí expresan las determinaciones que constituyen la naturaleza de nuestra conciencia habitual, tal como aparece; pero estos prejuicios, transmitidos a la razón como si en ella tuviera lugar una relación de la misma índole, como si esta relación tuviera verdad en y para sí, constituyen entonces los errores […] que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser apartados con anterioridad a ésta (Hegel, 2019: 194-195).

Lo que está planteando Hegel es superar la naturaleza de nuestra conciencia habitual que da por supuesto esta división entre dos esferas separadas donde una es vacío intencional (pensamiento) y otra forma acabada (objeto). Si no se supera esta conciencia habitual y la misma se traslada a la razón, se permanece fuera de la filosofía. Superar esta posición implica superar la verdad como conformidad entre dos esferas separadas (CUIII: 314). Para ello Hegel propone un retorno al pensamiento de la antigua metafísica poseedora de un concepto más radical de pensamiento y, por lo tanto, de verdad: la verdad como lo que el pensamiento descubre:

> En los griegos, lo que las cosas son es lo que está en su verdad o lo que descubre el conocimiento. Por medio del pensamiento son conocidas las cosas. Éstas, en su inmediatez, no entran en el conocimiento. El ser verdadero de las cosas no estriba en su inmediatez, sino en su forma como pensadas (CUIII: 318).

En vez de esferas separadas, el pensamiento griego vive en la verdad que es la patencia de las cosas al hombre. El ser verdadero de las cosas no es el que estas imprimen en un pensamiento inmanente (no es, por lo tanto, inmediatez), sino lo que el pensamiento en su pensar descubre de ellas. La clave de esta comprensión del pensamiento es la verdad como patencia de las cosas a él. Esta patencia no es inmediatez porque para Hegel lo inmediato es insuficiente y el análisis de esta insuficiencia se da en los tres primeros capítulos de *La fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010: 162-243). Capítulos de los más difíciles de su obra (Pinkard, 2013: 29-75; Stewart, 2014: 95-156). La insuficiencia es debida a que lo inmediato al ser pensado por el entendimiento reflexivo se muestra como contradictorio. Describamos el entendimiento reflexivo. El entendimiento reflexivo se caracteriza por abstraer y separar la realidad inmediata en muchos conceptos engendrados por él. Esto hace que la esencia de la cosa sea una multiplicidad de conceptos engendrados por el entendimiento y, en consecuencia, la esencia de la cosa es una estructura de la subjetividad: "la esencia de las cosas es un concepto engendrado por él. La lógica del ser se hace lógica del concepto" (CUIII: 325; SE: 3-6).

Si la razón se reduce a entendimiento, su pretensión de conocer realidades es contradictoria porque ella se reduciría también a una estructura de su subjetividad. Un ejemplo de Zubiri:

> El pensamiento piensa del perro los conceptos "viviente" y "animal cuadrúpedo"; pero estos conceptos no tienen nada que ver entre sí: un cuadrúpedo no es un perro, ni un viviente es un perro o un cuadrúpedo. Es preciso además un acto sintético que refiera estos conceptos al mismo objeto y entonces nace la contradicción (CUIII: 327).

La contradicción del entendimiento es doble. Por un lado, la contradicción que implica que la mente humana, separada de la cosa y vacía, salga de sí misma para engendrar múltiples conceptos. Por otro lado, la contradicción que supone que la mente humana tiene que aplicar todos esos conceptos engendrados para conocer "una cosa".

Esto fuerza al entendimiento a ir más allá de él mismo para superar las contradicciones transformándose en razón, que es un acto sintético que refiere la multiplicidad de conceptos a una unidad.

Kant inicia esta dirección con su lógica transcendental. Hay que decir que transcendental tiene dos usos en Kant. El primero se refiere a nuestra forma de conocer *a priori* los objetos (Kant, *KrV* A 11-12/B 25) y el segundo se refiere al uso de la razón que quiere ir más allá del campo de la experiencia (Kant, *KrV* A 296/B 351). Justo este doble uso muestra los límites de la lógica transcendental ya

que pretende conocer lo que las cosas son, pero se limita al fenómeno no a la cosa en sí (CUIII: 328).

Hegel se va a mover en la dirección de Kant, pero superando su limitación (Hegel, 2017: 183-218). Para entender esto hay que recordar que en el saber (*Wissen*) hay tres elementos: un objeto sabido, un sujeto que sabe y su relación. Si esto se piensa como la relación entre dos esferas separadas llegamos a las contradicciones del entendimiento. Por eso hay que pensar al interior de la relación misma:

> el sujeto *sabe* en efecto lo que es el objeto. Esto quiere decir que hemos de hablar de un objeto *sabido* y de un sujeto *que sabe* […] el concepto que se tenga del pensamiento depende de lo que se entienda por este "lo que el sujeto sabe del objeto" (CUIII: 329).

La razón es este saber (el *Wissen* del *Wissenschaft*) que es al mismo tiempo objeto *sabido* y sujeto *que sabe*. Zubiri ahonda esto al hilo de tres conceptos de saber.

En el primero, saber es información de lo que acontece a las cosas exteriores. El sujeto está informado de lo que dice el objeto exterior al saber mismo y su órgano es la *aísthesis* o sensibilidad (CUIII: 330).

El segundo se centra en la actividad del sujeto de formarse pensamientos sobre lo que las cosas son. Se piensa a través de los pensamientos la cosa. Su órgano es la capacidad del *krínein*, discernir o distinguir (CUIII: 331).

El tercer tipo de saber es entender con conceptos lo que las cosas realmente son. Este es el paso por el cual el saber es *Wissenschaft* o ciencia de la lógica. Por eso es un tercer modo de lógica ya que lleva a cumplimiento lo transcendental, no separando entre aparecer y ser en sí, porque el aparecer es un modo de ser en sí.

En cada uno de estos tipos de saberes el sujeto está de una forma determinada. En el primero, el sujeto no está en el saber, en el segundo forma pensamientos que son suyos y en el tercero el sujeto al mismo tiempo que entiende las cosas se entiende entre las cosas (CUIII: 334).

Este saber de la razón es "Saber absoluto". Hegel "se planta en este tercer concepto del saber según el cual saber las cosas es un con-saberse a sí mismo" (CUIII: 335).

Este saber absoluto es un entender la cosa en su totalidad y desde la totalidad constituyéndose desde sus caracteres y al mismo tiempo un entenderse entre las cosas. Es la constitución misma de las cosas y el con-saberse entre ellas en su devenir.

2.3. ¿Tiene comienzo Hegel efectivamente? La dialéctica transcendental

En primer lugar, recordemos que la lógica transcendental de Kant ha de ser llevada hasta sus últimas consecuencias de tal manera que las formas de la lógica sean al mismo tiempo caracteres de las cosas en sí y no solo de su aparecer. Dicho de otra manera, se parte

del "saber absoluto" donde toda diferencia y desigualdad entre pensar y ser ha sido abolida y todo concepto de la razón es al mismo tiempo una articulación del devenir del ser y, viceversa, toda articulación del ser debe situarse como concepto de la razón. Es lógica transcendental productiva.

En segundo lugar, esta lógica transcendental productiva es dialéctica ya que es la insuficiencia de las cosas la que la pone en marcha. Esta insuficiencia supone la consideración por parte de Hegel de la negatividad como esencial positividad:

> Según Hegel, se ha tomado como cualidad del pensamiento el crear positividades y excluir negatividades, y el descubrimiento de Hegel consiste en *hacer negativo lo positivo*: las cosas para ser *ellas* tienen que ser *no otras*. Al problema del ser pertenece la negación transcendental, que es una estructura real del ente en cuanto tal. De ahí que, para Hegel, la contradicción es lo que mueve el pensamiento; es el órgano con que los conceptos van a ser producidos. Pensar es tener en la mente la negatividad de las cosas: precisamente porque esa negatividad es la condición *a priori* de las cosas, es también la condición del conocimiento (CUIII: 349).

Dicho de otra forma, esta lógica que yendo en la dirección transcendental de Kant quiere entender y no solo pensar, incluye la negatividad y la contradicción como un momento suyo, como un momento de positividad. Concretando esto, cada cosa (en el sentido más general posible, en cada ente) es algo en sí mismo, unidad en sí mismo, pero algo distinto (negatividad) de todo lo demás; es, si se quiere, algo y no todo. Esto hace que toda cosa entrañe en sí misma, como momento interno suyo, el no ser todo

lo demás y solo ser lo que es siendo no todo lo demás. Este no ser todas las otras es necesario en cada cosa, es una estructura suya. Pero hay más, por ese momento necesario de negatividad en las cosas el espíritu necesita salir, forzado por las cosas mismas, de cada una de sus determinaciones a todas las demás. Este salir, este viaje del espíritu finito, en su ir salvando negatividades, pasando de un ente a otro, de una región de entes a otra, le permite llegar al Espíritu absoluto, por eso es sistema. No se trata de evitar negatividades, sino de atravesarlas, salvándolas: "Al resolver contradicciones va transitando de un ente a los demás. Deja de ser finito para ser infinito. La implicación entre ontología, lógica y teología hay que tomársela en serio" (CUIII: 350).

Esto desborda los límites de este artículo, pero para el problema teológico en Hegel puede consultarse el libro de Vito Mancuso (Mancuso, 2018). Esta colaboración solo es una parte del análisis que estoy realizando sobre la lectura que Zubiri hace de Hegel. El trabajo deberá continuar analizando el inicio efectivo y el desarrollo concreto de *la lógica.* Terminemos con unas consideraciones y con un agradecimiento.

3. Conclusión: el acceder y lo accedido se dan la mano

Terminemos. Ni *La fenomenología del espíritu* es una crítica del saber, ni lo es, aunque pueda parecer más sorprendente, *La crítica de la razón pura* (Heidegger, 2013) ni, como su mismo autor dice, lo es *Inteligencia sentiente*. No son una crítica del saber como trabajo

previo necesario al saber filosófico. Por lo tanto, no se las puede colocar del lado del saber diciendo que ese lado es equivalente del lado del ser o la realidad y que lo mismo da empezar por un lado que otro. Son algo diferente. Son accesos al punto de vista filosófico mismo que en su acceder, y no al margen de él, están conociendo dentro de los límites del acceso abierto, el quién del que accede y el qué de lo accedido en su unidad profunda. Son accesos al comenzar de la filosofía fuera del cual se pueden escribir miles de páginas sobre filosofía, pero estarán escritas desde los márgenes de la filosofía misma. Serán páginas brillantes sobre aquello a lo que otros han accedido. Serán páginas ágiles y aseadas de recetas previamente proporcionadas por las ciencias particulares. Pero ni en un caso ni en el otro eso será filosofía. Ni estos accesos están ahí a la mano al margen de la trayectoria misma que cada filósofo trabaja laboriosamente, ni el punto de vista filosófico es algo que está ahí al margen del acceso. El acceso mismo a la filosofía es ya un pensar lo que se abre filosóficamente. *La fenomenología del espíritu* al mismo tiempo que accede metódicamente a esa unidad del espíritu sabiéndose y sabiendo lo que él no es, conoce su proceso o devenir en formas del espíritu, por ejemplo. Pensar que se puede, sin acceso, situarse en el punto de vista filosófico y decir directamente lo que se nos muestra con novedosos conceptos como verdadero es padecer sueños de visionario. Por eso creo, como durante años ha repetido con lucidez e insistencia Diego Gracia en ese espacio de libertad que

ha sido para mí la Fundación Zubiri, el acceso a la filosofía de Zubiri es *La inteligencia sentiente*. *Der Anfang ist das Ende*.

Bibliografía

Aristotele (2018). *Metafisica*. Milán: Bompiani.

Aristóteles (2019). *Metafísica*. Barcelona: Gredos.

Balthasar, H.U. von (1997). *Teológica*, t. 1: *Verdad del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Dalmasso, G. (2015). *Hegel, probabilmente. Il movimiento del vero*. Milán: Jaca Book.

Ferraris, M. *et al.* (2008). *Storia dell'ontologia*. Milán: Bompiani.

García Calvo, A. (2019). *¿Qué es el Estado?* Lucina: Madrid.

Habermas, J. (2013). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Kazt.

Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.

Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada.

Hegel, G.W.F. (2019). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. Madrid: Abada. Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.

Heidegger, M. (2014). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Kant, I. (2017). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

Mancuso, V. (2018). *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*. Milán: Garzanti. Pinkard, T. (2013). *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*. Milán: Mimesis.

Reale, G. (2018). *Storia della filosofia greca e romana*. Milán: Bompiani.

Stewart, J. (2014). *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Universidad Iberoamericana.

Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros*. *Lectura de la fenomenología de Hegel*. Barcelona: PPU.

Zîzêk, S. (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*. Barcelona: Paidós.

Del "este" al "esto"
Demostraciones y distancias en el "andar de cabeza" de Diego Gracia

María Lida Mollo
Universidad de la Calabria

1. De inversiones preambulares

La filosofía es anástrofe. En ella, la voluntad de verdad es vocación para el método que se conjuga con la pasión por la inversión, del camino y de la mirada. Y así es que para ver mejor "se da la espalda", "se pone entre paréntesis", se mira el reflejo del sol en el agua; y si, luego, "se intenta prescindir de todas las epochés", entonces, "se pone entre paréntesis ese poner entre paréntesis que tiene por objeto el elevarse a la región de las ideas puras" (Gracia, 2017: 664). De Nietzsche, maestro de inversiones, cuyo legado no consiste solo en sus famosas consignas sino nada más y nada menos que en un horizonte, Ortega recordaba "Vivid en peligro" (Ortega, 2004b: 783)[1] y nuestro homenajeado nos recuerda otra, "Permaneced fieles a la tierra", indicando en Zubiri el autor en que

[1] Para la distinta forma de conjugar peligro y ficción, que en Ortega, a diferencia de Nietzsche, no excluye sino que reclama la apertura a la verdad, por la cual el animal fantástico es conjuntamente animal "verdávoro", cf. Conill (1991: 210-211).

la consigna hallaría pleno cumplimiento. Pero fidelidad a la tierra, o a la realidad, no es ingenuidad ni arbitrariedad.

> Más bien –según advierte Antonio González– se trata de lo contrario: precisamente porque la realidad no significa lo que está fuera de nosotros es por lo que no necesitamos una reducción. La realidad como formalidad está ya "archi-reducida". Está reducida a ser una formalidad de realidad en nuestra intelección [...]. No hay mayor reducción, y menos violenta, que esta: descubrir la realidad como formalidad en la impresión (González, 2014: 105).

Ahora bien, si de acto de Inteligencia sentiente se trata, para observarlo y para hacerlo sin detrimento de su impuridad –valiosa impuridad en que radica esa humanísima virtualidad de sentir la formalidad de realidad– se parte asumiendo como objeto de estudio un momento, la aprehensión primordial de realidad, que es del acto pero que no es acto y que se describe como no podría hacerse de otra manera, a saber, con los actos del logos y claro que no con una aprehensión primordial de realidad. "La *descripción* de la aprehensión primordial no es una aprehensión primordial, del mismo modo que un estudio del cáncer afortunadamente no es sufrirlo" (Pintor-Ramos, 2006: 215), así como –podríamos añadir– describir los colores no es convertirse en un camaleón.

Hasta aquí la forma de proceder; sin embargo, no es aquí donde terminan las inversiones. Si atendemos a la forma en que aparece lo que se describe, a saber los actos, entonces hallamos inversiones y reversiones. Para "estar" "realmente" en la realidad es preciso "retraerse", pero no con vistas a irse sino con vistas a

volver, como la inteligencia que vuelve "expectante a las cosas reales de las que ha tomado distancia" (Gracia, 1986: 143). Un regreso en pos de la "firmeza" (IL: 115), firmeza conquistada que no dada. El hecho es que "los filósofos, en vez de caminar sobre los pies, andan siempre de cabeza" (Gracia, 2017: 360). Invierten el orden y parece que la inversión, para ser eficaz, tiene que ser inicial. Debe estar en el comienzo, por ejemplo en esa madrugada inconstante que siempre se repite de los deícticos, cuando se dice "este", "esto", "aquí", "allí", "ahora", "yo", "tú"...

Son estos términos "abiertos", según la *Gramática descriptiva*, "cuya referencia no está fijada de antemano ni se mantiene constante, sino que se establece, crucialmente, cada vez que cambian el hablante, el oyente o las coordenadas espacio-temporales de los actos de enunciación" (Eguren, 1999: 931). Desde esta perspectiva, entonces, dos propiedades, "referencialidad y egocentricidad", "han de combinarse para poder considerar una unidad o una expresión como 'deíctica'" (Eguren, 1999: 933). Y al respecto no es posible hacer aquí más que una muy rápida alusión a los dos tipos de interpretaciones que se desprenden del peso, en un caso desigual, que se dé a ambas propiedades: un tipo de interpretación, que apunta a dar al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios y que entronca con la teoría del lenguaje y del indicio de Karl Bühler (también él médico y filósofo), y otro tipo de interpretación, que, soslayando el

carácter simbólico de los deícticos, a costa de la referencialidad, entroncaría más con la teoría del índice de Peirce.[2]

Si se decide prestar igual atención a las dos propiedades, enseguida se advierte que la duplicidad reside en la naturaleza misma de los deícticos, en su ser "híbridos semánticos", como los llamara Bühler (1950), para quien el "indicar" se integra con el "determinar", pero manteniendo su diferencia, sin que uno pueda deducirse del otro. La tesis de fondo de la *Sprachtheorie* es que el signo consta de una cara natural y otra conceptual. Duplicidad, esta, que impide prescindir de los auxilios sensibles de las palabras índices y que, por otra parte, constituye una magnífica explicación de la onomatopeya.[3]

[2] Según el primer tipo de interpretación, "los términos deícticos se caracterizan, en el sistema, por su carácter egocéntrico, por hacer referencia a un 'origo', marcado por el 'aquí' y 'ahora' del yo, y, en su uso concreto en el acto de habla, por mantener una relación de tipo referencial en el sentido de identificar y localizar el objeto hacia el cual señalan". Viceversa, de acuerdo con el segundo tipo de interpretación, se soslaya el carácter simbólico de los deícticos, lo cual establece, en "el acto de habla, una relación no necesariamente referencial, lo que permite extender el fenómeno deíctico hacia aspectos más relacionados con la subjetividad que con lo que tradicionalmente se entiende por deixis" (Mateu, 1994: 27).

[3] "La avidez de intuición y el ansia de un contacto y trato directo con las cosas sensibles es una actitud, psicológicamente del todo comprensible, del hablante. El hombre, que ha aprendido a leer e interpretar el mundo silabeando, se ve, por el instrumento intermedio que es el lenguaje y sus leyes propias, apartado de la plenitud inmediata de lo que los ojos pueden ver, los oídos escuchar, la mano *aprehender*, y busca el camino de vuelta, trata de lograr una aprehensión plena del mundo concreto, salvando el silabear en cuanto es posible" (Bühler, 1950: 222).

Antes de mostrar intentos inaugurales de sorprender el surgimiento de certezas sensibles o de actos, esos acontecimientos en los que lo compacto, inmediato y unitario se muestra como a punto de romperse, pero sin mengua de la diferencia entre esencia y ejemplo, en el caso de Hegel,[4] o de la diferencia entre acto y modalizaciones, en el caso de Zubiri, vale la pena recordar los tres modos de señalar destacados por Bühler: "ad oculos", "anafóricamente" y "am phantasma". Y respecto del tercer modo, si bien Bühler pensaba en la deixis dramática y en la deixis épica como dos maneras de transponer en fantasma, de presentar a otro lo ausente, nada impide remitir a la virtualidad del lenguaje de reconstruir un campo perceptivo imaginario los demostrativos que aparecen en los momentos iniciales de la filosofía.[5] Pensemos en el "este" y "esto" de la *Fenomenología del espíritu* y, con las debidas precauciones, esas que requiere un terreno situado mucho

[4] "La certeza, como *relación*, es una pura *relación inmediata*: la conciencia es yo y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro esto o *lo singular* [...]. Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un *ejemplo* de ella. [...] encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como objeto. Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente el yo" (Hegel, 1994: 63-64).

[5] "There are […] examples of acts with an empty slot where the filler act is not straightforwardly perceptual […] what Bühler calls *Deixis am Phantasma*" (Mulligan and Smith, 1986: § 11).

más acá del "yo" y del "objeto", en el "este" demostrativo masculino que funciona gramaticalmente como determinante de "contenido" y el "esto" demostrativo neutro pronominal, que es contenido, pero ahora concreto, tal y como aparecen en *Inteligencia y logos* (IL: 96-97) y acerca de los cuales Diego Gracia ha desplegado su lectura vigorosa entregándonos una llave de la que, desde que apareciera en *Voluntad de verdad* (Gracia, 1986: 142ss.), nadie puede prescindir. Pero vayamos por orden, el orden de las inversiones.

2. De inversiones y horizontes

2.1. Primera inversión

Diego Gracia nos pide que empecemos por el final: "Si este libro que ahora publico tiene alguna tesis, esto es que toda la otra producción filosófica de Zubiri puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esa obra, aquella en que alcanza su máxima altura filosófica y su completa madurez" (Gracia, 1986: X). Esa obra, "su canto de cisne", es justamente la trilogía *Inteligencia sentiente.* En ella, la concentración, la corriente eléctrica del pensamiento, el cuidado por las construcciones sintácticas, la coherencia y, por consiguiente, la viabilidad de las remisiones hacia adelante y hacia atrás, poseen un valor agregado, el del Seminario.

Sobre la esencia e *Inteligencia sentiente* pueden verse como las dos caras de la filosofía de Zubiri, pueden leerse como dos etapas distintas, como dos lenguajes distintos, como dos puntos de vista

sobre lo mismo y por ende complementarios, hasta como dos formas musicales distintas;[6] pero, sobre todo, como el fruto de una reflexión solitaria la primera,[7] con un desarrollo insospechado en su origen (una nota, escrita de un tirón largo y angustioso, sobre el concepto de persona, que se escapa de las manos (Ellacuría, 1976: 75)); y como el fruto de un trabajo compartido y, al mismo tiempo, inalienablemente de Zubiri la segunda. Compartir lo propio, lo más íntimo, como lo es el pensamiento en movimiento pero arraigado en lo que tanto trabajo costó, en esa obra capital, "libro-isla" (Pintor-Ramos, 2006: 183), que tantos malentendidos había generado, es cosa de amigos, como lo es la filosofía desde el comienzo: "allí fuimos semana tras semana, viernes a viernes, desgranando una a una las objeciones a *Sobre la esencia*" (Gracia, 1986: X).

---

[6] Hay en *Sobre la esencia* "una perceptible nota de tensión del autor, tensión que parece transmitir un estado de ansiedad que forzará al autor a una conclusión que clausure la obra como único medio para descansar del estado de concentración –quizá de angustia– a que se encuentra sometido. La diferencia aquí dentro del mismo estilo zubiriano con *Inteligencia sentiente* resulta llamativa; en esta última obra domina un aire de serenidad, de afán didáctico; se hacen frecuentes resúmenes y se vuelve innumerables veces sobre los motivos centrales, repetidos como estribillo de un larguísimo *rondó* sin apenas variaciones ni adornos; en cambio, *Sobre la esencia* es agobiante, tiene algo del toque febril de un *scherzo* que, lejos de 'divertir' al lector, termina por arrastrarlo a una situación de hipnotismo próxima a un estado de trance en el que resulta oneroso ganar la distancia que exige toda lectura filosófica" (Pintor-Ramos, 2006: 204).

[7] "*Sobre la esencia* me parece la obra del momento de mayor aislamiento filosófico en toda la vida de Zubiri, lo cual explicaría sus insuficiencias expositivas y que el lector al que parece dirigirse fuese completamente utópico" (Pintor-Ramos, 2006: 207).

Que no se haya tratado de mero ejercicio dialéctico, bien lo demuestra lo que queda y lo que cambia en la trilogía respecto a *Sobre la esencia*, pues, aunque no todos los problemas se hayan resuelto, algunos de esos cambios han tenido la virtud de salvaguardar las conquistas metafísicas, proporcionándoles una más precisa formulación, de las que cabe mencionar 1) el concepto de anterioridad de la realidad; 2) la noción de *ergon*; 3) la diferencia entre aprehensión primordial y simples aprehensiones y 4) la conexión entre lo dado y lo construido.

De las primeras dos puede decirse no solo que aparecían entrelazadas sino que la redefinición del *ergon* en términos de "actual", junto con el descubrimiento de la "co-actualidad", es una respuesta inapelable para quien había tachado la obra de Zubiri de pre-crítica:

> La *ratio cognoscendi* solo dejaría de ser posterior a la *ratio essendi* si el ergon no se interpretara como lo que "actúa" sino como lo "actual". Exactamente esto es lo que sucede en la aprehensión, de modo que en ella la actualidad de la cosa y la de la inteligencia se unen hasta identificarse. Esta actualidad simultánea es el "de suyo", que por eso es a la vez *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* (Gracia, 1986: 199).

De la tercera cuestión y del cambio que sufre en la trilogía, el alcance es tal que el cambio es "de perímetro":

> La diferencia entre aprehensión simple y aprehensión primordial no es sólo terminológica [...], sino también de contenido, o quizá mejor de ámbito, de perímetro. Parte de lo que en 1962 se hallaba

> incluido en la aprehensión simple pertenece en 1980 al ámbito del logos (Gracia, 1986: 195-196).

Y se trata de una parte sumamente importante porque es la que atañe a la tensión entre deixis y determinación que, en *Sobre la esencia*, aparece declinada en los términos del paso de un *quid* deíctico a un *quid* denominativo y enfocada a partir de la preocupación por hallar, en la "determinación provisional del concepto de esencia", jalonada en pasos contados según el estilo de Zubiri, el vínculo entre 1) la dimensión latísima de la totalidad de notas que una cosa real posee *hic et nunc*; 2) la dimensión menos lata de la mismidad, a saber, el conjunto de notas que la cosa real posee "como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes" y 3) la esencia *stricto sensu*.

De otra forma, ¿cómo pasar del quid deíctico al quid esencial? Zubiri confía al quid denominativo semejante mediación, esto es, "Pedro, hombre, perro", que constituye el nivel a partir del cual la cosa misma fuerza a buscar el tercer sentido de esencia, la esencia en sentido estricto (SE: 17). Pero la preocupación no es solo la de hallar el enlace entre deixis y esencia sino hacerlo evitando los errores de las ideas clásicas acerca de la esencia, entre ellos, la idea de la esencia como correlato de la definición. La forma que encuentra Zubiri para rehuir el logos predicativo es el logos nominal constructo que, en la estación plenamente metafísica, esa en la que por fin se cumpliría la vocación de España, "país de la luz y de la melancolía" (NHD: 287), podría dejar pensar que se está

satisfaciendo un deseo de visión desde adentro, como por ejemplo el que fuera de Leibniz (NHD: 112). Sin embargo, en ninguna de sus etapas Zubiri muestra inclinarse hacia el intuicionismo, ni siquiera cuando reflexiona sobre la relación entre ciencia y realidad a partir de la distinción entre *esquema* y *eidos*, fenómeno y noúmeno y la confrontación asume la forma triangular Aristóteles-Leibniz-Kant.

Un logro de *Sobre la esencia* es que la unidad "no es sólo interna, sino que es además primaria y radical" (SE: 17), "unidad principial (cuando menos necesitante) de lo inesencial" (SE: 18).

> Precisamente porque sabemos ya lo que es la cosa (Pedro, perro, hombre, etc,) es por lo que nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia. Esto es, sabemos qué es la cosa, pero no comprendemos conceptivamente en qué está su esencia. Pero como sabemos ya (en el segundo sentido) lo que la cosa es, sabemos también adónde tenemos que dirigir nuestra mirada mental para asegurarnos de la rectitud de cada uno de nuestros ulteriores pasos intelectivos. El "qué" en el segundo sentido es, pues, lo que forzosamente nos plantea el problema de la esencia en sentido estricto, y además lo que hace posible su tratamiento (SE: 18).

Todo esto sería reanudado y en parte superado en *Inteligencia sentiente* que, con una estrategia otra respecto de la fenomenología husserliana, daría cuenta de los nexos entre lo dado y lo construido en virtud, en primer lugar, de una escisión dentro de la aprehensión, la ya aludida distinción entre aprehensiones, por la cual el logos ya no se configura *in toto* como "nominal" ni,

obviamente, como "predicativo", sino como "medial" y "exigencial" y capaz de tres formas de afirmación y de juicio: "posicional", "proposicional" (en el sentido antes mencionado de "nominal constructo") y "predicativa" (IL: 151-171; IRA: 113-114).[8] Y, en segundo lugar, en virtud del poder que adquiere la razón en el tercer libro de la trilogía de inteligir el principio: "Razón es intelección principial" (IRA: 52). Que no se trate de intuición bien lo muestran las páginas que Zubiri dedicaría a la "marcha", a la "verificación", a una búsqueda del fundamento orientada por lo que ha sido previamente inteligido en el nivel del logos. "Verificar –diría Zubiri– es traer el mundo al campo. Y esto es posible gracias a que el momento de realidad es numérica y físicamente idéntico en el campo y en el mundo" (IRA: 268).

La labor de ahondar en la maduración de la filosofía de Zubiri que, por lo dicho hasta ahora, parecería concernir "solo" a la vía de acceso al principio, no se ha detenido aquí. Muy por el contrario, Diego Gracia, profundizando en estos y en otros textos y en otra vertiente, la marcadamente antropológica, ha arrojado luz sobre las distintas vicisitudes por las que ha pasado el concepto de "esencia" en relación con el que fuera origen de toda la reflexión, es decir, el concepto de "persona". En particular, Diego

[8] Más allá del intento de observar y de emplear el logos nominal constructo extendiendo y ampliando su uso, quizás más de lo debido, Espinoza (2006: 27) revela todo su valor en el puesto de relieve que asigna al concepto de "refluencia".

Gracia (2017) ha esclarecido la distinción entre "sistema" y "subsistema"; "constitutivo" y "constitucional"; y sobre todo ha mostrado la envergadura de las cuestiones –de vida y de muerte– implicadas en la integración de la sustantividad con la actualidad,[9] llegando a conclusiones que han jugado un papel de inestimable valor en esa convergencia de voluntades y de vocaciones que lo caracterizan y que han hecho de él el bioeticista más importante del mundo iberoamericano.

2.2. Segunda inversión

Diego Gracia nos pide que coloquemos correctamente a Zubiri en su horizonte y nos dice sin ambages que nuestro metafísico de la realidad pertenece a la posmodernidad: "si algo he pretendido fundamentar a todo lo largo de este trabajo es la condición rigurosamente postnietzscheana o posmoderna de la actitud

[9]"Si se admite [...] que el alma es una sustancia espiritual que forma parte del sistema constitutivo o esencial de la realidad humana, y se supone que está allí desde el primer momento, desde la concepción, entonces hay que concluir que el ser humano es persona desde el primer momento, a pesar de que sus notas constitucionales no estén aún desarrolladas, y a pesar también de que carezca de suficiencia constitucional. No tendría suficiencia constitucional pero sí constitutiva. Más tarde se verá obligado a matizar algunas de estas afirmaciones [...]. Poco a poco fue haciéndosele obvio que el 'de suyo' es tal y se caracteriza, precisamente, por sus notas sistemáticas, que son las que le dotan de 'sustantividad' y a la vez de 'actualidad' [...]. Hay un auténtico proceso constituyente, sólo al término del cual surgen las notas sistemáticas que dotan al constructo de 'suficiencia constitucional', es decir, que hacen 'actual' la nueva 'sustantividad'" (Gracia, 2017: 617-618).

filosófica de Zubiri. También puede llamarse postidealista o posconceptista" (Gracia, 1986: XII). Claro que para disolver la paradoja de un "metafísico posmoderno", una estrategia posible podría ser llamar a colación el lema del maestro Ortega: "Nada moderno y muy siglo veinte". Se trataría de una estrategia legítima. A fin de cuentas los dos fueron metafísicos, uno de la vida, el otro de la realidad y lo fueron partiendo de una instancia fenomenológica antipsicologista y antisubjetivista, cuya superación sería luego repetidamente reivindicada por ambos y abundantemente discutida por sus intérpretes (San Martín, 2012: 177ss.; Tirado, 2002: 227). Estrategia legítima pero insuficiente, aunque solo sea por la distinta configuración que adquiere el concepto de "dimensión" de la realidad que, en Ortega, se entrelaza con la noción de "perspectiva" –si bien objetiva– y en Zubiri es medida de lo que se impone, pesa, dura, se extiende, se expande, pero que nunca, ni siquiera en la irrealización del ficto o del concepto, puede cambiar de estado "físico", volverse ingrávida o volátil.

Con objeto de no perder de vista las diferencias entre el maestro y el discípulo de excepción, no hay que olvidar que para éste "los juicios son siempre juicios de realidad, aun en casos como los de la matemática o la literatura de ficción" (Gracia, 1986: 143). Y es que "ambas son construcciones de realidad, pero en la matemática se construye 'según conceptos' [...], mientras que en la novela se construye 'según fictos y perceptos'" (IL: 130). Ya antes,

en el curso de 1967, cuyo título no conviene abreviar, so pena de perder mucho más que una parte, "El hombre: lo real y lo irreal", se encuentra lo siguiente:

> La ficción más ficticia del mundo envuelve el momento físico de realidad en que se inscribe y en que se hace posible, precisamente por eso, cobra ante los ojos del hombre toda su inmensa gravedad el mundo de la ficción. El mundo de la ficción es grave, precisamente porque se inscribe en el momento físico de la realidad (HRI: 29).

Es esta cualidad del "peso" de la realidad un rasgo constante de la metafísica de Zubiri, incluso cuando cambia el punto de vista y el enfoque se torna noológico y entonces "inteligir" es en el tercer libro de la trilogía "pensar", que etimológicamente quiere decir "pesar":

> El pensar tiene el carácter intelectivo de un sopesar lo real "en" la realidad misma para ir "hacia" lo real dentro de aquélla. Pensar es pesar intelectivamente. Se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectivo de la realidad son justamente las razones. Hablamos así de "razones de peso". La realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la nuda *realidad*; esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada* (IRA: 40).

También el pensar tiene su peso, baste considerar a la técnica para cuantificar ese hacerse cargo de la realidad que es conjuntamente "percipiente y motriz", modificar inventivo, en el sentido de

invención y de poder sobre realidades (SH: 341; Barroso, 2002: 120-121).

Por otra parte, ya en *Sobre la esencia* Zubiri había dicho que la naturaleza no podía identificarse con la *physis*, es decir, con un principio intrínseco y originario de brotar las cosas, sino con su modo de existir y de actuar (que también sería superado en virtud de la "actualidad")[10] según las propiedades que poseen y con total independencia de su origen, sea este "natural" o "artificial" (SE: 106).

Quizás una manera de captar la cifra del postidealismo de Zubiri pueda ser acudir a las categorías gramaticales y retomar, también aquí con las debidas cautelas (el mundo de Hegel nada tiene que ver con el del animal, ni el de Zubiri con el del realista ingenuo, pues el suyo es un realismo "bastante escéptico"), la tripartición que hiciera Mauthner de la historia de la filosofía en tres grandes ideas acerca del mundo: "mundo adjetivo", "mundo sustantivo" y "mundo verbal" (Mauthner, 2008: 152-158). Para el mundo adjetivo tenemos a Hegel, el adjetivo "encinil" y el proceso como devenir "logogenético";[11] para el mundo verbal tenemos a

[10] Remito a las preciosas páginas que Ponzio (2018: 339ss.) ha dedicado recientemente a la trans-actualización de la Eucaristía siguiendo la línea de las fundaciones cosa-sentido, condición, actualidad de la presencia .

[11] "La esencia de la encina es la 'razón' por la que el proceso 'semilla-árbol-fruto' es un proceso intrínsecamente 'encinil'. Y este carácter del proceso, que es la esencia, nos dirá Hegel, es algo que nos vemos forzados a concebir para que haya devenir; y 'forzados a concebir'..., es justo un carácter del pensar. Y por esto es por lo que el devenir hegeliano no es un

Ortega, el verbo "cipresar" y la teoría de la ejecutividad del yo en una memorable versión estética y fenomenológica;[12] y, para el mundo sustantivo, tenemos a Zubiri, quien ha consagrado gran parte de su energía especulativa a desustantivar "espacio", "tiempo", "conciencia" y "ser" (NHD: 16) con vistas a la única sustantividad auténtica, la que no tolera otras sustantividades, esto es, la realidad. Claro que según uno de los descubrimientos fundamentales de *Inteligencia sentiente*, a saber, la co-actualidad, retorna el verbo, pero no como infinitivo o como gerundivo (el *faciendum* del quehacer orteguiano) sino –aún antes y en un plano más originario que el de la instancia trascendentalista del "quehacer" y de la "interpretación" (Cerezo Galán, 1995: 234)– con el gerundio español "estoy sintiendo":

> La co-actualidad es un carácter de la actualidad común en cuanto actualidad. Pues bien, este aspecto refluye [...] sobre el carácter intelectivo de esta actualidad: al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente "co-inteligida" la intelección sentiente misma. No ciertamente como una cosa más sino en esa forma que expresa el gerundio español "estoy sintiendo" (IRE: 161).

proceso causal 'ontogenético', sino un proceso, en cierto modo, 'logogenético'" (SE: 56-57).

[12] "Será preciso que me sitúe, digámoslo así, de espaldas a la cosa ciprés, y desde ella, en sentido inverso al anterior, mire hacia dentro de mí, y vea el ciprés des-realizándose, transformándose en actividad mía, en *yo*. Dicho en otra forma, será preciso que halle el modo de que la palabra 'ciprés', expresiva de un sustantivo, entre en erupción, se ponga en actividad, adquiera un valor verbal" (Ortega, 2004a: 676).

Para medir el alcance de esta segunda inversión obsérvese lo que está implicado en la correcta colocación de Zubiri en su horizonte, tal y como sale a la luz de un pasaje irrenunciable, completo y del que puede decirse lo que Ortega dijera de la prosa de las cumbres de Germania: “claro como una mañana de primavera”:

> La tarea ingente de la razón, tanto científica como metafísica [es] el análisis en profundidad de lo que las cosas son en la realidad del mundo. Se trata de una tarea fatigosa y siempre inacabada, motivo por el cual Zubiri evita escrupulosamente las clásicas expresiones de “realidad en sí”, “noúmeno”, etc. Pocas veces podemos estar seguros de que conocemos una cosa real en toda su profundidad. Ciertamente, el “realismo” zubiriano es muy poco ingenuo y bastante escéptico. Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del “de suyo”. El “de suyo” es el hilo rojo que permanece inalterable en la aprehensión y allende la aprehensión (Gracia, 1986: 152).

2.3. Tercera inversión

Diego Gracia nos entrega una de sus más valiosas claves de lectura para leer la obra de un realista bajo muchos aspectos antikantiano, y ciertamente anticonstructivista, cuando, haciendo hincapié en lo irreal, nos dice que los contenidos son construidos. Al decirnos esto nos muestra toda la distancia que toma Zubiri del que había sido su punto de partida, la fenomenología husserliana en la más objetivista de sus versiones: las *Logische Untersuchungen* leídas y estudiadas con tanta avidez y pasión y en parte calcadas en la

tesina de Lovaina y en la tesis doctoral "Teoría fenomenológica del juicio".[13]

No sería la primera vez que la posición de Zubiri destaca directa o indirectamente por contraste con la de Husserl. Husserl lograría "a lo sumo un tipo de 'pensar esencial' pero jamás la esencia de las cosas" (SE: 28) y cuando la realidad se va de las manos es sobremanera difícil que vuelva. No vuelve, no puede volver para Zubiri, si se antepone el sentido a la realidad y si en lugar del "estar", del físico estar en la realidad, se afirma una "presencia intencional" por la que "lo inteligido mismo sería mero correlato de esta intención" (IRE: 135). En varias ocasiones se ha subrayado la importancia que tiene el curso *Sobre la realidad* en anticipar dos tesis básicas de la trilogía: 1) el saber y la realidad son congéneres y 2) la intelección es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Y bien, esas anticipaciones mucho parecen deber a la forma en que Zubiri discute el parágrafo 85 de *Ideen I* mostrando el rechazo de la identificación de la materia, el elemento hilético de la percepción, con "residuo". "Residuo ¿de

[13] Cuya edición debemos a la labor no solo editorial sino también hermenéutica de Pintor-Ramos, quien colocó la fenomenología en la formación de Zubiri como una de sus tres coordenadas, junto con el neokantismo y la neoescolástica, y la asumió en su momento como clave de lectura para liberar el terreno de una ambigüedad, el horizonte neoescolástico-marxista, que tras la trágica desaparición de Ellacuría, habría podido convertirse en un nuevo pantano, haciendo correr nuevos riesgos de inmovilismo, o por lo menos de intempestividad, a la filosofía de Zubiri.

qué?" –se pregunta Zubiri (SR: 13) preparando el terreno para criticar a otros "dos testimonios de la filosofía más actual": Heidegger y Sartre con sus respectivas nociones de *factum brutum* y de *existencia bruta*. En *Inteligencia y razón* el blanco, aunque no nombrado directamente, es *Experiencia y juicio*, y así queda descartada la posibilidad de toda arqueología, o geología: "Aprehensión primordial, intelección campal, y intelección racional no son tres pisos o estratos que constituyen algo así como una geología de la intelección" (IRA: 321). El rechazo de la constitución husserliana de la experiencia en estratos tiene un motivo estructural que atañe precisamente al modo en que las estructuras de la inteligencia sentiente se codeterminan: "No hay pues tan sólo anterioridad sino que hay incoación y despliegue" (IRA: 323). No solo: hay inclusión de un modo en el otro, una inclusión por la que el incluído queda afectado por el modo incluyente y, por tanto, hay maduración (IRA: 323). Otra cita nos permite medir otros contrastes, esta vez respecto de la *Krisis*: "En la distancia de lo real he inteligido su estructura, en el retorno he recuperado lo que quedó distanciado: la estructuración" y, por si acaso se precisara un ejemplo, Zubiri no deja de ofrecerlo: "comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración. Es inteligir como el fotón determina estas notas virídeas" (IRA: 337). Como vemos, y como bien vio Antonio González, Zubiri no tiene ninguna necesidad de "idealizar la experiencia" intersubjetiva, de "desligarla de la

realidad", con vistas a "la reunificación de las ciencias con sus orígenes humanos" puesto que "todas las actividades intelectivas se mueven siempre en la formalidad de realidad" (González, 2014: 107).

Volvamos ahora al gesto con el que Diego Gracia muestra, a una, el carácter construido de los contenidos y su tesis según la cual "Zubiri no cae en el interior de la filosofía de la presencia" y hagámoslo reanudando la cuestión de los deícticos, su índole ambigua, causa, por otra parte, de dolores de cabeza para los lógicos. Como dice Bühler, "ahora", "aquí", "allí" hacen que al lógico le suceda esto: algo en el mundo le cruza la calle.

> El contenido en tanto que "este" es su mera actualización como formalmente real, pero sin que aún, mediante un proceso complejo que es obra del logos, se transforme en "esto", esto es, en contenido concreto o en contenido propiamente tal. En el "este" el contenido es inseparable de la formalidad: forman una unidad "compacta", dice Zubiri. Es el logos el que los separa y hace de las notas un contenido propiamente tal, es decir, un "esto" concreto […] lo que está dado en aprehensión primordial es el puro momento de formalidad del azul, no el momento de contenido del azul (Gracia, 2017: 350).

"Puede haber aquí y ahora sin presencia", dice Derrida y Diego Gracia entiende ese algo como "realidad" en el sentido de formalidad, como "de suyo" sin presencia (Gracia, 2017: 364).

Como "gota de aceite", podríamos decir sin salirnos de la trilogía (IRE: 118), gota de aceite que se expande, al igual que el transcendental, que no está para llenarse de contenidos, ni para

abrir al ser, sino para ser lo que es: forma envolvente y limítrofe, forma que propicia la comunicación. La transcendentalidad es la realidad en impresión. Y esta impresión, en su momento primordial, aprehende en un modo *pro indiviso* –dice Zubiri acudiendo al lenguaje jurídico y mentando la compacción individual-campal– una disparidad. Al respecto, sumamente reveladora es la adjetivación de la transcendentalidad: "excedente", "ulterior", "abierta", "respectiva". La transcendentalidad es formalidad en tensión hacia lo que envuelve: "sus" contenidos que no están determinados, ni mucho menos predeterminados, sino que son a su vez envolventes, en el sentido de que "envuelven el momento de realidad talificándolo" (IRE: 125). Contenidos que más bien son por determinar, que todavía no aparecen con la concreción del "esto", sino que constituyen el término de un movimiento "libre", humanísimo, creador, "incluso en el caso más difícil, que es el de los perceptos": "No todos percibimos igual, y tampoco la percepción es idéntica en cada uno de nosotros a lo largo de nuestra vida" (Gracia, 2017: 351).

Y sin embargo nunca dejamos de estar en la realidad. Es justamente en esta proveniencia y en este destino donde se juega el sentido, y la necesidad, del rodeo en torno a lo irreal.

He aquí, en la idea zubiriana de formalidad en la impresión, un modo, "claro como una lámpara, simple como un anillo" (Neruda, 1964), de entender esa extraña naturaleza liminar que

nos ha tocado en suerte y he aquí, en nuestro maestro Diego Gracia y en su "andar de cabeza", un modo ejemplar de quererla y de vivirla.

Bibliografía

Barroso, Ó. (2002). *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la* Inteligencia sentiente *zubiriana*. Granada: Comares.

Bühler, K. (1950). *Teoría del lenguaje*, tr. de J. Marías. Madrid: Revista de Occidente.

Cerezo Galán, P. (1995). "Del sentido a la realidad. El giro metafísico en X. Zubiri", en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de X. Zubiri*. Madrid: Trotta.

Eguren, L.J. (1999). "Pronombres y adverbios demostrativos. Las relaciones deícticas", en I. Bosque, V. Demonte (dir.), *Gramática descriptiva de la Lengua Española*. 1: Sintaxis básica de las clases de palabras. Madrid: Real Academia Española, 929-972.

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.

Ellacuría, I. (1976). "Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri", *Realitas II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Espinoza, R. (2006). *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada: Comares.

González, A. (2014). *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá: USTA.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ed. de A. Pintor-Ramos. Madrid: Triacastela.

Hegel, G.W.F. (1994). *Fenomenología del espíritu*, tr. de W. Roces, R. Guerra. México: FCE.

Mauthner, F. (2008). *La maledizione della parola. Testi di critica del linguaggio*, tr. de L. Bertolini. Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica.

Mulligan, K. and Smith, B. (1986). "A Husserlian Theory of Indexicality", *Grazer Philosophische Studien*, 28, 133-163.

Neruda, P. (1964). "Me gusta cuando callas", en *Todo el amor*. Buenos Aires: Losada.

Ortega y Gasset, J. (2004a). "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *Obras completas*, t. I. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 664-680.

Ortega y Gasset, J. (2004b). *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 747-825.

Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Ponzio, P. (2018). "*Cosa-sentido* e *cosa-realidad.* Xavier Zubiri e la meta-fisica della realtà", *Quaestio*, 18, 325-342.

San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Tirado, V.M. (2002). *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Vicente Mateu, J.A. (1994). *La deixis: egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*. Murcia: Universidad de Murcia.

¿La inteligencia entre el mundo y el hombre?

Metafísica y ciencia

Homenaje a un maestro: Diego Gracia

Víctor Manuel Tirado San Juan

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Conocí a Diego Gracia en octubre de 1988 cuando me incorporé al Seminario Xavier Zubiri a mi llegada de Friburgo (Suiza). Desde entonces he visto un trabajador infatigable, un hombre consagrado a la docencia, a la difusión del pensamiento de Zubiri y al diálogo de la filosofía con la ciencia. Continuador de la magnífica tradición española de médicos humanistas, me parece que Diego Gracia ha rendido un extraordinario servicio a nuestra cultura, servicio impagable en el desarrollo de la bioética en España, en la formación de médicos y personal sanitario en general, servicio a la filosofía española difundiendo y profundizando en la obra de Zubiri y continuando la labor de Ellacuría en la dirección de la Fundación Xavier Zubiri, a través de la cual ha sabido configurar un centro estable de pensamiento en España. Hombre cabal y de espíritu abierto, siempre me ha admirado en él su profundo amor a la filosofía. ¿Qué mejor homenaje que reflexionar sobre esa misteriosa relación entre el hombre y el mundo que de manera tan significativa se hace actual en la relación entre filosofía y ciencia?

¿Está la "*inteligencia*"[1] entre el *mundo* y el *hombre*? Si la respuesta fuera positiva, habría el mundo, habría el hombre, y la inteligencia mediaría entre ambos, sería como una entidad híbrida, que pertenecería simultáneamente a los dos, al mundo y al hombre, comunicándolos. Si la respuesta fuera negativa se abrirían varias

[1] De momento tomamos el término en sentido amplio como aquello que especifica al hombre entre todas las demás realidades: su condición "racional", "espiritual', etc.

posibilidades. 1**)** Que no hubiera "entre" entre el mundo y el hombre. Esto, a su vez, abriría dos posibilidades: 1a) que el hombre fuera un momento del mundo (naturalismo) o 1b) que el mundo fuera un momento del hombre (idealismo). 2) Que hubiera "entre". En este caso cabría: 2a) que la "entidad" de mediación fuese una "facultad" u "órgano" aislado de las otras facultades del hombre, la cual podría ser: $2a_1$) la voluntad (¿Schopenhauer? ¿Nietzsche? ¿Sartre?); $2a_2$) la "afectividad", el amor… (¿Scheler?); $2a_3$) la inteligencia (cualquier forma de intelectualismo). O bien, 2b) que la "entidad" de mediación fuese una "complejidad unitaria" de orden facultativo, es decir, que lo que mediaría entre el hombre y el mundo sería la inseparable unidad compleja de inteligencia, sentimiento y voluntad. Aquí, de nuevo, se abren dos posibilidades: $2b_1$) que hubiera una fractura en el hombre entre esta unidad-compleja distanciada del mundo y su "parte" intramundana, habitualmente referida a su *cuerpo físico*; en este caso la dimensión mundana del hombre tiende a "accidentalizarse" y el hombre queda referido a otra realidad extramundana (al "mundo de las Ideas", a un eterno retorno, al cielo…); $2b_2$) se rehúye escindir al hombre en la dualidad "cuerpo/alma" —llamemos así para simplificar a la unidad-compleja total—. Aquí la dificultad es mantener la tensión entre la pertenencia del hombre al mundo y su diferencia ontológica, la cual lo hace ser-en-el-mundo pero *distanciado* de él, i.e., *suelto* del nexo fáctico natural, como una realidad del mundo *ab-soluta*,

absoluta, es decir, que de alguna manera excede el mundo inaugurando el modo de ser biográfico libre e histórico. Por fin, para completar la gama de posibilidades, quedaría una tercera opción, 3**)** que hubiera "entre", pero no hubiera mediación; en tal caso hombre y mundo discurrirían paralelos completamente incomunicados entre sí. Esta posibilidad se revela originariamente falsa, pues es evidente que somos-en-el mundo. La distensión yo-mundo es originaria e innegable. Otra cosa es qué sea realmente el mundo.

Mi posición, y creo que la de Zubiri, se mueve dentro de la opción $2b_2$, que plantea, sin duda, muchos problemas y da no poco que pensar, pero que considero la verdadera. En este breve ensayo voy a hacer una sencilla incursión en todo este problema. Dice X. Zubiri:

> el *mundo* es el lugar natural de las *posibilidades de vida* para la existencia de la *humanidad* […] cada hombre tiene una οἰκουηένη, tiene un mundo, e instalado en él, cada uno tiene que dar a su propia personeidad la figura concreta y metafísica de una personalidad… tengo que trazar mi mundo. El mundo es, ante todo, el mundo "real". Es además "nuestro" mundo. Y es además "mi" mundo (AM: 40-41).

Hay, pues, el mundo real, el cual deviene para el hombre —de acuerdo a su doble dimensión individual y convivencial— "*mi*" mundo y "*nuestro*" mundo. Es el mundo en el que cada cual va trazando por apropiación libre de posibilidades su propia biografía, i.e., su figura personal. El mundo real es, pues, el suelo

basal que nos sostiene, nos da cobijo y nos posibilita ir construyendo nuestra vida humana. Zubiri lo llama, en un sentido que abre a la analogía ahora utilizada por el papa Francisco (Francico, 2015 *passim*), nuestra οἰκουηένη, nuestra "casa" común. Para los animales el mundo es su hábitat, el *medio* en el que desplegar su vida sentiente; y para el conjunto de los seres vivos el mundo es el fundamento que genera y sostiene su ser biológico. También el nuestro. ¿Quiere esto decir que el mundo real basal es el puro mundo "material", que según las nuevas teorías científicas modernas y postmodernas habría generado a partir de una originaria explosión todo cuanto hoy hay en él? Creo que no, porque "real" no equivale a material. Zubiri nos ha enseñado que "real" es la "característica" fundamental que la inteligencia humana desvela abriendo ante nosotros el misterio de la realidad. "Real" ni siquiera equivale a mundo, pues no es descartable *a priori*[2] que el mundo requiera un fundamento extramundano, con lo cual la realidad excedería la realidad del mundo remitiendo a la realidad-Fundamento. De hecho es muy posible que sea justo ésta la alternativa teórica que puede permitir comprender nuestra enigmática condición ontológica de simultánea pertenencia al mundo y de excedencia sobre él.

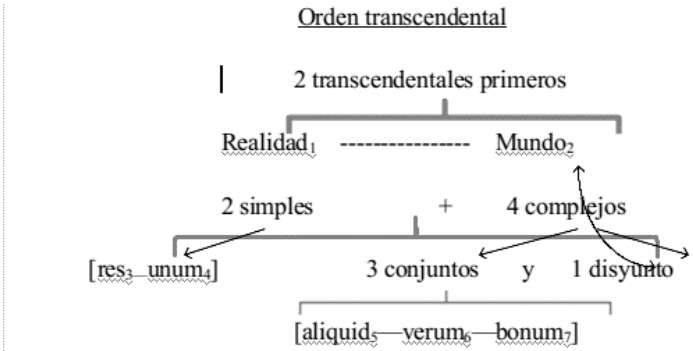
[2] De hecho pienso que ocurre justo lo contrario: el mundo no puede fundamentarse a sí mismo, el enigma de su génesis lo atraviesa inexorable y medularmente.

Efectivamente, el hombre, la realidad humana, es la *luz del mundo*. Esta luz brota del mundo, pero dudo mucho que venga del mundo, si por mundo entendemos la realidad material y las energías puramente físicas y fácticas, "finitas", que la ciencia del mundo, la física, estudia y rastrea intentando remontarse a sus orígenes. Lo cósmico, lo intramundano, es ontológicamente incapaz de acceder a la luz de la inteligencia. Hay un salto a un orden transcendental que no sólo excede lo fáctico intramundano sino también lo metafísico intramundano. Sólo porque hay seres humanos hay *verdad* en el mundo:[3] verdad real, verdad dual y verdad racional. Sólo porque hay seres humanos hay *bien* en el mundo: bondad real, bondad dual y bondad racional. Y sólo porque hay seres humanos hay *belleza* en el mundo: belleza real, belleza dual y belleza racional.

Estos tres transcendentales trascienden —reitero intencionadamente— las dimensiones metafísicas del mundo, si por tales entendemos las generadas por la función talitativa que reifica las cosas del mundo a través del espacio, el tiempo y la esencia (esa ley invisible que clausura las notas en la unidad de una "cosa" diferenciándola de las demás y haciéndola ser la que es —suificándola—). Verdad, bien y belleza trascienden estas *dimensiones* cuasi-trascendentales, porque, justamente, son la condición de su verdad (belleza y bondad), de que se desvelen y

[3] Hablo aquí en perspectiva intramundana.

comparezcan a la luz de un aparecer consciente, que las libera de la terrible oscuridad en que discurriría este magno universo sin la luz del espíritu: αλήθεια —del espíritu humano, y para mí, sin lugar a duda, del Divino—. Este carácter destacado del hombre, sede ontológica de la posibilidad de estos transcendentales de la "luz" (verdad, bien y belleza), se explicita en la manera de concebir el pensador español el orden transcendental (SE: 432):[4]



Efectivamente, la trascendentalidad no brota del mundo, sino de la realidad en tanto que realidad (SR: 91), por mucho que nosotros accedamos a ella a partir de la aprehensión intelectiva de las cosas

[4] Los cambios que la evolución del pensamiento de Zubiri obligaría a introducir en este esquema de los años 60 no afectan a lo que aquí estamos tratando (por ejemplo, la inclusión del *pulchrum* a partir de 1975 entre los transcendentales complejos conjuntos en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* (SSV: 323 ss.).

Nota de los editores: el esquema aparece tal y como lo ha creado el autor del artículo.

reales del mundo. De hecho el acceso a lo transcendental sólo es posible en dicha aprehensión, pues realidad es la formalidad de la aprehensión intelectiva: el modo como lo real *queda* intelectivamente. Esto no quiere decir que realidad sea un carácter "subjetivo"; al contrario "realidad como carácter de lo real" y "quedar como real en la aprehensión" es un bucle primigenio y originario que, justamente, está señalando la condición co-originaria y congénere de la inteligencia y la realidad, de realidad y espíritu, de "ser" y "aparecer". Esto no quiere decir que sólo lo que aparece intelectivamente es real en relación al mundo, pues ya hemos dicho que intramundanamente si no hubiera espíritus, habría realidad, pero en la insondable oscuridad del ocultamiento. De aquí la primacía del hombre en relación al mundo, y de aquí que Zubiri denomine a los trascendentales de la luz trascendentales complejos conjuntos. Complejos, porque se refieren a la respectividad externa de las cosas, y conjuntos, porque sólo tienen lugar en la conjunción con el aparecer de las cosas al espíritu. Sin espíritu tampoco habría la verdad de los otros transcendentales.

Singularmente expresivo es el uso que hace Zubiri de la metáfora de la luz y la diafanidad aplicada a la metafísica. Vivimos una época oscura por un déficit de metafísica. Zubiri diferencia dos sentidos del "*meta*" que prefija la palabra "metafísica". En un primer sentido, "*meta*" es "*ultra*", más allá, allende las cosas que nos encontramos al vivir en el mundo —que son "lo obvio"; *obviam*

ire, lo que nos sale al paso (PFMO: 18)—. Este más-allá abre un doble horizonte en las cosas: un horizonte interno hacia la estructura atómica, subatómica…que las constituye *ad intra* (microcosmos, podríamos decir), y un horizonte externo hacia otras cosas fuera: la tierra, el cielo, nuestra galaxia, otras galaxias…(el macrocosmos). Persiguiendo este *meta* intramundano podríamos también barruntar un *meta*, que abre un más allá del mundo mismo. Pero, en todo caso, hay un sentido del *meta* que revela justamente lo transcendental absoluto, aunque sea finito (ab-soluto ya que transciende lo transcendental intramundano, está por-encima-de ello). Aquí, de nuevo, "*meta*" no es *allende* la cosa, no apunta en la dirección del mundo (sea micro o macro "mundo"), sino a la luz que permite la revelación de la verdad del mundo:

> Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino, justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa [...] no lo percibimos [...] porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello [...] es lo que expresa la palabra *diáfano* […] Precisamente lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio (PFMO: 19).

Hay, pues, lo obvio, y lo *demasiado* obvio, lo que nos sale al encuentro en el camino y el caminante mismo, que ve el camino, lo disfruta, lo aprecia, lo toma, se pregunta hacia dónde conduce, por qué está ahí el camino, qué otros caminos hay y quién es él

mismo como caminante…. "Demasiado obvio" quiere decir aquí más cerca que cerca, porque es lo que establece la posibilidad misma de toda distancia; "*meta*" es aquí, en realidad, lo allende y lo aquende, la luz que posibilita toda presencia, tanto por el lado del sujeto (auto-revelación) como por el lado de la cosa (hetero-revelación). El "allende" de la metafísica apunta, pues, aquí "a lo diáfano [...] inscrito en lo obvio", a lo "transcendental [...] que trasciende en una u otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias" (PFMO: 19). La metafísica es, pues, la ciencia de lo diáfano. Es verdad que el enfoque intramundano que inspira esta obra del pensador español direcciona la atención hacia el mundo, pero ahí está el espíritu como el otro polo fundamental —en realidad el más decisivo y fundamental—. Y puesto que es el hombre quien mira, el hombre se revela él mismo como una extraña frontera entre el mundo, lo diáfano que lo atraviesa, y ese in-trans-mundo capaz de revelar lo diáfano mismo. Esta dirección de la condición supramundana del hombre queda apuntada en otros muchos textos de Zubiri, no sólo cuando trata su condición de *suprajectum* (ὕπερκείμενον), sino cada vez que insiste en el momento intelectivo de la intelección sentiente, que eleva el sentir humano al ámbito de lo transcendental. Enigmáticamente la función talitativa en el caso de la realidad humana ha permitido que una realidad intramundana —que por tal debería ser una sustantividad cerrada (sujeta a los límites de lo que sus notas naturales determinan, a los límites del

mundo)— dé el salto a una forma de realidad abierta, i.e., a una libertad que excede los límites del cosmos: salto hasta la luz de la revelación, i.e., del aparecer de lo real *qua* real en todas sus dimensiones, incluida la remisión al Fundamento. El reconocimiento de este carácter destacado del hombre entre las realidades intramundanas no es sólo el reconocimiento de la verdad, sino, con ello, una opción vital a favor de la primacía de la luz frente al desfallecimiento ante la oscuridad irredenta de la realidad concebida como puro poder. No cabe duda de que el poder es un carácter transcendental fundamental de la realidad, pero que necesita de la luz de la verdad para resplandecer.

En una cultura enferma de talidad, es decir, ciega para lo transcendental o, lo que es lo mismo, empeñada en abandonar la metafísica, no sólo la metafísica se obtura, sino que la misma actividad racional que inquiere el misterio talitativo del cosmos, es decir, la ciencia, se empobrece, pierde la fuerza de arrastre que la motiva a indagar con voluntad de verdad el misterio del mundo, se mecaniza, tiende a hacerse esclava de la técnica y del poder.

Puesto que la luz que permite ver es diáfana y ella misma permanece como escondida haciendo ver, y puesto que ya he dicho que en mi opinión esta luz tiene una doble condición —a la que Zubiri alude como el extraño doble sesgo que comparece en la indisoluble unidad de la actualidad intelectiva: la cosa que se actualiza y la actualidad misma, que en el quedar se co-actualiza—: el *mundo* que aparece y el *espíritu* que lo trae a la luz, corresponde

ahora preguntarse: ¿qué es el espíritu? ¿Qué es la inteligencia? ¿Cómo puede estar encarnado, surgir de y pertenecer —en este sentido— también a la naturaleza, al mundo? ¿Cómo es posible que pertenezcamos al mundo y a la vez lo excedamos?… Este enigma entraña simultáneamente el enigma del mundo y nuestro propio enigma, es decir, el sentido de nuestra vida y el del mundo, los dos centros que para Kant colman el alma de admiración y respeto: "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí" (Kant, *KpV*, A, V, 161).

El desvanecimiento de la metafísica, que como acabo de decir, arrastra consigo otros desvanecimientos —incluido el de la ciencia auténtica— sitúa al hombre de hoy en una cerrazón cósmica que le ciega sobre su propio valor. El universo que *contemplamos* en las noches claras sembradas de estrellas, el que contemplan y fotografían los astrónomos desde los enormes telescopios que pueblan las zonas "diáfanas" de la Tierra (el del Teide, el de Arecibo, el del Cerro Paranal…), ese universo es grandioso, sublime; pero ¿y el ojo que mira a través del telescopio y se asombra ante la inmensidad? ¿Nos observa el universo también? En China se acaba de inaugurar el telescopio más grande del mundo (1/2 Km de "diafragma" y 1,6 Km de perímetro), y entre sus finalidades se encuentra la de encontrar vida en algún lugar de esa "infinitud" de astros que se revelan a nuestra mirada. ¿Vida? Lo que se busca ¿es vida a secas, o es más bien vida inteligente, espiritual, vida como la nuestra, vida transcendental?

¿No es a un "otro como él" al que añora el hombre? El principito se sentaba cada tarde al borde de su pequeño planeta a disfrutar del atardecer, pero por encima de esta maravillosa fruición —de la que sólo un niño parece ser pertinazmente capaz según la llamada de atención de Antoine de Saint-Exupéry— se alza la maravillosa amistad de Exupéry y el principito. El mayor misterio, lo más sublime y asombroso, no es el universo estrellado ante nuestra mirada —aun siéndolo también—, sino nuestra mirada misma que le permite aparecer ostentando su valor. Tampoco lo es la ciencia misma que lo escudriña, pues hay una vida diáfana tras de ella, que la hace, le abre su horizonte y su camino (su método) quedando, empero, por ello mismo, fuera de su horizonte y de su alcance. Nefasta miopía de todo positivismo. Esta vida semi-oculta es la vida del espíritu, paradójicamente semi-oculta precisamente por la primordialidad de su patencia.

Voy a referir otra posible vía de mostración de este "hecho" primordial e incontrovertible centrando la mirada en la percepción, en la impresión intelectiva humana, vivencia basal del método científico en tanto que método empírico. El meollo de la argumentación es que lo que se apoya en algo no puede ser a su vez el apoyo de ese algo; o dicho de otro modo, lo que se eleva sobre el cimiento no puede ser el cimiento del cimiento. Carece de sentido tratar de dar cuenta plenaria de la percepción con el método científico, pues éste se apoya ya en la percepción. Ampliando este principio podemos afirmar que cualquier

pretensión de elaborar una filosofía exclusivamente "científica" del conocimiento es un absurdo. Y generalizando aún más este principio: cualquier intento de dar plenamente cuenta del hombre —y, por consiguiente, del mundo, pues el hombre es la luz del mundo— exclusivamente desde la inmanencia del mundo, está por principio condenado al completo fracaso y la distorsión. La conclusión es inexorable: la ciencia debe por principio estar abierta a la meta-ciencia, i.e., a la metafísica y atenerse a sus límites. La modernidad ha venido exigiendo a la metafísica atenerse a sus límites, ¿no habrá llegado el momento de insistir ahora en la activación de una metafísica autoconsciente, fascinada por lo transcendental y no tanto por los "éxitos" de las ciencias talitativas?

La enigmática distancia que separa y a la vez une al hombre y al mundo es uno de los problemas constantes que la filosofía viene afrontando desde sus orígenes. Nos debatimos entre naturalismo y espiritualismo, mientras que el misterio se abre en la línea de contacto, en la enigmática doble pertenencia nuestra al mundo y a la transcendencia (dualidad que afecta también al mundo, aunque de otra forma). Sócrates, Platón, ya empleó su genio en poner de manifiesto este doble nivel ontológico de la causalidad intramundana por un lado y del mundo de la vida humana por otro.[5] Schopenhauer mismo, subrayando el decisivo

[5] (Platón, *Fedón* 99 a 7): "Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de

papel del cuerpo en la "constitución" del mundo como representación (Schopenhauer, 2016: libro I, §4), llama la atención sobre el mismo desnivel ontológico entre el plano de los objetos causalmente conectados por el principio de razón y el sujeto "constituyente" (Schopenhauer, 2016: libro I, §5).[6] Efectivamente, la conexión entre objetos del mundo pertenece al polo *noemático* del aparecer consciente, mientras que el aparecer mismo pertenece, en terminología husserliana, al orden de la intencionalidad, y en terminología de Zubiri, al de la *actualidad intelectiva*. Uno es el orden de la actuidad, otro el de la actualidad, si bien éste último va cobrando preponderancia en el pensamiento zubiriano, ya que el acceso a lo real pende esencialmente de la formalidad propia de la impresión intelectiva de realidad: el modo de quedar los contenidos en la aprehensión sentiente humana. Vemos aquí cómo el aparecer es el lugar privilegiado de acceso a cualquier región ontológica, pues sin aparecer no hay acceso, y sin acceso nada cabe decir de lo que permanece oculto y no se manifiesta.

Sin duda el mundo es el otro polo del misterio. La indubitabilidad e inmanencia de las vivencias "subjetivas" para

hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso".

[6] "Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto, porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos".

uno mismo contrasta con la alteridad de las cosas del mundo que, sin embargo, se dan en estas vivencias perceptivas. La posibilidad del carácter "subjetivo" de los fenómenos sensibles, en el sentido de que su contenido no sea el de las cosas reales en sí mismas, viene conturbando a la reflexión filosófica desde sus orígenes en la antigüedad. Y sobre esta fractura nace la filosofía moderna. Dice Descartes:

> puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella [la luz] —es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos— y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento —es decir, lo que hay en la llama o en el sol a lo que nos referimos con el nombre luz—. Pues, aunque todo el mundo está convencido de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de los que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que sea así, por el contrario, constato varias experiencias que nos deben hacer dudar de ello (Descartes, 1989: 45).

Postula así Descartes como posible lazo entre las propiedades en sí de las cosas (lo que la ciencia llama "propiedades objetivas") y las "cualidades subjetivas" de la percepción sensible humana una relación meramente convencional establecida por la naturaleza análoga a la que establece el lenguaje humano entre los significantes, los significados y los referentes (Descartes, 1989: 46). El verde de la hoja se parecería tan poco a la propiedad "objetiva" de la hoja misma, como el sonido de la palabra española "hoja" a la hoja del árbol, o la lágrima a la tristeza o la alegría, o el

cosquilleo que produce la pluma de ave en los labios a la pluma misma (Descartes, 1989: 50-51). Se trataría de una relación puramente signitiva o, en todo caso, causal (el color verde de la hoja sería mera señal o, en todo caso, efecto de la propiedad objetiva de la hoja en sí real). La realidad queda escindida en dos esferas de seres: la esfera de las cosas en sí del mundo y la esfera de la vida subjetiva de los seres humanos. Sólo la vida subjetiva aparece; la conciencia humana es un ámbito de luz, pero cerrado sobre sí y comunicado con el mundo de las cosas reales exclusivamente a través de correlaciones accidentales que la ciencia moderna tratará de descifrar. Hay dos posibilidades. Si la correlación es puramente arbitraria, una suerte de convención que la naturaleza ha establecido, ¿cómo podríamos descubrir dicha convención? Es decir, si el nexo entre la cualidad sensible verde y la correlativa propiedad real de la hoja, sea cual fuere, es puramente arbitrario, ¿cómo podrá la conciencia humana descifrar la correlación? El pensamiento moderno tendió al pesimismo. Descartes recurrió a la veracidad divina para justificar la posibilidad del acceso del alma al mundo corpóreo a través de la percepción. Hume se planta en un fenomenismo naturalista pragmático; lo mismo hace Comte con su positivismo fenomenista pragmático. Kant deja abierta la sima entre el mundo nouménico y la razón teórica, y entre la razón teórica y la práctica. Marx se decanta por una opción materialista, que degrada la vida subjetiva a mero "humo" del "fuego" material productivo, y finalmente

Nietzsche resuelve todo en pura fuerza o voluntad de poder. ¿Es, pues, el nihilismo el destino de la humanidad?

Descartes, Galileo, Newton… van trazando el camino "seguro" que la nueva ciencia de la naturaleza, la Física, irá recorriendo, paralelamente a una reflexión filosófica que marchará al borde del precipicio. La ciencia deja de mirar a la filosofía y, fiel al método de sus padres, seguirá impertérrita su camino. ¿Qué camino?

Descartes, con su teoría mecanicista, y a pesar de su "racionalismo", establece las líneas generales del método científico: poner a trabajar conjuntamente la experiencia perceptiva del mundo, las leyes necesarias (*a priori*) de la razón (lógica y matemática) y la actividad *concipiente*, que construye mediante conceptos (bosquejos "ficticios") "teorías" sobre cómo *podría* explicarse la experiencia perceptiva que tenemos del mundo y que de continuo se someten a la contrastación experiencial. Esta triple estructura metodológica, que es la propia de la ciencia, no sucumbe, en principio, al nihilismo, persistiendo en la búsqueda de la esencia de la realidad allende la aprehensión, apoyándose en la aprehensión y en el razonamiento (lógico y matemático).

Sin embargo, me parece que la investigación científica discurre demasiado aislada de la reflexión filosófica. Es mérito de Husserl haber llamado la atención sobre los presupuestos injustificados de la concepción representacionalista moderna, inconciliables con una cabal descripción de las vivencias

perceptivas que, por esencia, son distintas de las vivencias representativas, ya sean de imagen o signitivas. Mi percepción de la estantería que tengo aquí delante (intuición presentativa) es descriptivamente diferente a la vivencia en la que la contemplo *a través de* una fotografía (intuición re-presentativa o de imagen). La estantería que ahora percibo aparece en sí misma (*leibhaftig*, dice Husserl) y no a través de un sustituto-representante (un doble en mi conciencia), en cuyo caso habría dos objetos: la cosa misma y su re-presentación en la conciencia. La tendencia, pues, a relegar el contenido perceptivo como "subjetivo" frente a las construcciones teóricas de la ciencia en torno a la estructura del mundo, se ve aquí puesta de alguna manera en cuestión, más aún después del gran número de filósofos fenomenólogos (en un sentido muy amplio de este término), que han resaltado el carácter primordial de la "subjetividad" humana (también en un sentido muy amplio de este término, que incluye la analítica existencial de Heidegger y sus derivados o la filosofía de la carne autoafectada de M. Henry, por ejemplo). Todas estas corrientes centran el problema filosófico en la vida transcendental humana y, inversamente al "pensamiento científico", relegan el estatus e importancia ontológica del mundo. ¿Será posible mantener la relevancia ontológica de ambos polos, hombre y mundo, destacando la centralidad de aquél y su fascinante doble pertenencia al mundo y al transmundo? Creo que esto sólo es posible si se reconoce a la percepción la capacidad de revelar, es

decir, de vivir con verdad, de conocer verdaderamente, aunque de manera parcial y escorzada —Zubiri dirá "insuficiente" (IRE: 183, 185)— las notas reales de las cosas del mundo. Es decir, que la percepción sensible, o dicho zubirianamente, las actualidades intelectivas sentientes, no son nada "subjetivo", en el sentido de que no *den* lo que las cosas reales verdaderamente son, y que, consiguientemente, no pueden ser dejadas de lado por el curso posterior de la razón ¡tampoco por la razón científica! Muy al contrario, las impresiones intelectivas humanas son, cuando menos, uno de los *apoyos* fundamentales e incancelables de la razón en cualquiera de sus modalidades, incluida, repito, la científica.[7] Por lo tanto, la vida perceptiva, propia de todos los seres humanos, tiene un cierto carácter absoluto e insuperable: pertenece al *centro* de la vida humana. Husserl hablaba de la primacía de la δόξα frente a la ἐπιστήμη, del mundo ordinario de la vida frente a sus especializaciones (Husserl, 1962: III, A); y nosotros hablamos de la primacía ontológica del espíritu, sin dejar de reconocer los fueros del mundo.

Todo esto queda ratificado en la crítica que Zubiri hace del "subjetivismo ingenuo" (IRE: 176-178), envés cientificista del "realismo ingenuo" filosófico, en el apéndice 5 de *Inteligencia y realidad*.

[7] Esto quiere decir que lo que Zubiri describe como "derogación" de las cualidades sensibles allende lo percibido (IRE: 188) significa otra cosa.

El realismo ingenuo yerra al postular que el verde visto es una determinación que existe *tal cual* en la cosa vista. Por el contrario, el idealismo subjetivo reduce la cosa del mundo a un "contenido" de conciencia. De alguna manera entre ambas posiciones, la metafísica subyacente a la ciencia postula que las cualidades sensibles aprehendidas en la percepción son *subjetivas*. Con ello pretende decirse que su ser es ficticio, falso, que no corresponde a la verdadera constitución (a las propiedades reales) de las cosas reales del mundo. Por lo tanto y en última instancia, subjetivo querría decir falso y carente de realidad. Eso sería extrañísimo, porque el apoyo último de la ciencia para indagar la naturaleza del cosmos es justamente la percepción sensible. Como venimos diciendo, la base de esta aparente paradoja es el prejuicio representacionalista, que Zubiri atribuye a una falsa concepción de la inteligencia y de la realidad. Creo que ambas desviaciones están conectadas. Efectivamente, la teoría representacionalista, como ya hemos visto, postula *dos cosas* en la percepción: la cualidad sensible representante, que sería un ingrediente de la vivencia de conciencia; y la propiedad objetiva representada, que es fuera de la conciencia. Se concibe, pues, la vivencia —la conciencia en general— como una "zona" de realidad cerrada sobre sí, frente a un mundo exterior (la otra zona), que mediante actuaciones causales iría engendrando en la interioridad de la mente una especie de fantasmas o irrealidades, que serían las cualidades sensibles subjetivas. La ciencia sería ese saber superior,

que libre de ese mundo fantasmagórico interior, sería capaz de reconstruir el puzle de correlaciones causales que desde la verdadera realidad del mundo material engendraría el torbellino de la ficticia vida *subjetiva*. El prejuicio que late aquí, como afirma Zubiri, es que ser real es ser en la zona del mundo exterior a la conciencia. Si lo pensamos bien, es el prejuicio propio de una vida irreflexiva, que, justamente, no ve aquello que hace ver: lo diáfano. Todo el trabajo crítico de la filosofía moderna, a pesar de su dureza y de los laberintos en los que nos ha metido, ha servido para reconstruir mucho más certeramente la naturaleza y fundamentos de nuestra inteligencia. La fenomenología ha sido, quizá, el mayor logro de la filosofía en toda su historia, aunque barruntada siempre. La ciencia primera no puede partir de presupuestos injustificados, tiene que erigirse desde el aparecer mismo de aquello que aparece. Y lo que aparece es lo real simultáneamente al aparecer mismo en que aparece, que es también real. Es el bucle de la formalidad de realidad al que aludíamos más arriba, fogonazo originario de luz que Zubiri conceptúa como co-actualidad y que actualiza lo real en tanto que tal. La co-actualidad es un aparecer unitario con dos polos inseparables: la cosa que aparece y el aparecer mismo. Esto plantea cuestiones decisivas para la naturaleza del espíritu, que no voy a abordar aquí, pues lo que nos concierne ahora es que este aparecer originario lo es *ya* de cosas reales del mundo, es decir, que nuestra vida de conciencia surge como un aparecer inducido por la cosa misma que aparece,

lo cual revela una *prioridad* suya respecto del aparecer mismo, su condición de en propio o de-suyo, i.e., de real. Y esto que originariamente aparece como alteridad real, son las cualidades sensibles, que son mías, en tanto que las vivo yo, pero que son en realidad de las cosas reales que se actualizan en mi vivencia. Estas cualidades sensibles son el primero y originario contacto inmediato con el mundo. ¡Claro que son reales! En realidad, valga la redundancia —y dejando ahora de lado la luz misma que posibilita, junto a las cosas, su aparecer (i.e., el espíritu)—, son las realidades fundamentales a partir de las cuales la inteligencia penetra en el cosmos. No puedo detenerme aquí en las maravillosas descripciones que hace Zubiri de la intelección sentiente, pero realidad es este peculiar modo de hacerse presentes las cosas en la inteligencia revelando su carácter de en-propio o de-suyo que, justamente por tales, muestran su irreductibilidad al acto intelectivo, esto es, que no son una creación suya (como ocurriría en el idealismo), sino que, más bien al contrario, son condición previa de la posibilidad de la intelección: la iniciativa viene de la cosa, que es la que afecta y se impone, de ahí que se manifieste como *prius*. La inteligencia *sólo* acoge e ilumina. Por consiguiente, las cualidades sensibles no son una segunda cosa interior producida en nuestra conciencia por la auténtica cosa real. Ya hemos visto que esto supone un salto prejuicioso que no respeta el correcto orden progresivo del movimiento en la verdad. La cualidad sensible es la propiedad real misma de la cosa real en

tanto que aparece a la subjetividad (inteligencia) concreta que la aprehende.[8] El verde de la hoja del árbol es la propiedad misma del árbol en tanto que entra en respectividad física con mi inteligencia encarnada, tal y como está encarnada, es pues, un *escorzo*, una *perspectiva* de la realidad misma. Me parece decisivo introducir este concepto aquí, pues nos muestra que lo que sentimos de la realidad, aunque escorzado según nuestra naturaleza corporal finita, no deja de darnos, no sólo la formalidad de realidad, sino un contenido real de la cosa, sólo que en su respectividad a nosotros. Así, cada persona revela la esencia de la realidad del mundo desde su peculiar inteligencia encarnada. Si no hubiera ojos y cerebro, no habría colores, pero esto significa únicamente, que no habría ese particular acceso a la realidad de los árboles que viven los espíritus dotados de vista, y en este particular modo en que lo estamos los seres humanos y cada uno de ellos en particular (por ejemplo, si se es daltónico). En lugar de escorzo, o perspectiva, Zubiri habla de la "insuficiencia" de las cualidades sensibles y de su modo de darse en "*hacia*", que es lo que abre nuestras vidas desde la realidad *aquende* propia de las

[8] "las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción. Es la cualidad real la que está presente como formalidad en la percepción. La actuación no significa que las cualidades no pertenezcan realmente a la cosa, sino que le pertenecen a ella tan sólo en ese fenómeno que llamamos percepción" (IRE: 176). "aquellas ondas y sus fotones no quedan 'fuera' de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad 'dentro' de ella: son un *momento formal* de su realidad en profundidad […] el color 'es' la onda percibida" (IRE: 186).

cualidades sensibles *hacia* la realidad *allende* de las cosas, dinamizando nuestras inteligencias a rastrear el *más* correlativo a nuestra "insuficiencia". Sin embargo, esta "insuficiencia" nuestra es una insuficiencia en la absolutidad de la verdad, es decir, la apertura de una vía de verdad irremplazable e irrepetible: paradójicamente, una insuficiencia positiva.

Bibliografía

Descartes, R. (1989). *El Mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos.

Francisco (2015). Carta Encíclica *Laudato si* http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI. den Haag: Husserliana.

Kant, I. (1902-1975). *Gesamtausgabe*, 23 vols. Berlín: Königlichen Preuβischen Akademie der Wissenschaft.

Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*, I, tr. de P. López de Santa María. Madrid: Trotta.

Xavier Zubiri: Dio e la libertà "condizionata" dell'uomo

Paolo Ponzio

Universidad de Bari Aldo Moro

In uno dei saggi più significativi nel panorama degli ultimi studi sul pensiero di Xavier Zubiri, Diego Gracia termina il suo scritto su *La insobornable libertad*, lasciandoci alcune considerazioni conclusive sul rapporto tra libertà e bellezza:

> La libertad se crea, se conquista. Y se objetiva. Sucede con ella lo mismo que con la belleza. La belleza es un valor que alguien, un artista, estima internamente y decide plasmar o hacer realidad pintando, por ejemplo, un cuadro. Al tomar esa decisión, al pintar el cuadro, la belleza se objetiva, entrando a formar parte de ese depósito que es la cultura. Los valores comienzan siendo estimaciones subjetivas, pero a través de nuestros proyectos y nuestras obras se objetivan, hasta el punto de que hay sociedades con unos valores y otras con otros distintos. […] Pues bien, algo similar sucede con la libertad. Primero, porque la libertad es también un valor, un valor intrínseco, y como todo valor, resultado de un proceso deliberativo de construcción. Un primer proceso de construcción es el que sucede a nivel subjetivo. Hay personas más sensibles que otras para el valor libertad, sin duda por la educación que han recibido, o por la experiencia de la vida, etc. La estimación subjetiva no es igual para todos, ni puede considerarse por completo innata. […] El valor libertad se construye y se destruye en el orden subjetivo. Y como esas estimaciones influyen decisivamente en los proyectos que hagamos y las decisiones que tomemos, resulta que con tales decisiones plasmaremos el valor libertad a través de nuestros actos, dándole realidad social o dándosela a su contrario (Gracia, 2017: 536-537).

L'oggettività della libertà è simile, dunque, a quello che avviene nell'ambito artistico, quando un ideale di bellezza interiore dell'uomo si oggettiva nell'opera d'arte, creando quel patrimonio culturale che entra nel deposito di una società e la sviluppa. E la libertà, da questo punto di vista, sembra giocare lo stesso ruolo: anch'essa è –come la bellezza– un valore intrinseco (i medievali avrebbero parlato di *trascendentale*) che può oggettivarsi a partire dalle costruzioni che l'uomo realizza e che influiscono non solo nella vita di chi le compie, ma anche in tutti coloro che sperimentano le conseguenze delle stesse. La libertà attuata non è mai del singolo, bensì rileva sempre un carattere "pubblico", determinando un valore sociale anche nel caso in cui si tratta di decisioni che riguardano la sfera della singola persona.

Come è noto, il tema della libertà ha da sempre assunto, nella storia della filosofia occidentale, due prospettive che si distanziano così tanto da arrivare a una vera e propria dicotomia. La tradizione filosofica moderna ha chiamato libertà negativa e libertà positiva queste due opzioni che danno forma a scelte pubbliche e private di ogni genere e livello. Da una parte, vi è la cosiddetta "libertà da", vale a dire un atto entro cui si permette al soggetto –persona o gruppo sociale– di realizzare ciò che desidera indipendentemente da ogni restringimento da parte di altri e senza alcuna interferenza; dall'altra, la "libertà di", o libertà positiva, che viene intesa nella sua capacità di scegliere ciò che si deve fare perché coincide con l'ordine ritenuto vero, oggettivo e

razionale (Berlin, 2002). Il tentativo di conciliare questi due orientamenti ha da sempre affascinato alcune esperienze di pensiero che hanno cercato vie intermedie che potessero armonizzare le istanze soggettive con quelle di un ordine generale non legato all'arbitrio del singolo.[1] È questa la stessa esigenza che sembra animare lo sforzo filosofico di Xavier Zubiri sin dal suo primo corso sull'*Idea di libertà*, tenuto tra il 1951 e il 1952,[2] che cercherà di trovare tra i due ambiti classici di *libertad de* e *libertad para*, una terza posizione che viene denominata *libertad en*, anteriore a qualunque altra sfera, sia essa di natura universale o soggettiva. Nelle pagine che seguono, avvalendoci di alcuni studi che hanno già presentato in modo analitico il panorama della riflessione zubiriana sulla libertà,[3] cercheremo di orientare la nostra attenzione a quest'ultimo aspetto della libertà, la cosiddetta

[1] J.-J Rousseau può essere considerato, senz'altro, il padre nobile della possibile "armonizzazione" tra le due libertà, sentendo forte l'urgenza di salvare l'individuo nella sua purezza ma, allo stesso tempo, di tutelarlo dalle derive dell'individualismo soggiogato dalle passioni che generano una situazione di opposizione (Esposito, 2008).

[2] Il corso, ancora inedito, consta di 33 lezioni nelle quali Zubiri segue una esposizione storica, da Aristotele alla filosofia contemporanea di Bergson, passando da Agostino, Tommaso, Ockham, Descartes, Kant, Hegel, Freud, Heidegger e Sartre, lasciandoci, tuttavia, nelle ultime lezioni un assaggio di un primo approfondimento sul tema.

[3] Il riferimento è ai saggi di Pose Varela pubblicati in *Cuadernos Salmantinos* 2001 e 2002, e al lavoro di Tarín Cervera 2007, che costituiscono un'importante messa a fuoco sul tema della libertà all'interno della vicenda filosofica del pensatore basco.

libertà "in", poiché essa sembra rappresentare il costituirsi del nesso tra volontà divina e libertà umana.

Zubiri introdurrà per la prima volta la sua riflessione sul concetto di libertà all'interno del saggio *En torno al problema de Dios*, pubblicato prima nel 1935 e successivamente inserito in *Naturaleza, Historia, Dios*, volume che raccoglie alcuni degli studi filosofici ricompresi negli anni 1932-1944. Qui Zubiri inizia a sviluppare la sua idea di *religación* (re-legazione) come fondamento strutturale della realtà umana che ci vincola alle cose, costituendo –così– una dimensione formale dell'essere dell'uomo, della sua persona. La re-legazione è, dunque, il modo attraverso cui la persona è aperta costitutivamente alla sua fondamentalità, a ciò che, nella riflessione matura, Zubiri chiamerà *realtà*. Evidentemente la re-legazione potrebbe essere di ostacolo alla libertà e, invece, secondo il nostro è proprio la re-legazione a conferire la libertà all'uomo: "la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento" (NHD: 388). Secondo il filosofo spagnolo, infatti, l'ente sommo, Dio, non solo non è un limite alla libertà dell'uomo, ma anzi la sviluppa alla sua massima potenza, poiché proprio nel costituirsi come persona e nell'andare a fondo della apertura costitutiva dell'uomo nella sua re-legazione, l'essere umano può realizzare appieno la sua libertà, cioè il suo essere "relativamente-assoluto". Tale posizione verrà, poi, assunta negli anni '70, allorquando il filosofo, nel preparare alcuni corsi

dedicati al problema "teologale" dell'uomo, che troverà la sua ultima formulazione nel volume postumo *El hombre y Dios*, giungerà ad affermare, in modo icastico, che "l'esperienza di Dio, in un modo radicale e ultimo, è l'esperienza della mia propria libertà come fondamento del mio proprio essere assoluto" (Zubiri, 2013: 371; HD: 329). Sembrerebbe, dunque, che anche nell'ultimo testo redatto (anche se non in modo completo) da Zubiri, il problema della libertà si ponga all'interno del più vasto rapporto tra l'uomo e Dio, tra realtà umana e realtà-fondamento. Ma di che tipo di libertà si tratta?

Innanzitutto, occorre ricordare che la libertà, come aveva già detto nel corso *Acerca de la voluntad* del maggio 1961,[4] "es un carácter modal del acto, y en todo caso el carácter modal de una potencia en orden a sus actos. No es verdad que haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres" (SSV: 96). Tale posizione proviene dalla convinzione che con la libertà si giunge a una nuova condizione metafisica, come avrà modo di scrivere in *Sobre la esencia*, volume a cui il filosofo lavorava negli stessi anni. Sia che la si intenda nel suo carattere negativo, sia che lo si faccia in termini positivi, infatti, la libertà indica sempre una "signoria" in quanto modo di essere un carattere modale,

[4] Il corso redatto a cura di D. Gracia in SSV.

appunto, tale per cui si possa dire che ho dominio su un determinato atto.[5]

Questo è il motivo per il quale la libertà non può darsi come sostanza o come potenza, ma come carattere modale di un atto, tanto che la forma migliore per esprimerla è nella forma avverbiale: un qualcosa che si attua "liberamente". Del resto, rispetto al contenuto di un'azione, vi è indifferenza tra atto libero e atto non libero: è la stessa legge di gravità che si impone, sia nel caso in cui si tratti della caduta accidentale di un uomo, sia nel caso in cui si sia voluto suicidare. La libertà nell'atto consiste, invece, nel fatto che qualcuno assuma una decisione: per questo motivo si parla dell'accadere della libertà, della modalità secondo cui un atto può dirsi del soggetto.[6] Tutto il valore della libertà consiste, dunque, nella "presa di decisione", nella possibilità di scegliere, di optare, come sottolineerà nelle lezioni del 1973,[7] poiché ogni volta

[5] "Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la 'dominación' como modo de ser, el modo de ser de un acto de 'posición absoluta', del acto de amor fruente en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad son tres condiciones metafísicas de lo real" (SE: 203-204).

[6] "El acto libre, pues, es en este sentido el acontecer de la libertad, el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco" (SSV: 97).

[7] Il riferimento è alle lezioni tenute nel novembre del 1973 nell'Università Gregoriana di Roma.

che l'uomo adotta un'opzione non fa altro che affermare il suo essere assoluto, appropriandosi di una volontà di verità che è costitutivamente optativa. Di qui i due significati classici di libertà, "libertà da" e "libertà per": nel primo caso si dà libertà, in senso negativo, quando l'uomo si libera da ogni coazione, restringimento e impulso che proviene dal di fuori; nel secondo quando, invece, in senso positivo, l'uomo è liberato da tutto per essere proprio una forma di realtà di fronte a ogni altra realtà (Zubiri, 2013: 371; HD: 329-330).

Tuttavia, vi è qualcosa che sfugge all'aspetto modale della libertà, anteriore all'uso di essa o al suo essere liberato, qualcosa di radicale e primigenio che Zubiri indica nell'espressione "libertà-in": "L'uomo è libero 'in' la realtà in quanto tale, per essere giustamente in quella condizione in virtù della quale io sono mio, appartengo a me stesso e non a un'altra realtà" (Zubiri, 2013: 371; HD: 330). È la condizione nella quale "libertà" coincide con "persona", in modo tale che si possa scorgere la radice dell'essere relativamente assoluto dell'uomo e, dunque, l'esperienza radicale di Dio.

> L'esperienza radicale di Dio è l'esperienza dell'essere libero "in" la realtà. Essere libero è il modo finito, concreto di essere Dio: essere libero animalmente. L'esperienza di questa libertà, animalmente sperimentata, è proprio l'esperienza di Dio (Zubiri, 2013: 372; HD: 330).

Ma cosa vuol dire che la libertà consiste nell'esperienza radicale di Dio, tanto che il filosofo giunge a dire che si tratta del modo "finito" di essere Dio?

Il testo delle lezioni del 1973 non sembra aggiungere altro rispetto a questo tema ed è necessario prendere in considerazione un altro ciclo di lezioni, tenute alla fine del 1967, intitolate *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología* e pubblicate nel 2019, dove il filosofo pone la questione dell'uomo all'interno del più grande tema della "creazione" (RFPT: 129-155). Una creazione che ammette, da un punto di vista metafisico, due sole realtà: una, la cui funzione trascendentale consiste nel determinare le cose semplicemente come realtà in sé, come ad esempio le realtà materiali, e costituiscono l'ambito delle essenze chiuse; l'altra, la cui funzione trascendentale non consiste soltanto nell'essere reali, bensì è aperta al proprio carattere di realtà, formalmente "da sé": tale realtà è ciò che denominiamo persona, essenza aperta non solo verso se stessa ma anche verso colui che l'ha creata. L'essere persona è, dunque, un "da sé" che si pone di fronte non soltanto a ogni realtà terrena, bensì di fronte anche alla realtà di Dio. Ed è proprio questo essere "da sé" che, da un punto di vista operativo, costituisce l'essenza della libertà:

> La libertad, considerada desde el punto de vista radical, es, ante todo, formalmente, la participación por una esencia abierta en la soberana independencia del creador, independencia tan absoluta que, efectivamente, se tiene que enfrentar con el propio creador (RFPT: 138-139).

Il carattere assoluto della libertà consiste, pertanto, nel suo essere indipendente rispetto al proprio creatore, tanto da poter parlare di una "quasi-creazione": ogni atto libero è in sé una innovazione, una quasi creazione. Evidentemente non si tratta di una creazione "ex nihilo" quanto di una innovazione entitativa. È Dio che nella sua iniziativa divina innova la creazione attraverso una causa seconda, una *libertas creata*. Non vi è dunque alcuna relazione di causa efficiente tra la libertà e la volontà divina, bensì soltanto questo essere causa seconda di un'innovazione.[8] Occorre sottolineare, tuttavia, l'incommensurabile distinzione tra l'essenza aperta di Dio e quella dell'uomo, poiché mentre nel primo realtà e atto si identificano, nell'uomo la realtà sostantiva propria rappresenta un sostrato originario della sua libertà, tale per cui ogni atto costituisce il modo attraverso cui egli stesso configura il suo io. Un io che, come spiegherà in modo esteso in *El hombre y Dios*, rappresenta non il soggetto dei suoi atti bensì il suo predicato.[9]

[8] Su tale argomento: "La innovación humana en el orden de la causalidad es pura y simplemente la causa segunda e instrumental de una iniciativa divina. Son iniciativas que toma Dios a través de la libertad humana" (SSV: 185).

[9] "L'Io non consiste nell'essere soggetto dei suoi atti: ma è un modo di essere, un modo di attualità mondana del relativamente assoluto. Non è che l'Io sia relativamente assoluto, bensì al contrario, il relativamente assoluto 'è' Io. L'Io non è soggetto dei suoi atti: utilizzando sia pure indebitamente tali frasi predicative dirò piuttosto che Io non è soggetto bensì predicato, che questa realtà sono Io" (HD: 65; tr. it.: 44).

Tuttavia, la problematica tra libertà e Dio ha sempre riguardato nella storia del pensiero occidentale il nesso tra volontà umana e divina, ovvero tra libertà umana e disegno divino. Zubiri, nei suoi ultimi corsi e soprattutto nelle opere della maturità, non sembra aver mai voluto attraversare tali questioni: occorre, così, risalire al già citato corso del 1961, *Acerca de la voluntad*. È qui che il filosofo –all'interno di un più vasto capitolo su Dio e la libertà– affronta il problema del rapporto tra atto libero e volere divino, tra la dimensione della realtà creata e l'ente primo da cui essa dipende. In quanto ente sommo e causa prima, sembrerebbe che ogni causa debba dipendere da Dio e, quindi, anche l'esecuzione di un atto libero, il quale è già conosciuto dalla stessa realtà divina. Si aprono, così, due aspetti complementari: da una parte, vi è un carattere di volontà previa, dall'altra, una dimensione di conoscenza originaria. Ma "Si [Dios] es prevolente, ¿cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad?" (SSV: 158-159).

Il problema della relazione tra volere divino e atto libero viene risolto dal filosofo spagnolo attraverso la classica soluzione del concorso: le due volontà, quella umana e divina, concorrono insieme all'atto deciso dall'uomo. In che modo? A partire dalla successione causale per la quale ogni ente secondo non può che partecipare alla realtà dell'ente che lo ha creato: Dio, in quanto realtà prima *simpliciter* nell'atto creativo partecipa l'ente della sua realtà. E questa dipendenza si attua in tutte le sue dimensioni: in

primo luogo, per il fatto di essere e, in secondo luogo, per il fatto che ogni ente ha una certa *capacitas*. Ed è proprio questo secondo aspetto che, posto in atto, non può che dipendere strettamente dalla causalità divina. Dio ha corrisposto a ognuno una *virtus operativa* in base alla quale ogni ente pone in atto ciò che Dio ha donato nel suo atto creativo. E la stessa condizione avviene anche rispetto alla volontà dell'uomo che pone in atto ciò che la *virtus* divina gli ha conferito all'atto della creazione.

Zubiri, pur non menzionando direttamente alcun autore, sembra prendere quasi alla lettera quanto l'Aquinate scrive nella prima parte del *Contra Gentiles*, quando afferma che Dio, essendo atto puro dell'essere e infinito, può essere partecipato da infiniti individui e in infiniti modi, e tutte le creature partecipano dell'essere divino secondo le proprie capacità (*Sum. cont. gent.* I, 43). Nella metafisica dell'Aquinate le cose non sono l'essere ma lo ricevono gratuitamente da Dio, fonte dell'essere di ogni creatura, e lo ricevono per partecipazione. Del resto, come ricorda Cornelio Fabro, tutta la dottrina della creazione di Tommaso poggia sulla nozione di "partecipazione":

> Il termine "partecipare" ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme la eccedenza metafisica assoluta del partecipato, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l'ente finito all'essere infinito, la creatura al creatore. Per questo, tutte le opere che Dio mette al di fuori di Sé, non sono che "partecipazioni" e questo significa sia che la creatura tutto quanto ha nell'essere e nell'operare lo ha ricevuto e lo riceve

> da Dio, come anche il fatto che ogni creatura nelle sue attuazioni non riceve che un aspetto di quella pienezza fontale, presente nella divinità (Fabro, 1939: 317).[10]

Tutta la discussione, tuttavia, viene tratteggiata da Zubiri attraverso la messa in questione delle dottrine classiche sul rapporto tra atto libero e volontà divina, a partire da quella della cosiddetta "premozione fisica" che Tommaso d'Aquino illustra nella *Summa theologiae* (*Sum. th.* I, 105, 4). Tale posizione si dice fisica poiché il suo influsso riguarda l'esercizio dell'atto libero e non la sua specificazione. Dal fatto che la volontà sia mossa da Dio secondo un'inclinazione interiore, non si esclude che essa si muova da sé, sotto tale mozione, così che resti salva la ragione stessa del merito e del demerito. Certo, perché la volontà divina sia tale deve possedere un'efficacia assoluta, tale per cui non solo si realizzino le cose che Dio vuole, ma anche si attuino secondo il modo che egli vuole, modo che può essere ora necessario e ora contingente. Ed è qui che l'azione di Dio sembra non sottrarre all'uomo la sua volontà. Tuttavia, rimane, secondo il filosofo spagnolo, il problema di comprendere su chi ricada l'azione: perché se da una parte si dice che l'azione è libera perché attuata dalla premozione a volere un dato oggetto, dall'altra, l'essenza della libertà consiste nell'indifferenza attiva dominatrice dell'atto che si rapporta a un bene finito, ed è quindi non necessitante attrattivamente. Per così

[10] Sobre este aspecto, véase Geiger, 1942.

dire, l'unica libertà che mi si prospetta è che "mientras quiero la A, tengo el poder de querer la B" (SSV: 162): la premozione fisica mi fa volere A, anche se conservo la capacità di volere B.

Alla dottrina tomista, Zubiri fa seguire la posizione del cosiddetto "concorso simultaneo" di Luis de Molina, con la quale nella seconda metà del secolo XVI si tentò di salvare la libertà dell'uomo contro la tendenza razionalista delle teologie post-tridentine e contro le teorie dei riformati. L'esposizione che ne fa Zubiri è molto breve e, a tratti, fuorviante, tanto che lo stesso autore in una nota a margine indica la necessità di doverla rivedere.[11] E tuttavia, ai fini della sua esposizione ciò che interessa al filosofo basco è porre l'accento sulla *potentia simultatis* che sembra avere la volontà umana rispetto alla premozione divina: non vi sarebbe alcuna differenza tra volere A e volere B se entrambi corrispondono al volere divino. In realtà, Molina al fine di garantire l'assoluta sovranità di Dio sul mondo, elabora una particolare teoria detta *"Scientia media Dei"*: Dio, infatti, non solo conoscerebbe le scelte degli uomini (denominati *futura contingentie*), ma anche le cose che l'uomo avrebbe potuto fare, i cosiddetti *futurAbilia*. Dio con questa conoscenza, quindi, sceglierebbe tutte le condizioni nelle quali l'uomo si potrebbe venire a trovare, e nelle quali l'uomo dovrà esercitare la sua libertà. E, tuttavia, si chiede Zubiri in cosa consista la causalità

[11] "No es verdad lo de la talidad. Cambiar por completo la exposición y crítica" (SSV: 164).

della volontà umana, poiché una cosa è essere causa "de 'lo que' va a ser, o de ser causa de que 'sea' efectivamente lo que yo voy a hacer" (SSV: 165). Nella posizione molinista, infatti, la causa non sembra ricadere sull'effettivo accadere delle cose, ma soltanto sulla sua possibilità.

Di qui la necessità, secondo Zubiri, di porre una terza posizione, il cosiddetto "concorso mediato", tematica dibattuta già tra XIII e XIV secolo da Durando,[12] a lungo censurata e condannata, e che solo nel XX secolo ha conosciuto una qualche forma di riconoscimento.[13] Zubiri la espone appoggiandosi a una

[12] Durando da San Porziano, nato a St-Pourgain (Allier, Francia centrale) nel 1270 ca, e morto a Meaux nel 1332 ca. Per quanto riguarda la distinzione "creazione"-"conservazione": "Utrum Deus sit in omnibus rebus" (Durandus a Sancto Porciano, 1571: I, dist. 37, q. 1, f. 100r-v); per la negazione del concorso immediato di Dio: "Utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae" (II, dist. 1, q. 5, ff. 130-131; Bettoni, 1957: 1, 1767). In epoca moderna, pur con molte differenze, la posizione di Durando ha avuto una sua eco nell'opera di Leibniz (Piro, 2009: 507-544).

[13] Sebbene il filosofo spagnolo non faccia alcun riferimento ad autori contemporanei è possibile congetturare che tali posizioni circolassero nella stretta cerchia di teologi formatasi all'interno del circolo ermeneutico heideggeriano. Una particolare presa di posizione teologica successiva è possibile rinvenire in Jürgen Moltmann, il quale, nel suo *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, pone l'attività creatrice continua di Dio nel suo duplice aspetto di agire innovativo e agire conservativo: "Nel primo modo d'intervenire ciò che si manifesta è la speranza, mentre nel secondo è la fedeltà. Fondamentalmente, però, ogni intervento di tipo conservativo è sempre innovativo, e viceversa. Ma allora il creare storico di Dio è orientato in modo escatologico: conserva la creazione iniziale anticipandone il compimento e preparando la via che essa deve seguire. Il creare storico di Dio presenta delle dimensioni cosmiche: portare il cosmo intero in una situazione nuova. Il sistema

distinzione metafisica essenziale tra ordine trascendentale e ordine causale. Un qualunque atto, sia esso naturale o volontario, conserva due aspetti: l'aspetto entitativo, il modo di essere, e quello causale, il modo con cui tale atto è stato prodotto. Evidentemente, da un punto di vista entitativo, la cosa partecipa simpliciter e immediatamente della realtà divina, poiché è Dio stesso che dà mediante l'atto creativo l'essere alle cose, mentre rispetto alla sua realizzazione tale partecipazione può dirsi in qualche modo "mediata", poiché qui intervengono altre cause seconde che presiedono alla stessa realizzazione. Zubiri sa bene che anche l'ordine causale può essere ricondotto a quello trascendentale e, tuttavia, anche all'interno della stessa causalità, un conto è intenderla secondo il suo essere trascendentale, un conto secondo l'atto, ed è di quest'ultimo aspetto che occorre comprenderne la funzione. All'interno di ciò che chiamiamo causa o agente causale, il filosofo spagnolo distingue, poi, due livelli: una immediatezza del *suppositum* o dell'agente, e l'immediatezza della

aperto della creazione prevede il creare storico di Dio. È appunto in esso che si realizzano l'inclinazione e il futuro del creato" (Moltmann, 1985: 217; tr. it.: 247). Come afferma Dibitonto, è questa apertura al futuro della creazione che permette a Moltmann di "prospettare una teoria sintetica ed ermeneutica dell'evoluzione. Si tratta di una teoria sintetica, in quanto si propone di sintetizzare sia teorie evolutive natural-scientifiche sia teorie storiche umano-scientifiche, ed ermeneutica, in quanto, in base alle analogie tra il 'circolo ermeneutico' e il processo 'caso – selezione – necessità' dal quale hanno origine le evoluzioni naturali, l'evoluzione della materia e l'evoluzione della vita potrebbero essere considerate come 'semplici processi ermeneutici'" (Dibitonto, 2007: 83).

virtus. La dipendenza di Dio non è che una presenza diretta della sua virtù in quanto causa prima di ogni atto della creazione. Nell'ordine della causalità si ha "un agente 'intermediario' interpuesto entre Dios y el efecto, que es la causa segunda, que por la virtud misma de la causa primera, produce su efecto" (SSV: 168). Evidentemente, la virtù continua a operare *immediate*, ma attraverso un altro *suppositum*. Se causare significa produrre realtà, allora ogni causa ha il suo essere causa a partire da una capacità che proviene da Dio, cosicché "como la fuerza de ser le viene inmediatamente de Dios, y es ella la que inmediatamente produce el efecto, la inmediación de virtud es clara, pero la mediación de agente también lo es" (SSV: 168). Nell'uomo, pertanto, la causa prima non opera immediatamente sulla volontà. Vi è un *suppositum* che opera come agente intermediario, ed è appunto ciò che chiamiamo libertà. D'altronde, la volontà dell'uomo, dipendendo dalla sua finitezza, non può volere il bene universale, ma adatta il suo volere a beni particolari: nel volere un bel filetto di manzo –l'esempio è di Zubiri– è evidente che sto volendo un bene minore rispetto alla pienezza del bene, o alle disposizioni innate o acquisite dalla mia volontà e, tuttavia, questo accade proprio perché, pur non mancando l'intervento divino, la libertà non può che muoversi in modo condizionato: "La inmediación de virtud deja en pie la inmediación del supuesto, y ahí es donde efectivamente existe la libertad, no en un concurso, ni pre-movente, ni en un concurso simultáneo" (SSV: 168). E tale

differenza sussisterebbe anche nel caso in cui l'uomo cercasse solo beni universali, o il bene in assoluto, e non solo beni particolari: anche in questo caso è la libertà che muove direttamente la volontà umana.[14] E questo per una ragione molto semplice: Dio ha creato il mondo non come un sistema di sostanze, bensì lo ha creato in movimento, per cui solo nell'atto creativo iniziale si può dire che non vi è differenza tra *virtus* e *suppositum*, mentre in tutti gli atti secondi, vi è una sorta di indipendenza da Dio come agente immediato: "el curso ulterior no es forzosamente un curso que exija imperativamente la intervención de Dios con inmediación de supuesto, sino simplemente con inmediación de virtud" (SSV: 169).

Per questo motivo, anche le obiezioni classiche a tale posizione vengono risolte da Zubiri utilizzando il ricorso alla differenza tra ordine trascendentale e ordine causale, tra una dipendenza rispetto all'ente e una indipendenza rispetto alla causa. Solo così, infatti, può sussistere una libera volontà dell'uomo: in questo modo "como supuesto primario de mi acción (primario, o por lo menos intermediario), soy yo quien ha hecho que mi decisión, como forma de entidad, participe en la realidad de Dios" (SSV: 170). Una partecipazione che avviene necessariamente in modo indiretto, poiché causa dell'atto libero è la singola volontà umana e non immediatamente Dio. È evidente,

[14] Sull'idea di volontà in rapporto al bene universale e ai beni particolari, SSV: 36-41.

da quanto detto, il limite che il filosofo spagnolo assegna alla libertà: una libertà, appunto, *condizionata*. Non è vero che lo spettro della volontà è infinito, anch'essa partecipa –come tutto il reale– della contingenza degli enti creati. Non c'è dubbio che la volontà desidera il bene, il *bonum*, ma tale desiderio è "pura y simplemente la realidad en tanto que posibilidad" (SSV: 38), che può realizzarsi in atto soltanto nel volere un bene particolare.

In questa prospettiva, anche il problema del peccato non fa alcuna eccezione: anch'esso non sfugge alla contingenza, non c'è alcun peccato "intrinsecamente" infinito: "el bien y el mal no funcionan *ex aequo* en Dios, y en la voluntad humana mucho menos" (SSV: 171). Il peccato come ogni altro atto partecipa della realtà divina, ma in modo avversativo: "es un paradójico modo de estar en Dios: estar en Dios aversivamente" (SSV: 171).

Una volta risolta la questione della libertà come causa delle azioni dell'uomo, Zubiri rivolge la sua analisi ad un altro tema essenziale riguardo alla prescienza divina. Se, infatti, Dio preconosce ogni azione dell'uomo, sa già ciò che accadrà domani, altrimenti la sua scienza non sarebbe perfetta. E, tuttavia, tale prescienza potrebbe attenuare la libertà. Tutto il problema della prescienza dipende da cosa s'intenda per scienza: vale a dire, occorrerà innanzitutto domandarsi in che modo Dio conosce (cioè ha scienza) ciò che sto facendo ora, per poi porsi il problema della conoscenza previa di ciò che avverrà domani. Da questo punto di vista, la scienza di Dio si dà allo stesso modo, sia che si tratti di

un'azione naturale, sia che si tratti di un'azione volontaria. In entrambi i casi Egli vede l'accadere dell'azione nella sua immediatezza all'interno dell'ordine trascendentale: vede l'atto *in e per se stesso*. Anche l'ordine causale, come ad esempio la legge che pertiene alla caduta di un grave, viene conosciuto da Dio sempre e soltanto all'interno dell'ordine trascendentale.

Il problema potrebbe sussistere, allora, nel momento della conoscenza del futuro, o meglio, dei futuri contingenti, poiché si tratta di ciò che può realizzarsi nell'orizzonte degli atti liberi. Qui la posizione di Zubiri è chiara: Dio non prevede l'atto che liberamente potrà realizzarsi nel futuro, bensì lo vede nel mentre si realizza.

> Yo no realizo el acto porque Dios lo sabe, sino que Dios lo sabe porque lo estoy realizando, no solamente en el pasado sino además en el futuro. La condición para que un acto, o para que una realidad cualquiera esté sometida a la intelección en la eternidad, es la misma que la que ese acto, esa realidad tiene para estar en el tiempo (SSV: 174).

Non si tratta di comprendere se Dio possa prevedere qualcosa, o lo abbia previsto nel passato, poiché, in entrambi i casi, si darebbero limiti temporali alla stessa scienza divina. Dio conosce il futuro poiché è già in esso. Di qui la necessità di dare un significato non equivoco al termine "eternità", intesa aristotelicamente come l'infinita durata delle cose o boezianamente come il possesso totale, perfetto e simultaneo di

una vita interminabile. Ed è proprio il termine simultaneo (*tota simul*) che gioca un doppio ruolo, secondo Zubiri, poiché indica due dimensioni di eternità: da una parte la durata infinita e dall'altra il modo intrinseco della vita di Dio, tanto da proporre per questo seconda dimensione il termine "eternalità" (*eternalidad*).

Questo dilatamento del significato di eternità fa sì che vi siano le stesse condizioni, sia per un atto che accade nel tempo, sia per uno che accade nell'eternità o venga conosciuto eternamente. Perché quando Dio conosce qualcosa non è perché "ora" vede l'avverarsi di un atto, ma lo vede perché avviene "ora": "el *ahora* no se refiere al acto de Dios, sino a mí. El acto de Dios no tiene *ahoras*, soy yo quien los tengo. Dios ve este acto, y ese acto de visión suyo es eternalmente vivido en su eterna e idéntica e inmutable posesión" (SSV: 175). È l'uomo che vive nel tempo e può proiettare le sue azioni nel futuro, mentre Dio è il suo futuro, sta presente nel futuro. La sua conoscenza è pieno possesso del futuro nella sua eternalità, poiché il suo presente non ha a che fare con la temporalità, bensì con una "presenzialità": "Dios ve todos los momentos de tiempo presencialmente, no los ve *sub ratione futuri* y *sub ratione praesentis*" (SSV: 176). Dio, cioè, vede tutto perché tutto quello che avviene, accade in modo immediato e presenziale all'interno dell'ordine trascendentale. Egli conosce l'atto *eternalmente* perché l'uomo lo esegue e non perché Dio decreti la realtà dell'atto all'interno del suo sapere.

In questo modo Zubiri riesce a salvare la libertà da una qualsiasi forma di determinismo divino o indifferentismo teologico, tutelando, sia l'anteriorità della volontà di Dio, sia la sua prescienza. Di fronte alla causalità divina, la volontà è salvaguardata e può continuare a giocare il suo ruolo nella realizzazione degli atti liberi. Una volontà, quella umana, partecipata, condizionata ma libera di fronte al "potere del reale", libera anche di negare il proprio fondamento pur rimanendo ancorato a esso (Ponzio, 2019: 1169-1187).

Bibliografia

Berlin, I. (2002). "Two Concepts of Freedom", in H. Hardy (ed.), *Liberty*. Oxford: Oxford University Press; tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio (2005), "Due concetti di libertà", in *Libertà.* Milano: Feltrinelli.

Bettoni, E. (1957). *Durando*, in *Enciclopedia Filosofica*, 1. Firenze: Istituto per la collaborazione culturale.

Dibitonto, D. (2007). *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*. Torino: Trauben.

Cabria Ortega, J.L. (1997). *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Durandus a Sancto Porciano (1571). *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IV*. Venetiis.

Esposito, C., Ponzio, P. e altri (2008). *Il potere della libertà. Letture di filosofia*. Bari: ed. Pagina.

Fabro, C. (1939). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero.

Geiger L.B. (1942). *La partecipation dans la philosophie de Saint Thomas*. Paris: Vrin.

Gracia, D. (2017). "La insobornable libertad", in *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Moltmann, J. (1985). *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag; tr. it. di Dino Pezzetta (1986), *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*. Brescia: Queriniana.

Piro, F. (2009). "Lo Scolastico che faceva un partito a sé (*faisait band à part*). Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti", *Medioevo*, XXXIV, 507-544.

Ponzio, P. (2019). "Re-legazione e volontà di verità. Lo spazio della libertà di fronte al 'potere del reale' nel pensiero di X. Zubiri", *Pensamiento*, 75, 1169-1187.

Pose Varela, C.A. (2001). "El problema de la libertad en X. Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 28, 191-292.

Pose Varela, C.A. (2002). "Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 29, 377-392.

Tarín Cervera, V. (2011). *Religación y libertad en Xavier Zubiri. La obligación de ser libres*. Madrid: Editorial Académica Española.

La antropología de Zubiri

Armando Savignano
Universidad de Trieste

1. Introducción

Aunque las investigaciones antropológicas no representan el objetivo principal de la reflexión zubiriana (Savignano, 2018: 15), sin embargo adquieren un significado original desde el punto de vista metafísico, por tanto, más allá de cualquier giro antropológico, ya que él mismo intenta indagar de forma sistemática y orgánica sobre la realidad del hombre. Zubiri parte, en sus investigaciones antropológicas, de importantes ensayos y alcanza la plena madurez tanto en la obra *Sobre la esencia* como en las póstumas *El hombre y Dios* y *Sobre el hombre*. La originalidad de la reflexión zubiriana permite dar razón del hombre en su constitución esencial, como sustantividad psico-orgánica y formalmente en cuanto realidad personal; en sus facultades, con especial atención a la inteligencia sentiente, que presenta al hombre como el único animal de realidades; en su estructura moral; en sus relaciones sociales y comunitarias; en sus dimensiones, especialmente la histórica y sobre todo la teologal.

Más que disolver o resolver la antropología en las ciencias positivas y humanas, sin por ello devaluar su papel imprescindible pero, en definitiva, no exhaustivo, la actitud de

Zubiri se sitúa en una perspectiva metafísica elaborando una antropología filosófica basada en la "filosofía segunda"; por ello, más allá de investigar lo que es el hombre a partir del tipo de realidad que representa, trató de dar razón de él como forma de realidad, dibujando no una antropología crítica al modo kantiano, sino una antropología realista, en sintonía con la metafísica de lo real a la que el hombre está desde siempre abierto gracias a la inteligencia sentiente. La superación de las perspectivas, no falsas sino parciales, antropocéntricas, biológico-evolutivas y psico-sociológicas implica una aproximación metodológica original dirigida a investigar desde el punto de vista metafísico la unidad profunda de los diferentes aspectos de lo real; por ello Zubiri adoptó un método dinámico, estructural y sistemático para superar el esquema sujeto-objeto, privilegiando la actitud dialógico-personalista centrada en la relación yo-tú, que no representa una posición de extrañamiento o lejanía, la meta a conseguir, sino su punto de partida.

2. El problema del origen del hombre

Examinando el discutido problema del origen del hombre, Zubiri, mientras acepta la teoría evolucionista, sin embargo subraya las diferencias irreductibles entre el hombre y el animal. La hominización es una potencialidad de la materia que se renueva intrínseca y dinámicamente por elevación y, desde el punto de vista filosófico, puede atribuirse a la *natura naturans*. No estamos

tampoco ante aquella reflexión de la materia sobre ella –como afirmaba Hegel– orientada a generar la psique, puesto que ésta se genera sólo por elevación. La diferencia entre el hombre y el animal, aun siendo radical, no gradual, no permite sin embargo una ruptura, sino una continuidad en la evolución, gracias a la elevación de la materia a la psique. Esta elevación –que es uno de los tipos de potencialidad de la materia– finaliza en la hominización.

El hombre es el único animal de realidad, porque la sustantividad humana depende de una nota esencial o constitutiva, que hasta los años sesenta Zubiri llamó "alma". La esencia de la realidad humana está formada por muchísimas sustancias materiales y por una sustancia espiritual: el alma. Zubiri luego revisó estas concepciones, porque creía que la inteligencia humana, que es la capacidad de actualizar las cosas como realidades, suponía un salto cualitativo inexplicable al recurrir simplemente a la complejidad del sistema material. Por lo tanto, es necesario distinguir dos subsistemas en la sustantividad humana: el somático y el psíquico. El término "alma", que denotaba una sustancia, desapareció y fue reemplazado por "psiquismo", que expresa una cualidad o una nota. En la sustantividad humana hay, pues, notas somáticas y psíquicas. En consecuencia, la misma distinción entre sustancia y sustantividad es casi superflua, razón por lo que en los años setenta Zubiri abandonó el término "sustancia" para referirse solo a la

"sustantividad". El ser humano es una sustantividad, por lo tanto no tiene sentido hablar de un alma (sustancia) dentro de la misma sustantividad. Lo que, como veremos, no está exento de consecuencias, ya que después de la muerte todo el hombre muere y no sobrevive al alma. Sólo por la fe se puede creer que Dios transformará la sustantividad humana (resurrección).

Pero ¿cómo se produce el salto al ser humano? Hay varias respuestas a esta pregunta. En resumen, los dualistas creen que la realidad humana está compuesta de cuerpo y alma y, según la teoría creacionista, el alma inmortal surge por creación directa de Dios y se infunde en el mismo momento de la creación de un nuevo ser humano. Los enfoques monistas, por el contrario, sostienen que el hombre consiste en un solo principio, el material, por el cual todo se reduce a la materia.

¿De dónde se deriva aquello que, en general, se considera que caracteriza al ser humano como tal, es decir, su alma o espíritu? Según Zubiri, la esencia abierta que es el hombre tiene un origen dinámico-evolutivo.

> El hombre, el *phylum* humano, es una evolución rigurosa y formal del homínido, como el homínido es una rama rigurosa y formalmente evolutiva de todos los antropomorfos. De esto no hay la menor duda, siempre que se entienda por evolución, justamente como aquí he entendido, *la aparición de formas más específicamente nuevas, determinadas intrínsecamente por las transformaciones, precisamente intrínsecas y formales, de aquello desde lo que se produce la evolución* (EDR: 212).

Aunque afirme que la evolución concierne a todo el organismo humano (cuerpo y alma), Zubiri cree que la causa de la génesis evolutiva de la inteligencia no debe atribuirse al pre-homínido, sino a la realidad mundana considerada en su totalidad. "La inteligencia aparece por un *dinamismo nuevo del Todo*" (EDR: 214). Para ello se refiere al concepto de "causalidad efectora, no meramente exigitiva" (EDR: 214). Por lo tanto, la evolución que procede de las estructuras del pre-homínido, para llegar a la "hiperformalización", requiere, exige, la intervención del Todo, que hace brotar la inteligencia a través de una causalidad distinta: la "causalidad efectora". Ya que, en el dinamismo de alteración, las esencias que conforman el mundo son activas no solo "de sí mismas", sino "por sí mismas", se deduce que el pre-homínido da de sí mismo por evolución la inteligencia humana, pero no por sí mismo. Para lo cual es necesario, se exige, una segunda causa –la causalidad efectora– para hacerla brotar (EDR: 214-215).

El todo al que Zubiri se refiere es la *natura naturans*, entendida no sólo en el sentido intramundano, sino también en su significado trans-mundano, es decir, referido a Dios.

Esto parece confirmado por el ensayo de 1964, *El origen del hombre*, donde afirmó que la aparición del psiquismo específicamente humano

> está determinada por la transformación, (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto, no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue, en su hora, la aparición de la materia: es efecto de una creación *ex nihilo* (EM: 92).

Las conclusiones a que llegó en 1968 sobre la estructura dinámica de la realidad no satisfacían completamente a Zubiri, quien, desde finales de los años setenta hasta su muerte, trató de aclarar, profundizar y, sobre todo, revisar sus concepciones anteriores, como se desprende del ensayo, *La génesis humana*, cuya última versión –pero quizás no definitiva– se publicó en el libro *Sobre el hombre* (1686) editado por Ellacuría. En este artículo, Zubiri, cuando trata de la sustantividad humana, abandona definitivamente el término "alma" para reemplazarlo con el de "psique".

> La llamo así para evitar que se considere ese conjunto de notas como una sustancia o al menos como principio sustancial, es decir, para evitar lo que vulgarmente llamamos "alma". La psique no es alma, esto es una sustancia interior al cuerpo que sería también sustancia. La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (psique), corporales otras (cuerpo). Psique y cuerpo no solamente no son sustancias, sino que cada uno es solamente un sistema *parcial* de notas de la sustantividad humana. Por eso los llamo "sub-sistemas" del sistema de la sustantividad humana. Tienen ciertamente muchos caracteres de un sistema, pero les faltan algunos caracteres esenciales para serlo, por ejemplo, su clausura estructural. Es lo que expresa el prefijo "sub". Sólo por abstracción pueden llamarse sistemas. Como estricto sistema no hay sino la sustantividad humana (SH: 455-456).

Zubiri siempre sostuvo que la psique –que en este momento ya no se llama alma, porque no es ni sustancia ni tampoco sustantividad– es, en última instancia, la inteligencia humana, que, como sub-sistema, tiene la capacidad de actualizar las cosas como realidad; por lo tanto, la actitud zubiriana puede calificarse "más que de intelectualismo –cosa falsa– de *inteleccionismo*" (SH: 457). Las notas somáticas de la sustantividad, no diferentemente a los animales, son "algo que la materia da de sí en virtud de las potencialidades de sistematización" (SH: 459).[1] A la luz de la distinción en una sustantividad entre notas elementales y notas sistemáticas –que surgen de la estructura sustantiva– podemos afirmar que las funciones psíquicas de los animales superiores –por lo tanto distintas de las de los animales inferiores– emergen de una diferente integración y sistematización, de suerte que la psique humana está constituida por propiedades sistemáticas, más que por notas elementales. "La psique por tanto no es término de trasmisión, sino resultado de la sistematización de los elementos germinales en célula germinal" (SH: 462), en resumen,

[1] "Las propiedades nuevas son ahora propiedades sistemáticas. Tal es el caso de la vida. Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente. Esta vida a su vez puede tener distintos tipos: puede ser la sistematización en forma de materia viva, la sistematización constitutiva de la célula, y la sensibilización de las estructuras celulares (en su doble aspecto de génesis y evolución).En su virtud decimos que en su momento la materia vive, que la materia se organiza, que la materia siente. Son rigurosas innovaciones gracias a las potencialidades de la materia" (SH: 475).

"procede de la sistematización constitutiva de la célula germinal" (SH: 463). De esta manera, Zubiri rechaza la clásica teoría aristotélica del cuerpo tanto como "causa dispositiva" del alma, como "causa exigitiva", ya que lo que exige es, en todo caso, la integral sustantividad humana y no uno de sus sub-sistemas. "Brotar, pues, no es florecer, no es surgir, sino que es algo más radical: es *brotar-desde* las estructuras de la célula germinal misma" (SH: 464). Si la psique "brota" como una nota sistemática, entonces, según Diego Gracia, brota de la sistematicidad del cuerpo (Gracia, 2010: 653).

Si las notas psíquicas humanas brotan de las estructuras de la célula germinal, es necesario aclarar que aquel "de" de donde emergen significa que la célula germinal puede hacerlas brotar "de sí misma", pero no "por sí misma", como corresponde a la psique humana.

> Aunque las estructuras de la célula germinal hacen *desde sí mismas* la psique, no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*. Si hacen brotar a la psique desde sí mismas es porque algo les lleva intrínsecamente a hacerlo, mejor dicho porque algo les "hace que hagan". La célula germinal por el mero hecho de estar constituida, podría hacer que la psique brote desde las estructuras mismas, pero jamás podría hacer que ese brote tenga lugar en ellas por sí mismas (SH: 465).

Con este fin, Zubiri se refiere al concepto de *natura naturans* del cual había discutido en el curso sobre la estructura dinámica de la realidad.

> Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique (SH: 466).

La *natura naturans* hace "'absorber' (por así decirlo) naturando las estructuras de la célula germinal en un nivel superior, que consiste precisamente en hacer que las estructuras mismas –ellas– hagan la psique" (SH: 467). Por lo tanto, estamos ante un proceso de "elevación", que es

> el acto propio de la naturaleza naturante en nuestro problema. La elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea *en las estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal (SH: 468).

Nos encontramos una vez más con declaraciones que no son sin ambigüedad y, a menudo, inconsistentes, debido a la presencia de varias redacciones, aunque esta parece ser la última antes de la muerte de Zubiri, como señala D. Gracia (2010: 654).

Psique y cuerpo no son sustancias ni tampoco sustantividad. Por lo tanto, entre ellos no hay "unión", sino "unidad", por lo que "no hay psique 'separada' del cuerpo" (SH: 456). Esto no deja de tener consecuencias desde el punto de vista de la teología cristiana, ya que en la muerte se desintegra toda la

sustantividad humana psico-orgánica. De acuerdo con cierta fe cristiana, después de la muerte, el alma, que es inmortal, se reunirá en la resurrección final con el cuerpo. Zubiri cree, en cambio, que para aquellos que creen, esa sustantividad humana –cuerpo y psique– muere, para luego resurgir según la promesa de Dios. Por lo tanto, no hay un momento en el que el alma sustancial viva inmortal separada del cuerpo. Y esto porque "la vida eterna no es [...] otra vida que ésta, sino que es la mismísima vida que ésta, porque vivir no consiste en hacer cosas, sino en poseerse a sí mismo" (EM: 319). Esto se confirma por la distinción, en el cuerpo humano, de tres funciones biológico-orgánicas: organizadora, configuradora y somática. De hecho –como subraya Zubiri en el ensayo *El hombre y su cuerpo*– el cuerpo tiene una función organizadora –en el sentido de que todos los elementos están ordenados estructuralmente–, configuradora –ya que el cuerpo tiene una "figura" donde todo está interconectado–, y somática (que no debe confundirse con organismo) en virtud de la cual tiene un momento de actualidad, de presencia física, que es una realidad efectiva y "de suyo". Con la muerte, las dos primeras funciones se aniquilan, mientras que en la resurrección persistiría la somática o presencial (EM: 103-106).

Zubiri, en la etapa final, puede ser considerado un monista emergentista, ya que cree que la materia da el psiquismo no sólo desde sí misma, sino también por sí misma. Sin embargo, se separa de los monistas emergentistas porque cree que la intelección es de

índole "espiritual", ya que permite al hombre trascender todo entorno y hacerse cuestión de sí mismo y de la realidad; lo que presupone un salto cualitativo que es irreductible a la complejidad estructural de la materia. Para explicar esto, Zubiri cree que mientras que en el curso de la evolución cósmica y biológica, la materia da de sí las diferentes realidades para la "estructuración" (transformación, sistematización, génesis y evolución), en el caso del ser humano, el salto al mundo espiritual o inmaterial ocurre por "elevación". Es por eso que la concepción zubiriana puede definirse como "emergentismo por elevación". Esta posición de Zubiri es distinta del "monismo dinámico estructural" de P. Laín Entralgo (Savignano, 2019).

3. El hombre, animal de realidad

El hombre aprehende las cosas como realidad, porque es el único animal hiperformalizado. Gracias a ello solo el hombre está en condiciones de distinguir entre signo y realidad (de suyo) y al mismo tiempo de elegir libremente, a diferencia del animal, las respuestas a los estímulos (IRE: 69–74). Por tanto, el animal es a lo sumo "objetivista", pero no puede nunca devenir "realista", como se verifica en el caso del hombre en virtud de la hiperformalización, que es el resultado de un proceso morfogenético. El hombre es una "sustantividad biológica" y como todos los seres vivos se caracteriza por una cierta independencia y control específico sobre el entorno. Las

características de la sustantividad humana pueden analizarse en tres niveles de profundidad: 1) a través del examen de las acciones realizadas por el viviente; 2) partiendo del "hábito" o de los modos de afrontar la realidad; 3) investigando las estructuras que la constituyen.

Las acciones se despliegan en tres momentos intrínsecamente unidos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Pero mientras en el animal la acción consiste en aprehender estímulos, es decir, en sentir, el hombre, en cambio, se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades, de forma tal que suscitación, modificación tónica y respuesta son en él, respectivamente, aprehensión intelectiva, sentimiento y volición de lo real (IRE: 283), incluso si el momento de la intelección es prioritario con respecto a los otros, aun tratándose de una acción unitaria. Esta prioridad de la intelección es llamada "inteleccionismo" en contraposición al intelectualismo, que separó el sentir de la intelección haciéndola consistir en concebir y juzgar. Pero el hombre se comporta de tal modo gracias al "hábito" peculiar de tener que hacer con las cosas, las cuales quedan actualizadas en la formalidad de realidad, a diferencia del animal, que se detiene en la estimulación. He aquí por qué, entre los seres vivos, el hombre es el único y exclusivo "animal de realidades". Los hábitos no reposan sobre sí mismos, sino sobre ciertas estructuras que no se identifican con la sustancia, sino con la sustantividad. "Lo que

llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades" (EDR: 32).

A pesar de encontrarse inserto en el *phylum* evolutivo, el hombre, que se configura como una realidad absolutamente original entre los seres vivos, gracias al hábito de la inteligencia sentiente, es sustantividad –es decir, una unidad intrínseca y estructural de notas constitutivas autosuficientes– psico-orgánica, cuyos momentos parciales se codeterminan no como potencia-acto de una unidad sustancial hilemórfica, ni de modo instrumental o de simple paralelismo, sino, contra cualquier reduccionismo, como momentos radicales estructuralmente en acto.

El hombre, que es un animal de realidades, posee una forma y un modo peculiar respecto del animal. En cuanto forma de realidad, de hecho, la humana no solo es "de suyo", sino que además formalmente es de manera doble "suya propia", a diferencia de las cosas que solo son en propiedad. Esto constituye la raíz formal y estructural de lo que Zubiri llama la "personeidad", mientras que la personalidad es lo que deviene, se va forjando y configurando en el tiempo. El hombre no es inteligente y libre, ni sujeto de los propios actos, ni siquiera es subsistente, si previamente no es personeidad, que es un carácter metafísico del que dependen los caracteres morales y jurídicos. Igualmente la personalidad no es *in primis* la configuración de los caracteres, por así decir, psicosociales, sino que metafísicamente es

la "figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos" (HD: 59). En otras palabras, "la personeidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico [...] Por esto, el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo" (HD: 60).

Si desde el punto de vista de la forma de realidad, el hombre es persona, por lo que se refiere al modo de realidad es un ser *relativamente absoluto*, es decir, es libre respecto a las otras cosas reales, aunque inexorablemente está y vive en y con las cosas para realizarse. El hombre es "absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado" (HD: 62). Este ser relativamente absoluto soy yo, lo que representa la ultimidad mundana de la sustantividad personal. El yo, por tanto, no es el sujeto de los actos humanos, sino un modo de ser; lejos de ser sujeto, es predicado de los actos, puesto que, con rigor, debería decirse: "esta realidad soy yo". El yo es el ser de la persona y, puesto que asume una figura determinada, es personalidad. Lejos de configurarse como sujeto lógico y metafísico, o como posición (idealismo), el yo está puesto por la realidad misma.

4. La dimensión histórica del hombre

Entre las dimensiones del hombre, particularmente significativas resultan la histórica y la teologal. La especie es un momento unificante, no pluralizante, de modo que no se da una

multiplicidad específica sino una multiplicación constitutiva de la realidad humana con un esquema de réplica genético gracias a su inserción en un *phylum* específico. Una especie es una unidad filética de los individuos que pertenecen a un determinado *phylum*, el cual presenta los siguientes caracteres: pluralizante –por lo que el *phylum* refluye en los individuos confiriéndoles una peculiar individualidad–; de la continuidad genética, dando lugar a una pluralidad de yo con relaciones tanto interpersonales (comunidad), como impersonales (sociedad); de la prospección genética, según la cual, más allá de la descendencia, se realiza en una primera aproximación la historia, que es una dimensión del hombre. La historia es transmisión de formas y de modos reales. Mientras que la vida se transmite genéticamente, estas formas de existencia real se transmiten mediante la tradición. La generación es, sin embargo, el fundamento intrínseco de la tradición, puesto que la historia puede definirse como "tradición transmitida", principio de posibilidad que sitúa el ser en los acontecimientos en cuanto posibles modos optativos reales. La historia, en cuanto dimensión de la realidad humana, no es formalmente temporal –se dan, de hecho, también historias con tiempos distintos, plurales e independientes– sino que se refiere a una "figura" con una bien precisa "zona del tiempo", que identifica una edad.

Las reflexiones de Zubiri sobre la historia no constituyen un tema accidental de su meditación, porque la historia es una dimensión del ser humano que presenta además una dimensión

individual y social. La persona es determinada como absoluta frente a lo real, pero vertida a las demás personas; siendo co-determinada como absoluta por los demás absolutos, es una realidad relativamente absoluta. Esta co-determinación es una dimensión, porque mide el modo de mi ser absoluto. De ahí una importante consecuencia: el hombre no es radicalmente histórico, tampoco se resuelve en la historia –como subraya el historicismo diltheyano y la teoría de la razón histórica orteguiana–, porque la historia es nada más que una dimensión del ser humano.

Es importante tener en cuenta los momentos en los que Zubiri se ha dedicado al problema de la historia en el ámbito de su itinerario intelectual para no incurrir en graves malentendidos. Como él mismo afirma en la "Introducción" a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia, Dios* (NHD: 9-17) su evolución se puede delinear en las etapas fenomenológica, ontológica y metafísica. Las reflexiones de Zubiri sobre la historia se exponen en un ensayo de 1942, "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", que incluye ya las categorías utilizadas en los escritos de madurez, con especial referencia al método de investigación que parte de la historia crítica del problema para concentrarse en la tesis de la constitutiva historicidad del hombre, que es, "en parte, su propia historia". El pasado no pervive sólo como mero recuerdo, sino bajo forma de realidad. La tesis central del ensayo –y en definitiva del pensamiento de Zubiri sobre este tema que es central para su filosofía– es que la historia representa una "cuasi-

creación" del hombre. "La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero 'estar pudiendo': es, en rigor, 'hacer un poder'" (NHD: 380). La verdadera base metafísica de la concepción zubiriana de la historia está expresada además en la obra *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Se trata de la edición de las lecciones de 1968, donde se subraya, respecto a una concepción fundamentalmente estática expresada en la obra básica, *Sobre la esencia* (1962), una visión dinámica y estructural de lo real. Una reelaboración sistemática puede encontrarse en el ensayo de madurez *La dimensión histórica del ser humano* (1974); hay que tener en cuenta, además, las reflexiones sobre el concepto de tiempo (1976), que obviamente juega un papel fundamental en el problema de la historia.

Zubiri, en las reflexiones sobre la historia, intenta escapar a la finitud radical en la que queda confinado el ser en el tiempo. Para la metafísica zubiriana, la historia es un devenir de actualización que radica en el orden de respectividad del mundo que da de sí conforme al poder de lo real. Heidegger disuelve el ser en el tiempo, Zubiri funda el ser en el tiempo y en el dinamismo ontológico de la realidad. En definitiva, la diferencia entre realidad y ser es la verdadera diferencia ontológica –según Zubiri– y no la diferencia entre ser y ente de Heidegger. Aunque haya sido definido como el embajador de Heidegger en España, Zubiri no puede ser considerado un epígono del filósofo alemán y tampoco un existencialista. Frente a la finitud histórica del orden

transcendental (Heidegger), Zubiri apela a un orden transcendental expansivo y a una historia abierta al poder absoluto. Como subraya Ellacuría, Zubiri

> ha desarrollado la idea de la realidad como poder para ir desde la constitución personal a través de la religación hacia la deidad y aun hacia Dios mismo. Es menester ampliar su idea al campo de lo histórico, donde también, por la vía del poder, es accesible una presencia del absoluto en la historia. Así como el dinamismo de la funcionalidad abre el campo de la explicación científica intramundana, el dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de la significación transmundana de la historia" (Ellacuría, 1991: 468).

Como afirmo en mi ensayo "Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri", que la historia esté abierta no implica ningún progreso ineluctable, porque brota de la libre decisión humana y de los pueblos por el absoluto (Savignano, 2008: 181-196).

5. La dimensión teologal del hombre

La persona se realiza en la vida mediante las acciones de las cuales es actor, agente y autor. A pesar de estar relacionado "con" las cosas, el hombre a fin de cuentas se encuentra en la realidad; las cosas, por tanto, son vehículos de la misma realidad, la cual asume el carácter de *fundamento* que en los aspectos de ultimidad, posibilidad e impelencia muestra una cierta ambivalencia, puesto que, por una parte, se configura como la alteridad radical respecto a mí y, por otra parte, es aquello que permite la realización personal. De ahí el surgimiento de interrogantes e inquietudes en

orden a tal fundamento, que no es causa, sino "dominio", es decir, un carácter físico y real, en definitiva, es un *poder* de la respectividad de lo real. El "poder de lo real" se me impondrá dominándome. Esto se encuentra en las antípodas del subjetivismo moderno, según el cual el sujeto legisla sobre la realidad. Es esta, en cambio, la que se adueña del yo. No se trata de una posición gnoseológica, sino real, de la que el conocimiento es solo una consecuencia. El poder de lo real es un apoyo *a tergo*, no tanto y solo para actuar y vivir, sino primeramente y sobre todo para ser real. Por ello, no "vamos a" la realidad, sino que más bien al contrario "venimos de" ella.

Esta relación con el poder de lo real constituye, desde el punto de vista metafísico, la *religación*, cuyo objeto formal no es la naturaleza, sino la persona, o mejor, la naturaleza personal; además, se refiere a la totalidad de lo real aunque solo en la persona humana se actualiza formalmente. La religación, que es la raíz radical de la realidad, es realización personal en sus diversas formas optativas, no es obligación moral, ni un sentimiento de dependencia incondicionado. En la religación, no "vamos hacia" algo que nos perfecciona, sino que "venimos de" algo que previamente nos hace existir. "En la obligación, pues, 'vamos a' algo; en la religación, por el contrario, 'venimos de'. Por tanto, en tanto 'vamos' en cuanto 'hemos venido'. En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya" (HD: 99).

El hombre consiste formalmente en religación o religión, la cual no se basa empero en la praxis, en la ética, en el sentimiento, pues no es una "propiedad" que se pueda poseer o no, sino que es una dimensión formal de la persona humana, en definitiva, es un fundamento para ser. La religación se configura como experiencia, manifestación y enigma del poder de lo real.

> Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino, por el contrario, de un modo ostensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real (HD: 104).

Esto se presenta: 1) en la inquietud, no sólo en el sentido de la célebre afirmación agustiniana que busca la felicidad en el plano psicoantropológico, sino a nivel metafísico; se trata, de hecho, de la inquietud que brota precisamente del carácter enigmático del poder de lo real; aunque puede vivirse a menudo como angustia o preocupación, por lo general se refiere más bien a la realización auténticamente personal. Además, 2) en la *voz de la conciencia*, que no es asimilable al imperativo categórico kantiano, ni es un momento psicológico, sino metafísico, es una llamada de la realidad misma que, gracias a la inteligencia sentiente, adquiere el aspecto de una noticia. En este sentido, la voz de la conciencia es la llamada de la realidad, camino hacia el absoluto. Finalmente, 3)

en la *volición sentiente*, gracias a la cual es posible distinguir entre realidad-objeto y realidad-fundamento, puesto que solo esta última es elegida en la opción fundamental encaminada a la realización personal. La volición sentiente, que no se puede asimilar empero a la nietzscheana *Wille zur Wahrheit*, se actualiza en la inteligencia sentiente y alcanza la verdad real.

La voluntad de verdad consiste en la búsqueda, mediante la inteligencia sentiente, de la articulación de todas las cosas reales de "su" realidad con "la realidad". Esta investigación fundamental, que funda mi realidad personal "en y hacia" la "realidad-fundamento" puede definirse, con Bergson, como experiencia metafísica, es decir, una experiencia en busca del fundamento del poder de lo real; una experiencia que Zubiri llama con mayor precisión experiencia teologal, completamente distinta de la experiencia teológica.

Como afirmo en mi ensayo "Zubiri y la filosofía de la religión" (Savignano, 2015), si para realizarse como persona el hombre no puede no llevar a cabo la experiencia teologal, entonces la problemática de la realidad-fundamento es, en definitiva, el problema de Dios. La relación entre el hombre y Dios no es abstracta sino concreta, de modo que el hombre es experiencia de Dios. A la luz de este planteamiento, puede afirmarse que la vía de la religación –cuya esencia es la tensión teologal–, el camino intelectivo y la experiencia de Dios constituyen la dimensión teologal del hombre. Se disuelven así muchas insinuaciones y

perplejidades relativas a las relaciones entre antropología y teología, especialmente supuestas consonancias con el así llamado "giro antropológico", en razón también del hecho de que el ensayo sobre el problema teologal del hombre (1975) se insertó en un libro dedicado a K. Rahner. Sin embargo, desde aquella época, Zubiri mantiene clara la diferencia entre investigación teológica –que es esencialmente teocéntrica– y la dimensión teologal, puesto que esta última es solo fundamento del saber teológico; además, aun siendo una dimensión humana, es precisamente aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra "fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de la antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre" (HD: 16). La unidad intrínseca y formal que se despliega en la religación al poder de lo real, en la adhesión a Dios, en la voluntad de verdad, en la experiencia en tensión hacia la realidad personal absoluta, constituye la dimensión teologal del hombre.

Bibliografía

Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.

Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.

Nicolás J.A., Espinosa R. (eds.) (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Granada: Comares.

Savignano, A. (2018). "Zubiri y la filosofía de la religión", *Pensamiento*, 266, 425-434.

Savignano, A. (2018). *Historia de la filosofía española del siglo XX*. Madrid: Editorial Sindéresis.

Savignano, A. (2019). *La antropología médica de Laín Entralgo*. Madrid: Sindéresis.

Hechos, valores, deberes

Inteligencia emocional práctica

Carlos Pose

Universidad de Santiago de Compostela

1. Introducción

Pudieron ser Platón y Aristóteles los primeros en establecer una cierta división en las actividades del psiquismo humano, distinguiendo por lo general entre la actividad racional, propia y exclusiva del ser humano, y la actividad no racional, común a otros seres vivos. El problema que entre otros se ventilaba en esta distinción era el de determinar qué parte del psiquismo debía dirigir la acción humana. La respuesta de Platón, y sobre todo de Aristóteles, está llena de matices. De hecho, es incomprensible la ética aristotélica sin la apreciación de esos matices, de la connivencia mayor o menor entre la razón y el deseo, como cuando habla, por ejemplo, de "inteligencia deseosa" o de "deseo inteligente". Hemos de considerar, pues, el estoicismo como la corriente que posteriormente llevó al extremo la concepción hegemónica de la razón, algo que ha gozado tristemente de gran vigencia a todo lo largo de la cultura occidental. Ni la concepción tripartita agustiniana consagrada durante la Edad Media, ni el Racionalismo moderno hicieron mella en la pujante idea estoica. Solo la filosofía del sentimiento moral de algunos filósofos escoceses y la filosofía alemana del siglo XVIII abrieron una nueva

senda en la concepción de las actividades psíquicas humanas, respetando la división agustiniana, pero no así su contenido, que por primera vez pasa a denominarse "entendimiento", "sentimiento" y "voluntad".

El siguiente paso no llegó hasta avanzado el siglo XIX y, sobre todo, en pleno siglo XX. La crisis de la razón hizo que se revisara a fondo la idea de "razón pura", de "sentimiento puro", de "voluntad pura". En contra de lo que había consagrado Kant, ninguna facultad humana es contraria a la sensibilidad, ni a los intereses, ni a las tendencias. Recogiendo todo ello en una expresión que marcará un cambio de rumbo en este tema, puede decirse que toda facultad humana está sujeta a lo que Nietzsche llamó "voluntad de poder", algo más que un mero residuo psicobiológico. De hecho, a partir de aquí fueron muchos los que reinterpretaron este mismo fenómeno con otras expresiones. Así, Dilthey habló de "razón histórica", Ortega y Gasset de "razón vital", Zubiri de "inteligencia sentiente", etc. Por muy distintas que sean cada una de estas expresiones, todas coinciden en el intento de reivindicar un nuevo estatuto para las actividades psíquicas superiores.

Queda todavía un último paso, que es el que conecta de raíz los tres vectores psíquicos. No solo no son tres vectores "puros", ajenos a la actividad de los sentidos, sino que tampoco son tres vectores completamente "independientes" que siguen manteniendo un orden hegemónico, como si la razón, por ejemplo,

se ocupara de una faceta de la realidad, y la razón práctica, o voluntad, se ocupara de operativizar eso que la razón ya ha hecho. Como dice Zubiri,

> la filosofía ha enfocado este problema, que constata las dos cosas que acabo de decir: por un lado, el hombre tiene que atenerse a la realidad, y por ello saber lo que las cosas son, lo cual es la misión de la razón teorética; pero, por otro, tratamos de lo que son las cosas en orden a la felicidad, en orden a saber lo que hay que hacer: es la razón práctica. El juicio teorético enuncia lo que es, y el juicio práctico enuncia lo que debe ser, es decir, es norma de acción. El problema de la determinación del bien sería radicalmente el problema de determinar las normas de acción. Ciertamente no es lo mismo conocer las propiedades de las cosas que tener normas de acción, y lo que el hombre necesita en cada caso concreto es saber lo que tiene que hacer, es decir, tener unas normas. Esto es claro. Lo que no es tan claro es que ésta sea la forma radical en que hay que plantearse el problema (SH: 404).

Pues bien, en la filosofía de Zubiri hay base suficiente para radicalizar el problema y sostener que un recubrimiento de la diversidad de sentidos dados en impresión de realidad conlleva necesariamente un recubrimiento de los vectores psíquicos superiores. Esto permite defender que no cabe hablar aisladamente de "inteligencia práctica" al modo de la filosofía clásica, ni de "inteligencia emocional", como viene siendo usual en la psicología actual, sino que lo correcto es tomar unitaria y radicalmente los tres vectores en lo que podría ser una "inteligencia emocional práctica".

2. Intelectualismo e inteleccionismo

El término "inteleccionismo" es muy tardío en la obra de Zubiri, pero no así el término "inteligencia" o "intelección". Cualquiera que se acerque a su obra comprobará más pronto que tarde que la "inteligencia" o, si se prefiere, la "intelección", es uno de los conceptos centrales de su filosofía, mucho más central que el término "sentimiento" o "volición". Esa centralidad fácilmente lleva a pensar, ante todo, (a) que "intelección" y "razón" se identifican y, consecuentemente, (b) que siempre hay una primacía de la intelección como razón sobre la volición y el sentimiento. Sin embargo, Zubiri negó firmemente ambas tesis. En primer lugar, no toda intelección es razón, sino que la razón es tan solo un modo de intelección entre otros. Aprehensión primordial y logos también son intelección, y sin embargo no son razón. En segundo lugar, la razón no tiene primacía sobre la volición y el sentimiento. Como la razón no es algo primario, la primacía sobre el sentimiento y la volición no corresponde a la razón sino a la intelección. Lo contrario llevaría a hablar de nuevo de "intelectualismo". De ahí que frente al "intelectualismo" clásico Zubiri oponga su llamado "inteleccionismo". El inteleccionismo afirma que no es la razón sino la intelección el determinante de las demás estructuras específicamente humanas, es decir, del sentimiento y de la volición. Así lo dice Zubiri:

> Se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse intelectualismo. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un inteleccionismo. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, no podría haber sentimiento y volición (IRE: 283-284).

Por lo tanto, intelectualismo sería que los conceptos determinaran el sentimiento y la volición, mientras que inteleccionismo es que esa determinación no corresponde a los conceptos, sino a la aprehensión de realidad, es decir, a la impresión de realidad. La expresión "impresión de realidad" es pues el fundamento de esta determinación intelectiva y, consecuentemente, sobre ella recae todo el análisis de este problema. Pero entonces la cuestión es la siguiente: ¿la impresión de realidad compete primordialmente a la intelección, y sólo ulteriormente al sentimiento y a la volición? ¿Es eso lo que quiere decir Zubiri con que la intelección es determinante del sentimiento y de la volición? Un breve texto del autor parece afirmar taxativamente esto mismo.

> Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectiva, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La

> intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas (IRE: 121).

Por lo que parece, esta equiparación entre aprehensión intelectiva e impresión de realidad tiene su origen en el análisis del sentir que Zubiri lleva a cabo en el primer volumen de la Trilogía. Este análisis parte de una distinción fundamental: la distinción entre el "proceso" sentiente y la "estructura formal" del sentir. Según el primer aspecto, el sentir, la aprehensión sensible, posee tres momentos: el momento de "suscitación", el momento de "modificación tónica" y el momento de "respuesta". Ninguno de estos momentos es autónomo, sino que los tres forman una unidad. Pero se trata de una unidad procesual, dinámica, que se origina en un punto y se cierra en otro. El origen del proceso sentiente está en el momento de suscitación. Según Zubiri, "suscitación es lo que desencadena una acción" (IRE: 28). La suscitación inicia el proceso sentiente en la medida en que "modifica" el tono vital. El proceso se cierra con la respuesta vital, que lleva a una recuperación del equilibrio inicial. Nos interesa señalar que esta secuencia procesual, en versión zubiriana, es la expresión de la teoría del arco reflejo, sobre la que volveremos enseguida.

Según el segundo aspecto, el sentir, la aprehensión sensible, tiene una estructura formal propia que consiste en "impresión". A su vez, esta impresión posee tres momentos: el momento de afección, el momento de alteridad y el momento de fuerza de

imposición. Especialmente importante es el momento de alteridad, puesto que según se aprehenda el "alter", lo otro, así estaremos ante una "impresión de estimulidad" o ante una "impresión de realidad". La impresión de estimulidad es aquella en que lo otro está aprehendido como "signo objetivo" de respuesta, mientras que la impresión de realidad es aquella en que lo otro está aprehendido en tanto que otro, es decir, como "de suyo" o "en propio". Huelga decir que la impresión de estimulidad es lo específico de la aprehensión sensible, en tanto que la impresión de realidad es lo propio de la aprehensión intelectiva. Por tanto, tanto la impresión de estimulidad y la aprehensión sensible, como la impresión de realidad y aprehensión intelectiva, son dos dimensiones de una misma estructura formal sentiente, en el primer caso de la estructura formal meramente sentiente, en el segundo de la estructura formal específicamente humana.

Pues bien, la cuestión es que Zubiri afirma que la estructura formal sentiente (segundo aspecto que acabamos de ver), determina el proceso de sentir (el primer aspecto que hemos visto), y ello tanto en el caso de la aprehensión sensible como en el caso de la aprehensión intelectiva. En el caso del proceso meramente sentiente la suscitación es la que desencadena el proceso de sentir, la aprehensión sensible, por lo que, de algún modo, la estructura formal sentiente es la estructura de la aprehensión de lo suscitante. Por eso la estructura formal sentiente, es decir, la aprehensión

como suscitación, "determina" los demás momentos del proceso sentiente, la modificación tónica y la respuesta. He aquí el texto en que Zubiri expone esto mismo:

> La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible. La aprehensión sensible tiene, pues, dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir (IRE: 31).

Podemos aplicar ahora este mismo esquema a la intelección humana. También esta intelección tiene dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso intelectivo humano en su momento de sentimiento y de volición: es la aprehensión intelectiva en cuanto intelectiva (primer momento del proceso). En otro aspecto, la aprehensión intelectiva tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso de inteligir. Ya vimos que esta estructura formal propia es lo que constituye la impresión de realidad, por lo que es la impresión de realidad, no sólo la que desencadena, sino la que determina el proceso intelectivo en cuanto sentimiento y volición. Esto es lo que expone nuevamente Zubiri al final de *Inteligencia y realidad*. Dice así:

> Esta intelección sentiente constituye la estructura propia y formal del inteligir. Es lo que he estudiado a lo largo de toda esta Primera parte del libro. A título de complemento –solamente de complemento– dirijamos ahora la reflexión sobre el otro aspecto de la intelección: la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano. Ya dije algo acerca de este tema en el capítulo IV. Esta determinación lleva a dos cuestiones: la determinación de los otros dos momentos de modificación tónica y de respuesta, y el momento de la unidad del proceso de intelección sentiente en cuanto proceso.
>
> A) Ante todo la determinación de las otras dos estructuras específicamente humanas. La intelección determina los afectos o modificaciones tónicas. Hablo de "afectos" para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente "subjetivo" como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como 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*. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectiva, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas (IRE: 282-283).

Como se ve, el análisis del proceso intelectivo sigue el mismo esquema que el análisis del proceso del sentir. No podía ser de otro modo. Y por eso todo vuelve a pender, no sólo de la impresión de realidad como estructura formal de la aprehensión intelectiva,

sino de la veracidad de la secuencia del proceso sentiente (si se quiere ahora, del proceso intelectivo) en cuanto expresión de la teoría del arco reflejo. ¿Y si esa teoría no fuera cierta? Ello no afectaría a la estructura formal del inteligir, es decir, al acto de intelección sentiente y a su término formal, la impresión de realidad, pero sí al hecho de que esta impresión de realidad determine los demás momentos del proceso, el sentimiento y la volición. Si el proceso sentiente no fuera tal proceso, entonces tanto el sentimiento como la volición estarían tan primariamente originados en la impresión de realidad como la propia intelección. Dicho de otro modo, ¿y si la impresión de realidad fuera el término unitario de la intelección, el sentimiento y la volición? Sólo por una licencia del lenguaje podemos utilizar la noción de "intelección" en sentido amplio, y referir con ella los tres actos de aprehensión: la intelección propiamente dicha, el sentimiento y la volición (Gracia, 1986: 9-13). La intelección en sentido propio no determina primariamente el sentimiento y la volición, porque tan primario es un acto como los otros. Los tres actos, o si se quiere, los tres vectores, nos actualizan la realidad igualmente en impresión. Si seguimos manteniendo el término "inteleccionismo" es porque puede almacenar el amplio significado de acto propiamente intelectivo, pero también sentimental y volitivo.

3. Teoría del arco reflejo e inteligencia emocional

Llegados a este punto cabe interpretar el problema del inteleccionismo zubiriano como un residuo que tiene menos que ver con su filosofía que con su ciencia, es decir, tiene mucho menos que ver con su análisis noológico de la intelección (el análisis de la estructura formal del sentir/inteligir) que con la ciencia de su tiempo (el proceso sentiente). Como hemos visto, Zubiri apoya parcialmente el análisis del proceso del sentir en la teoría del arco reflejo. Según esta teoría, la actividad nerviosa tiene un carácter reflejo. El acto reflejo es el mecanismo básico de acción de toda reacción del organismo que surge como respuesta ante un estímulo. Representa la unidad morfológica y funcional del sistema nervioso. Las estructuras fundamentales del arco reflejo son los receptores, las fibras nerviosas aferentes o sensitivas, los centros nerviosos, las fibras nerviosas eferentes o motoras y los efectores. Los receptores son las estructuras especializadas en captar los estímulos y transformarlos en la excitación que se propaga como impulso nervioso. Las fibras nerviosas aferentes o sensitivas conducen el impulso nervioso desde los receptores hacia los centros nerviosos. Los centros nerviosos son las estructuras que se encuentran en el sistema nervioso central, donde se procesa la información recibida y se elabora una respuesta determinada a la situación dada. Las fibras nerviosas eferentes o motoras conducen el impulso nervioso desde los centros nerviosos hacia los efectores. Los efectores son las

estructuras situadas en las terminaciones nerviosas localizados en los órganos efectores, donde el impulso nervioso se transforma en la acción de respuesta que es ejecutada por los órganos efectores.

Sin embargo, desde hace muchos años se viene poniendo en duda esta teoría. Ya en un famoso artículo de 1896 John Dewey decía lo siguiente:

> Deberíamos ver que la concepción ordinaria de la teoría del arco reflejo, en lugar de ser un caso de pura ciencia, es un residuo del dualismo metafísico formulado primero por Platón, según el cual la sensación es un habitante ambiguo de la región fronteriza entre el alma y el cuerpo, la idea (o proceso central) es puramente psíquico, y el acto (o movimiento) puramente físico. De forma que la teoría del arco reflejo no es física (o fisiológica) ni psicológica; es una suposición mixta materialista-espiritualista (Dewey, 1990: 203).

Esta crítica de Dewey implica que la actividad psíquica es siempre unitaria y que en ella se dan unificadas la sensación y el movimiento. No es verdad que la sensación preceda a la respuesta, o que puedan tomarse aisladamente.

> Si lo analizamos, hallamos que comenzamos, no con un estímulo sensorial, sino con una coordinación senso-motora, la óptico-ocular; y que en cierto sentido, lo primero es el movimiento y lo secundario la sensación […]. Dicho con otras palabras, lo primero es el acto de ver; lo primario es el mirar, no la sensación de la luz. La cualidad sensorial da el valor del acto, de la misma manera que su mecanismo y control es suministrado por el movimiento, pero ambos, la sensación y el movimiento se hallan dentro del acto y no fuera de él. Ahora bien, si este acto, ver, estimula a otro acto, coger, ello es debido a que ambos caen dentro de otra coordinación más amplia […]. Con otras palabras, nos hallamos ahora ante una

> coordinación ampliada y transformada; el acto, al igual que antes, es ver, pero ahora es ver-para-coger. Sigue habiendo un circuito senso-motor, uno con más contenido o valor; no la sustitución por una respuesta motora de un estímulo sensorial (Dewey, 1990: 199).

Algo similar afirma también Zubiri con otro ejemplo. "No se aprehende el calor por sí mismo y después además como señal de respuesta, sino que la forma misma del calor aprehendido es ser formalmente 'calor signitivo', o si se quiere 'signo térmico' (IRE: 50). En este sentido, el proceso psíquico es una unidad intrínseca y radical constituido por los momentos de estimulación o suscitación, modificación tónica y respuesta.

> Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir (IRE: 30).

Por lo tanto, el estímulo y la respuesta son actividades psíquicas ligadas de raíz. El estímulo no es exclusivamente sensorial, sino que tiene un origen sensomotor. Lo mismo sucede con la respuesta, que no es solo motora.

> La idea de arco reflejo, tal como es usada comúnmente, es defectuosa por cuanto se supone que el estímulo y la respuesta motora tienen existencias psíquicas distintas, siendo así que en realidad siempre están dentro de una coordinación, y su significado les viene puramente del papel que desempeñan en el mantenimiento o reconstrucción de la coordinación (Dewey, 1990: 200).

Si esto es así, se confirma que el sentimiento y la volición recuperan un papel que antes no tenían. Si ahora pasamos del proceso de sentir al proceso de inteligir, el inteleccionismo zubiriano no significa que la intelección determina el sentimiento y la volición, sino que intelección, sentimiento y volición se vuelven congéneres o, si se quiere, se recubren. La tendencia habitual a hacer de alguno de esos actos el determinante de todos los demás pierde su fundamento, y con ello la predilección filosófica por uno de los tres vectores psíquicos superiores.

El primer intento de integración o unificación de los tres vectores psíquicos lo constituye en la actualidad la llamada "inteligencia emocional". La expresión, aparecida un poco antes en un artículo de John Mayer y Peter Salovey, se consagró con la obra de Daniel Goleman, *Inteligencia emocional*, a mediados de la década de los 90 (Goleman, 1996). Hasta entonces nadie había propuesto una alternativa con tanto éxito al llamado intelectualismo, típico de la cultura occidental.

> Nadie ponía en duda, en aquellos días, la importancia del cociente intelectual como criterio de excelencia en la vida y todo el debate se reducía a si éste tenía un origen genético o si, por el contrario, se debía a la experiencia. De pronto, sin embargo, irrumpió en escena una nueva noción sobre los ingredientes fundamentales del éxito en la vida que me impactó hasta el punto de convertirla en el título del libro publicado en el año 1995. Al igual que había ocurrido con Mayer y Salovey, esa expresión sintetizaba, en mi opinión, un amplio rango de descubrimientos científicos que unificaba distintas líneas de investigación que no revisaba tan sólo la teoría, sino que también incluía un amplio rango de interesantes

> avances científicos como, por ejemplo, los primeros resultados del incipiente campo de la neurociencia afectiva (que se ocupa de investigar el modo en que el cerebro regula las emociones) (Goleman, 2014: 10).

Hoy la idea de inteligencia emocional se ha vuelto inundatoria. Ahora bien, hay que advertir dos cosas. Primera, que la inteligencia emocional se ha elaborado, sobre todo, en el campo de la psicología científica, y por eso funda algunos de sus resultados en los datos neurobiológicos proporcionados por la neurociencia, pero no ha recibido una interpretación filosófica. Segunda, que la falta de un abordaje filosófico se deja ver tanto en la explicación de la unidad radical entre la intelección, el sentimiento y la volición, como, sobre todo, en la diferenciación operativa entre el sentimiento y la volición (p. e., Goleman, 2014: 28). Como ya decía Zubiri:

> ¿Dónde empieza y termina la frontera de un sentimiento y de una volición habitual o actual? ¿Dónde empieza y termina la volición habitual a diferencia de un sentimiento? La unidad intrínseca –por lo menos, desde el punto de vista del sujeto– entre el sentimiento y la volición actual, es indiscutiblemente una de las claves y de los resortes más delicados para la dirección de los espíritus (SSV: 68).

De ahí que sea necesario replantearse el tema de la unidad y diversidad de los vectores psíquicos superiores, yendo más allá de la exitosa concepción dual de la inteligencia, cociente intelectual y cociente emocional, proponiendo lo que podemos denominar "inteligencia emocional práctica".

4. Inteligencia emocional práctica

En el primer volumen de la Trilogía, Zubiri comienza analizando el acto de aprehensión humana, es decir, el acto del mero darse cuenta de que las cosas "están presentes" a la conciencia. A esto llama "intelección". Y una vez completado este análisis, la propia descripción de la intelección "determina" la apertura a dos dimensiones aprehensivas más: el sentimiento y la volición. A esta determinación llama ahora "inteleccionismo". Pero inteleccionismo no significa que la intelección determina "intelectualmente" el sentimiento y la volición, sino que el sentimiento y la volición son dimensiones también arraigadas en la impresión de realidad. Por tanto, es esta impresión de realidad la que posee toda la riqueza aprehensiva que da lugar al vector intelectivo, emocional y práctico.

Ante todo, hay una dimensión impresiva en la que se inteligen las cualidades de las cosas. Si yo fuera ciego de nacimiento no tendría la intelección del amarillo y, por tanto, no tendría conciencia de esa cualidad. Yo tendría que preguntar a alguien qué es el amarillo, pero no sabría qué es el amarillo inteligido, impreso ante mí. Hay unos sentidos que nos dan unas cualidades de las cosas, unas afecciones de las cosas, que son determinantes para yo moverme entre ellas. Estas cualidades inundan todos nuestros sentidos. Todos nuestros sentidos nos dan algún tipo de cualidad. Ver, oír, degustar, tantear, etc. son algunos

de los diversos sentidos que Zubiri describe. La descripción de estos sentidos es bastante amplia, porque amplio es el mundo de cualidades a las que se refieren. Podemos llamarle, en términos generales, a todo este conjunto de cualidades perceptivas el mundo de los hechos. Los hechos serían el término impresivo de la intelección sentiente.

Ahora bien, además de estas cualidades, hay otras. La impresión de realidad posee una riqueza que no se agota en las cualidades de hecho. La aprehensión intelectiva de las cosas nos abre a una dimensión de la realidad no meramente perceptiva. Suele hablarse de aprehensión, estimación o valoración, lo cual parece correcto (Pintor, 1991). Porque esta nueva dimensión nos hace presente un tipo de cualidades no meramente perceptivas, sino valiosas. Es la dimensión del valor de toda impresión de realidad. No es que el valor sea el sobrenombre de una o varias cualidades de hecho. Si así fuera, cabría decir que el valor es consecutivo a la aprehensión de las cualidades de hecho. Más bien sucede que los valores se actualizan a partir de la impresión de realidad, igual que las cualidades de hecho. Así pareció entenderlo Zubiri cuando, a propósito del sentido del gusto, afirmó: "En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad" (IRE: 105).

Por tanto, al lado del mundo de los hechos tenemos el mundo de los valores. Los valores, igual que los hechos, son términos de un modo de aprehensión: la aprehensión estimativa, valorativa. La aprehensión fruitiva es un claro ejemplo. Es un modo de intelección sentiente distinto del modo vidente, un modo que nos abre a la dimensión emocional. Esto quiere decir que los modos de intelección sentiente no se distinguen únicamente por las cualidades que nos ofrecen, sino también por el modo de hacer presente esas cualidades. Es este el punto de máxima importancia, puesto que la distinción entre hechos y valores no es una mera diferencia de contenidos, sino términos de los distintos modos de presentación de lo real.

La aprehensión humana posee, en efecto, distintos modos de intelección. Estos modos de intelección son, como mínimo, tantos como los sentidos. De hecho, lo usual es reducir un modo de presentación a un único sentido. Es el caso de la reducción del modo de presentación de lo que está "ante mí" a la intelección visual, o del modo de presentación de la "nuda realidad" a la intelección táctil. Otras veces, en cambio, se trata de modos de intelección que actúan por recubrimiento. Es el caso del recubrimiento, por ejemplo, de los dos modos de intelección mencionados anteriormente, la intelección visual y la táctil, que nos da la presentación de lo real como la "nuda realidad ante mí". Pues bien, los valores, si no todos, muchos de ellos, son actualizaciones de la realidad según el modo de intelección

fruitiva, que por recubrimiento de este modo con varios otros modos de intelección, nos permite entender la fruición, y por tanto, la valoración, de todas aquellas cualidades no directamente presentes al modo fruitivo. Por ejemplo, "puedo tener perfecta intelección fruente de la estrella polar" (IRE: 107). El ejemplo es del propio Zubiri. Según afirma:

> todos los modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio "fruible" como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto. La vista y el tacto nos dan, como digo, la nuda realidad ante mí, y añado ahora como fruible por ser realidad (IRE: 107).

Ahora bien, en la medida en que el gusto o la fruición es lo que define según Zubiri el sentimiento afectante (SSV: 323-405), a través del sentimiento afectante también actualizamos una dimensión de la realidad distinta del mundo de los hechos. El sentimiento, determinado por la impresión de realidad y como consecuencia del recubrimiento de una diversidad de sentidos, nos abre al mundo de los valores.

En consecuencia, por recubrimiento de los diversos sentidos es por lo que podemos decir que la intelección y el sentimiento tienen una raíz y unidad común. Nadie, hasta ahora, lo había visto así. ¿Y la volición, o la dimensión práctica de toda intelección? La volición tiene su raíz en la misma impresión de realidad. De hecho,

Zubiri habla en una de sus últimas obras de "volición sentiente" (HD: 109). No es algo azaroso. En otros textos más antiguos viene apuntando que al lado de una inteligencia sentiente hay una inteligencia posidente que, por tanto, tiene una raíz igualmente sentiente.

> El divorcio, que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha habido entre la razón teorética y la razón práctica, es testimonio más que suficiente para sospechar que hay algo que radicalmente no es toda la verdad en esta consideración de la doble razón. […]. Lo primario del hombre no es tener una razón, sino es tener inteligencia. El punto radical no es la razón, sino la inteligencia. Y de aquí es de donde hay que partir para radicalizar nuestro problema. Ahora bien, esta inteligencia es una inteligencia sentiente. Inteligencia que está en unidad radical y primaria con la sensibilidad entera. No sólo el sentido de la vista que da paso a la inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente inteligencia sentiente. Varios de estos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente. Es la dimensión posidente. Precisamente porque la inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por esto nos encontramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad (SH: 404-405).

Quizá hay que advertir que el texto transcrito pertenece a una época en la que Zubiri todavía tomaba el término "fruición" como un momento del acto de volición. Será más tarde cuando ese término pase a ser lo que define esencialmente el acto de sentimiento y la volición quede reducida a "determinación". En todo caso, queda subrayado que el vector volitivo se recubre con

el vector intelectivo, dado que la inteligencia está en unidad radical y primaria con la sensibilidad entera. "No sólo el sentido de la vista que da paso a la inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente inteligencia sentiente. Varios de estos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente" (SH: 405).

La raíz común entre inteligencia, sentimiento y volición vuelve a aparecer, de nuevo, en un último texto, en el momento en el que Zubiri trata de dilucidar la determinación de lo que el ser humano debe hacer. Esta determinación, que tradicionalmente ha sido en buena medida intelectual, o racional, Zubiri la replantea desde lo que, como hemos visto más arriba, en *Inteligencia y realidad* llamará "inteleccionismo":

> Los deberes en plural no transparecen más que por un acto de razón. Esto puede tener el aire de un intelectualismo exacerbado. Y por eso alguna filosofía moral ha recurrido a los sentimientos morales, la voz natural de los sentimientos que le dice al hombre lo que es conveniente o inconveniente. Pero esta separación de inteligencia y sentimiento no lleva la solución por buen camino. Los sentimientos algo tienen que hacer ver al hombre. Lo que acontece es que es menester retrotraernos a la inteligencia sentiente, de quien es uso eso que llamamos razón. Ahora bien, la inteligencia sentiente es inteligencia posidente. En ese caso no hay escisión entre eso que de manera derivativa se llama sentimiento moral, y lo que llamamos inteligencia. La inteligencia sentiente es estrictamente inteligencia, y es estrictamente posidente, y precisamente la dimensión posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectivo que es en muchas

> dimensiones –y éste es el caso de la moral– más acertado que todos los razonamientos. El desarrollo, el esclarecimiento de verdades no pende pura y simplemente de un juego teorético de la razón; hay un "sentido" estrictamente "intelectivo". Es lo que tiene de verdad y de error la concepción de Max Scheler, derivada de Brentano; si existe visión de los valores, si hay una visión en forma de razón, es más que problemático. No habría posibilidad de un juicio evidente sobre los valores, como no hubiera esa intelección posidente de la realidad; posidente pero estrictamente intelectiva. Y precisamente porque es una inteligencia sentiente y posidente puesta en marcha, da lugar a una razón práctica, que es de orden posidente, y eso es lo que, rigurosamente hablando, se llama el sentido moral (SH: 412-413).

Visto así, es lógico que desde su concepción de la inteligencia sentiente Zubiri rechace para su análisis el calificativo de "intelectualismo" y lo sustituya por el de "inteleccionismo". Intelectualismo aquí significaría que la razón tiene una preponderancia sobre los sentimientos, o que los deberes, las normas de acción prácticas, son el resultado de un análisis puramente intelectual. No es así. Tanto la intelección, como el sentimiento y la volición determinan unitariamente todo el decurso de la vida humana. La unidad de estos tres vectores brota de una misma sensibilidad, de la diversidad de sentidos. El recubrimiento de varios de estos sentidos da lugar a lo que comúnmente llamamos intelección, sentimiento y volición. Por eso cabe hablar unitariamente de una "inteligencia emocional práctica".

5. Conclusión

En la filosofía de Zubiri hay base suficiente para sostener que un recubrimiento de la diversidad de sentidos dados en impresión de realidad conlleva necesariamente un recubrimiento de los vectores psíquicos superiores. Esto permite defender que no cabe hablar aisladamente de "inteligencia práctica" al modo de la filosofía clásica, ni de "inteligencia emocional", como viene siendo usual en la psicología actual, sino que lo correcto es tomar unitaria y radicalmente los tres vectores en lo que hemos llamado una "inteligencia emocional práctica".

Probablemente nadie ha sacado tantas consecuencias de esta concepción como Diego Gracia (2019). El análisis descriptivo que viene haciendo de los momentos de todo proyecto humano reflejan la unidad intrínseca de la intelección, el sentimiento y la volición según lo que operativamente se denomina "hechos", "valores" y "deberes". No sería explicable que esos tres elementos formaran parte necesariamente de todo proyecto si no fueran expresión de la unidad del psiquismo humano.

Bibliografía

Aristóteles (2019). *Ética a Nicómaco*. *Ética a Eudemo*. Madrid: Gredos.

Dewey, J. (1990). "El concepto de arco reflejo", en J.M. Gondra (ed.), *La psicología moderna*. Bilbao: Desclee, 197-207.

Golemán, D. (2014). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.

Gracia, D. (1992). "Presentación", en X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 9-13.

Gracia, D. (2019). *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela.

Pintor-Ramos, A. (1991). *Realidad y sentido*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Notas sobre la axiología de Diego Gracia

Antonio Pintor-Ramos
Fundación Xavier Zubiri

Para Diego, mi hermano mayor

1. Introducción

Mi propósito con estas líneas no es ofrecer un resumen de la axiología de Diego Gracia o de su configuración nuclear; no porque ese objetivo en sí carezca de interés tratándose de un tema importante y complejo, sino porque el propio autor (Gracia, 2013b: 29-82) publicó una síntesis difícilmente superable. Tampoco se trata aquí de un análisis crítico de su tesis central o de alguna de sus tesis más significativas, no porque esto no sea posible y deseable, sino porque supone una adecuada asimilación previa en el lector, cosa que no puedo dar por supuesta. Es importante aclarar que no voy a tratar directamente de la Bioética o de la Ética de Diego Gracia. Es cierto que, como ha sucedido en la mayoría de los autores del siglo XX, él se acerca a la axiología para resolver problemas éticos, pero los éticos son uno de los grupos de valores entre otros y, en todo caso, por principio es lícito prescindir de esa aplicación. Por tanto, no trataré la cuestión de si la axiología predetermina una bioética concreta o, al revés, si una bioética concreta es la que estimula el acceso a una determinada axiología.

Lo que estoy postulando es que la axiología en la obra de Diego Gracia tiene entidad propia y suficiente para merecer la atención por sí misma, al margen de los vericuetos empíricos por los que se haya accedido a ella.

En realidad, mi objetivo es indicar al lector algunos contextos que contribuyan a entender los puntos claves de esa axiología y el procedimiento del que me valdré es uno de los más trillados: buscaré algunos contextos desde los cuales se puede entender y valorar, sobre todo el punto clave y difícil del "constructivismo" del valor. Los contextos vendrán dados por el desarrollo de la obra de Diego Gracia, como es lógico, pero en este caso con una referencia muy sostenida al pensamiento de Zubiri, pues esa es la autoridad filosófica principal a la que recurre el autor, cosa a primera vista sorprendente porque los conocedores de Zubiri saben que él no elaboró ninguna axiología ni hay rastros de que tuviera interés especial por el tema. Ello no quiere decir que la referencia sea errónea o confusa, sino que Diego Gracia pone en juego determinadas hipótesis interpretativas que no son obvias y que no está de más esclarecer. Anticipo que quien esto escribe está de acuerdo en lo fundamental con tales hipótesis pero, lo mismo que el autor, es muy consciente de su precariedad, sobre todo por falta de referencias textuales explícitas. En cambio, sólo haré alguna alusión al contexto sociocultural, sospecho que más importante de lo que aquí se dará a entender.

2. Una ojeada histórica

Es necesaria esta ojeada para acotar la cuestión. Si estuviésemos hablando de juicios de valor, el tema tendría poca relevancia porque, en tanto que *juicios*, están sometidos a las mismas reglas gramaticales y lógicas que cualquier otro tipo de juicios: el contenido en este caso no es determinante. Independientemente del término concreto que se utilice, si "la valoración es en el ser humano una necesidad natural, un fenómeno biológico" (Gracia, 2013a: 41), sus orígenes deben perderse en los oscuros inicios del *homo sapiens*. Los valores son cualidades que, adheridas a alguna cosa real, describen un peculiar contacto con esa cosa fuera de la vía estrictamente intelectiva, al margen de cuál sea la consistencia que se otorgue a tal cualidad; por ello, es muy frecuente que en las lenguas de raíz indoeuropea esas cualidades se expresen gramaticalmente con adjetivos calificativos. Tampoco se debería olvidar que los valores e incluso el término "valor" suelen ser denominaciones *a potiori*: cuando decimos en español que algo tiene valor, puede significar dos cosas distintas: que tiene cualidades que entran en el rango de los valores al margen de que sean positivas o negativas, y también que posee una cualidad positiva en alto grado; el DRAE recoge nada menos que trece acepciones distintas del término e incluso reserva una específicamente para la filosofía: "Cualidad que poseen algunas realidades, llamadas bienes, por la cual son estimables. Los valores tienen polaridad en cuanto que son positivos o negativos, y

jerarquía en tanto que son superiores e inferiores", lo cual es muy sorprendente en una definición lexicográfica porque plantea una ingente cantidad de problemas concretos.

En su sentido moderno, el término "valor" procede del mundo económico donde es habitual. Desde los mismos orígenes de la ciencia económica, tanto los fisiócratas como A. Smith lo utilizan constantemente para fijar el factor de una mercancía que marca su circulación en el mercado. Si nos referimos al llamado "valor de cambio", como es frecuente, en la práctica viene a equivaler a precio. Desde aquí se extenderá a otros ámbitos, aunque sin perder la huella de su origen; de hecho las sociedades occidentales han evolucionado en la línea de considerar que el valor económico es el básico con una tendencia irrefrenable a un reduccionismo de los demás valores a subsidiarios y a someterlos a las pautas de unos valores que, como los económicos, por definición son instrumentales. Sólo en la segunda mitad del siglo XIX algunos filósofos vieron la necesidad de acotar en un área específica los problemas en torno al valor, que antes ya existían pero estaban diseminados en otras áreas. Si lo tomamos en sentmentre nel secondo è la fedeltàido tan estricto, el tema es muy reciente y más de uno afirmaría que está cerrado hace tiempo. Ni siquiera hay acuerdo en la denominación. Utilizaré sistemáticamente el término "axiología" (del adjetivo griego "*áxios*", que significa estimable, digno de aprecio) por comodidad y economía, pero hubo otras propuestas. En este sentido, se dice

que la axiología filosófica arranca con el alemán H. Lotze (1817-1881), médico y filósofo perteneciente a una generación de transición entre el derrumbamiento del idealismo alemán tras la muerte de Hegel (1831) y el surgimiento de las corrientes nuevas que se afianzarán en el siglo XX. En Lotze el "valor" es presentado como un recurso contra el relativismo. Pero en realidad el tema alcanza estabilidad entre los discípulos de Brentano: serán Meinong y Von Ehrenfels los que, a través de una ejemplar polémica, llevarán a su madurez el problema y de ahí lo recogerá Max Scheler, para tratarlo con herramientas tomadas de la fenomenología.

El movimiento fenomenológico fue el ámbito principal del desarrollo de la axiología en el siglo XX; los nombres de M. Scheler, N. Hartmann y D. von Hildebrand, unidos por grandes afinidades y algunas diferencias, podrían resumir lo más significativo. Entre 1913 y 1916 aparece en dos entregas una obra de Max Scheler, de título largo y nada comercial: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.* Las resonancias kantianas son evidentes y Scheler lo que busca es fundamentar una ética post-kantiana (no neokantiana ni antikantiana); es decir, respeta las exigencias de Kant para una ética filosófica, pero cree que puede ser "material", lo cual significa dotada de *contenidos* diferenciados: "Es la ética de Kant –y ninguna otra ética moderna– la que representa hasta hoy la doctrina más *acabada* que poseemos

en materia de ética filosófica" (Scheler, 1966: 9). Ese rasgo "material" vendrá aportado precisamente por una nueva idea de los valores que provisionalmente podríamos llamar "objetivista", para lo cual hay apoyos textuales en el propio Scheler (Scheler, 1966: 37, 41, 43ss.), que no evitan un margen de imprecisión por el recurso a dos términos como *Gegenstand* y *Objekt* que en alemán tienen matices distintos. La obra se consagra en seguida como referencia, a pesar de los desequilibrios internos que muestra en sus desarrollos y de ciertas prisas en su elaboración: en el prólogo de 1926 para la última edición en vida, Scheler hace un repaso bastante equilibrado de su efecto (Scheler, 1966: 16-25). Ya allí se destaca y se discute la gran obra de su amigo N. Hartmann *Ethik* (1926), un voluminoso y académico "tratado" que, de alguna manera, pretende ser la recopilación sistemática del tema, y también menciona a Ortega y Gasset. Falta aún el nombre de D. von Hildebrand, también muy influido por Scheler, pero sus obras en ética son muy posteriores.

A pesar de un temprano y elogioso artículo de Ortega y Gasset ya en 1923, muy dependiente de Scheler –"Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?"–, la presencia de estos autores conocerá un rápido declive a partir de la década de 1930. Aunque la obra de Scheler aparecerá en español después de la guerra (1941-1942, reimpresa en Buenos Aires en 1948) con el título *Ética* en una deslucida traducción de Hilario Rodríguez Sanz (reeditada, a su vez, casi sin cambios en 2001), su influencia es

escasa y las críticas que se repiten son las típicas neoescolásticas de éticas marcadamente teleológicas que ya habían aparecido en vida de Scheler. El caso de N. Hartmann es muy instructivo porque se trata de un filósofo hoy casi olvidado, de quien en su momento se tradujeron la mayoría de trabajos en México y Argentina. La única de sus grandes obras no traducidas entonces es precisamente su *Ethik*, sin que se me ocurra otra explicación que la de estar ante un volumen de más de 800 densas páginas cuya extensión amedrentó a los editores. Esta obra se traducirá luego en la tardía fecha de 2011 (parece que circuló antes en formato electrónico) dentro del catálogo de una editorial de signo católico, lo cual no deja de ser llamativo tratándose de un filósofo confesadamente ateo.

Con diferencias de matiz entre ellos, Scheler, Hartmann y Von Hildebrand defienden un "objetivismo" axiológico en polémica cerrada contra el subjetivismo de los valores habitual en la filosofía moderna. Pero lo que oscureció esta corriente se debe, en mi opinión, a dos puntos problemáticos. Como los valores están *dados*, de alguna manera es necesario defender un intuicionismo de los valores, sin que el juego de Max Scheler al distinguir el mero sentimiento pasivo (en alemán *Gefühl*), de un percibir afectivo intencional (en alemán la sustantivación del verbo *Fühlen*) despeje las dudas. Estamos en el orden afectivo y eso parece el equivalente a la intuición categorial en el ámbito teórico. Pero esto no es suficiente: hay que aceptar también una

intuición de la *jerarquía* de esos valores y contra eso se va a lanzar una y otra vez la crítica del manifiesto cambio de los sistemas valorativos en la historia. La explicación extrínseca de que los valores y su jerarquía es inmutable (esto recuerda demasiado los planteamientos platónicos, a pesar del relieve que Scheler asigna a la persona) y los afectos, principalmente el amor, tienen un papel descubridor (*entdeckerische Rolle*) (Scheler, 1966: 266-267) deja en precariedad el carácter *a priori* que se pretende atribuir a los valores porque es manifiesto que algunos "valores", además de aumentar, también desaparecen; se necesitaría una explicación más intrínseca, algo similar a aquel radical desafío de Zubiri: "Es menester resolverse a introducir la historia en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento" (NHD: 387), lo cual obligaría a revisar la naturaleza del valor. Se trata de anotar ahora que también una gran parte de la ética analítica anglosajona está dedicada a buscar argumentos contra el *intuicionismo* moral que defendió G.E. Moore en sus conocidos *Principia Ethica* (1903). El segundo tema, aún más problemático, es el intento de derivar directamente de la jerarquía axiológica los *deberes* morales; en realidad, es explicable, pues para eso habían elaborado la doctrina de los valores, pero el problema que se va a presentar es que se vuelve a caer en el vicio de un dogmatismo intransigente –"axiolotría"– al tener que cortar los conflictos de valores, y no está nada claro que "valor" y "deber" pertenezcan al mismo orden, sobre todo porque en el caso de Scheler domina un

fuerte antivoluntarismo. Diego Gracia lo señala acertadamente: "Confundir axiología con ética conduce necesariamente a un tipo de las que Weber llamó 'éticas de la convicción'" (Gracia, 2013a: 211). Por lo demás, habrá muchos materiales aprovechables si se consigue una alternativa al primer punto, lo cual probablemente evitaría también la segunda dificultad.

Algunas críticas resonantes a la axiología fenomenológica, sobre todo por parte de Heidegger (bien o mal entendido, ahora es irrelevante), dejaron el campo despejado para que las doctrinas subjetivistas volviesen a reinar sin rival, apoyadas sobre todo en la autonomía de cada sujeto y el pluralismo cultural de nuestra sociedad. Aunque los escritores anglosajones tengan especial talento para encontrar denominaciones bien sonantes académicamente para asuntos muy triviales, el *emotivismo* del valor es una forma de subjetivismo relativista, y aquí creo que vale la argumentación de Husserl: un relativismo consecuente debe desembocar en un escepticismo, lo cual en el caso del valor desde Nietzsche suele llamarse nihilismo. Obsérvese que, aunque el problema puede parecer más acuciante en el mundo ético, en realidad afecta a toda la cultura porque justamente denominamos cultura a "un depósito de valores" (Gracia, 2013: 44-45 y *passim*). Algunas posturas de los llamados en décadas recientes postmodernos ejemplifican bien lo que decimos: no ausencia de valores, como se pretende (eso es imposible), sino banalización de los valores.

Es cierto que siempre han existido reductos, también en América Latina y casi siempre en el mundo académico, que han cultivado la axiología, y la aludida reedición de Scheler o la traducción de Hartmann serían buenos ejemplos; pero en conjunto "el tema de los valores no goza hoy de buena prensa en filosofía" (Gracia, 2013c: 615) y esto viene de atrás. La prueba mejor es el desdén que rodeó a la obra más creativa en este terreno (Roldán, 1956), a pesar de sus manifiestas raíces neoescolásticas. Para la mayoría de los filósofos, el tema de los valores hoy es "pura arqueología" (Gracia, 2013: 66). Eso en la práctica significaría abrir la puerta a un extremo subjetivismo axiológico.

3. Lugar de la axiología en la obra de Diego Gracia

La ocupación con la axiología surge dentro del desarrollo del pensamiento de Diego Gracia. No es mi objetivo aquí analizar los pormenores de ese proceso, cosa que en buena medida ya se ha hecho en detalle (Faúndez Allier, 2013), al menos en lo que toca a la Bioética. Es cierto que desde el comienzo hay temas que luego requerirán desarrollos más amplios. Si, refiriéndose a la historia, se afirma que "sin hechos no habría sucesos y sin potencias serían inconcebibles las posibilidades, porque sin naturaleza no habría historia y sin transmisión sería imposible la tradición, pero aquello en lo que la historia consiste formalmente es en sucesos o acontecimientos, logrados mediante la actualización de 'posibilidades'" (Gracia, 1979: 108-109), basta fijarse en el concepto

de "posibilidad" que necesita ser actualizada por una opción para ver que ahí queda un problema pendiente. Es lógico que el tema no aparezca en un libro concebido como "meramente introductorio" (Gracia, 1986: XI) a la lectura de Zubiri. También era inevitable al repasar las fundamentaciones de la bioética prestar atención a las éticas axiológicas, sobre todo a la de Scheler (Gracia, 1989: 359-366), y es posible que esto estimulase el desarrollo de lo que se llama valoración estimativa (Gracia, 1989: 377-382), en la que el valor aparece como modalización dual de un originario Bien o Bondad (aquella "protomoral") que tendría carácter originario y transcendental. Si aquí parecen mezclarse aspectos pertenecientes a la volición y al sentimiento, eso no deja de ser fiel reflejo de la altura que habíamos alcanzado entonces en el conocimiento de Zubiri.

Como venía sucediendo en los autores anteriores, será la ética la puerta por la que Diego Gracia se vea forzado a entrar en la axiología. Mientras se discutía la jerarquía de los cuatro principios y el autor afinaba una y otra vez su aplicación, empezaba a preguntarse por el estatuto ético que correspondía a esos principios, en el caso de que fuese el mismo para los cuatro. Cuando se atiende a la formulación hipocrática de la no-maleficiencia (*primum non nocere*), parece que se trata de un "deber" categórico, comparable al mosaico "no matarás"; pero no es claro que esto mismo valga para el principio típicamente moderno de autonomía ni incluso para el positivo de beneficencia.

La cuestión, en todo caso, si de "deberes" se tratase, es si tienen carácter originario y, en el caso de que fuesen dependientes de algo fundante, si existen deberes que se puedan caracterizar como "absolutos".

Hacia el cambio de siglo, el tema de los valores va adquiriendo un relieve destacado por la doble vía de la reflexión sobre los fundamentos de la Ética y la prolongación del pensamiento de Zubiri: los famosos cuatro principios de la Bioética tienen estatuto de "valores". Pronto queda claro que los deberes no son originarios, sino que desde el punto de vista estructural, hay una progresión de hechos –valores– deberes (Gracia, 2004: 339), que se convertirá en un esquema básico repetido en distintas ocasiones (Gracia, 2013a: 222; Gracia, 2019: 39-61). Se trata de ámbitos que tienen lógicas distintas y corresponden a la tríada zubiriana de inteligencia sentiente – sentimiento afectante – voluntad tendente. El tema necesita no sólo un análisis monográfico, sino que se necesita un desarrollo creativo de los apuntes sueltos en varios lugares de la obra de Zubiri, lo cual es asunto complejo y arriesgado. Aparentemente, sólo caben dos opciones: los valores pueden considerarse inmutables y absolutos, a ellos se debe ajustar cada acto concreto y en ellos deben ser "adoctrinados" los seres humanos, lo cual en el límite terminaría en un determinismo, cosa nada extraña por sus raíces estoicas, pero que en la práctica anularía la moral; en el otro extremo, los valores serían sólo expresión de emociones

subjetivas que no se pueden justificar y, si bien cabe un estudio de los valores convertidos en "hechos" morales o sociológicos de un momento o grupo humano, en sí mismos son completamente irracionales.

El desafío es que cada una de estas posiciones, lógicamente con infinidad de variantes concretas, tiene alguna ventaja. Los antiguos querían asegurar la universalidad del orden moral, y no les faltaba razón porque "una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base" (SH: 431), pero esto de la "universalidad" habrá que analizarlo más despacio. De hecho, los modernos cargan el peso sobre el sujeto, pero Kant, por ejemplo, no sólo no renuncia a esa exigencia, sino que el primer enunciado del imperativo categórico exige la prueba de la universalidad, con el importante precio de un formalismo total, y tampoco esto es desdeñable pues "el contenido formal de la ética es transhistórico o transcendental; los contenidos materiales o la moral, no" (Gracia, 1991: 136). Lo habitual habría sido que este enfoque subjetivista desembocara en un relativismo ajeno a toda regulación, pero en ese contexto afloraron las ideas de la autonomía del sujeto o del pluralismo social, que parecen conquistas irrenunciables. ¿Se está pidiendo una posición ecléctica intermedia entre absolutismo y subjetivismo para preservar aportaciones de unos y otros?

No existe tal término medio porque los fundamentos filosóficos de las dos posiciones son incompatibles y, además,

ambos han quebrado. Eso no significa que no haya valores ponderados en una y otra línea que merezcan ser conservados, pero desde una nueva configuración básica. Es posible que en su contexto la corriente fenomenológica haya intentado alguna mediación de ese tipo. En el caso de Scheler, los valores eran cualidades objetivas que se hacían manifiestas –"fenómenos" (Scheler, 1966: 39)– como correlatos de la intencionalidad del percibir afectivo, pero la escasa solidez de su construcción filosófica arruinaba en buena medida la ingente cantidad de sugerencias. En el caso de Hartmann los valores constituían una ontología regional con leyes internas propias, lo cual la exponía a la crítica mordaz de que se trataba de una "astronomía de los valores". Si se considera, como hace Diego Gracia, que la filosofía de Zubiri abre un camino fecundo más allá de la antítesis realismo/idealismo o, de modo más sencillo, que es una filosofía para después de la "bancarrota" de la modernidad (PE: 81), habrá que explorar esa vía. De inmediato se ve que la tarea no será fácil porque no hay en Zubiri una preocupación explícita por el tema y, por tanto, ya no se trata de exponer su pensamiento, sino que "hay que ver cuáles son sus aportaciones fundamentales, así como sus limitaciones, y sobre todo resulta necesario ir más allá de él mismo, siguiendo las vías que él dejó abiertas pero que ya no pudo recorrer" (Gracia, 2018: 24). Habrá que identificar esas vías, los instrumentos conceptuales para afrontarlas y poner a prueba su fecundidad. Pero podemos adelantar algunas exigencias

insoslayables: si "la filosofía es simplemente saber transcendental" (NHD: 52) y, al mismo tiempo, "la metafísica es la definición real de lo que es la filosofía" (PFMO: 17), una doctrina de los valores de inspiración zubiriana será un estudio "transcendental del valor", y ese valor, por "transcendental" que se quiera (eso habrá que explicarlo), será rigurosamente *intramundano* (SE: 303), lo cual veta cualquier tentación de restaurar algún pasado derrumbado.

4. ¿Axiología en la obra de Zubiri?

Es evidente que en la obra de Zubiri no hay ninguna axiología explícita ni tampoco parece que haya tenido nunca especial interés en el tema; por tanto, estamos sin duda ante la necesidad de "ir más allá de él mismo". Pero el lector desprevenido puede no captar el alcance de esto en muchos momentos porque Diego Gracia se remite una y otra vez a la autoridad de Zubiri, dando la impresión de que sólo se trata de glosar un aspecto de su pensamiento. Justamente por ello, ha escrutado con microscopio todos los lugares en los que puede encontrar algún apoyo, aunque sea indirecto, para su tarea, no por mera devoción discipular, sino porque juzga que el conjunto del pensamiento zubiriano es el marco más adecuado para un enfoque actual de los problemas filosóficos. Lo que pretendo esbozar aquí es la distancia que existe entre las sugerencias de Zubiri y toda la labor creativa

desarrollada por Diego Gracia, algo, insisto en ello, que el lector desprevenido puede no percibir.

Si nos dirigimos a la obra madura de Zubiri, lo lógico sería buscar en las concreciones de la transcendentalidad. Zubiri menciona, ahora sin desarrollo, que a toda realidad compete no sólo el carácter de "nuda realidad", sino también el de "poder" y el de "fuerza" (SE: 511); pero si como nuda realidad parece actualizada en los actos de inteligencia sentiente (SE: 391, 414, 507), queda por determinar cómo se actualiza esa misma realidad en tanto que "poder" y en tanto que "fuerza". Ni la voluntad tendente ni el sentimiento afectante juegan aún ningún papel, por lo que la vía que queda abierta es la del estudio de la transcendentalidad. Sin embargo, esto es confuso; en otra ocasión (Pintor-Ramos, 2007) he intentado analizar que la claridad zubiriana respecto a la transcendentalidad de la realidad se oscurece ante una problemática sistematización de los distintos transcendentales. El propio Zubiri reconoce que son planos distintos, aunque no sin relación: "No confundamos el orden transcendental con un sistema de conceptos transcendentales" (SR: 79). El orden transcendental es el orden de la realidad en tanto que "trasciende" de sus contenidos concretos y, contra todas las interpretaciones filosóficas, es algo que está *dado* y, además, "lo transcendental está ya dado en impresión de realidad" (SE: 416). Sobre esta pauta, Zubiri construye un sistema de conceptos transcendentales que parece pensado directamente para

desmontar la elaboración neoescolástica; en Zubiri el primer transcendental simple es precisamente "realidad" (nunca el "ser" ni los conceptos que son intercambiables con él). Igual de innovador es el transcendental "mundo", que no niega la posibilidad de que existan realidades supramundanas e incluso extramundanas, pero nuestra intelección es rigurosamente intramundana. Derivados de "mundo" aparecen los transcendentales *aliquid, verum y bonum*. He aquí, en resumen, una formulación tan compleja como discutible:

> El orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo "de suyo". Estas cosas son "de suyo" en y por sí mismas; son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también "de suyo" respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (*aliquid, verum* y *bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos (SE 432).

El pasaje, que no es modelo de claridad, aparenta un cierre sistemático del tema, uno de los aspectos imputados críticamente a la escolástica, luego desmentido con rotundidad (SR: 156-157); pero no es ahora nuestro tema. Nótese que aparece el clásico transcendental "Bien", pero en apariencia nada que tenga que ver con los valores, porque es evidente que los bienes pueden ser y son "portadores de valores", pero no se identifican con ellos, aunque sólo sea porque el mundo de los valores es mucho más amplio que el de los bienes. Parece evidente que el trascendental *verum* dice relación a una inteligencia sentiente, que es una

"facultad" en la que se unifican dos "potencias" distintas como son el "sentir" (cuya formalidad es "estimulidad") y el inteligir (cuya formalidad es "realidad") (SE: 391, 414). Es de suponer que el trascendental *bonum* lo sea respecto a la voluntad, tema aquí sólo aludido tangencialmente (SE: 423-424), pero que en escritos algo posteriores y editados póstumamente recibe ya la denominación precisa y paralela de "voluntad tendente" (v.gr. SH: 37-38). Por detrás parece alentar una antropología, aún con rasgos dualistas, en la que las funciones superiores son la inteligencia y los apetitos; éstos, a su vez, se dividen en apetitos racionales (volición) y pasiones, que serían sentimientos irracionales, lo cual está lejos todavía de ser la última palabra de Zubiri, como ya se ha analizado en detalle (Gracia, 2017: 445-471).

El texto más claro y definitivo sobre el tema aparece en el breve último capítulo del primer volumen de *Inteligencia sentiente*, un pasaje esquemático que ha suscitado y sigue suscitando discusiones de alcance, lo cual significa que abre más problemas de los que cierra. Aunque se pueda aceptar una elaboración conceptual como "facultades" humanas, distintas de las "potencias" (IRE: 89-97), lo que le interesa ahora a Zubiri es un análisis de "actos" (*kath'enérgeian*) previo a cualquier análisis de "facultades" (*katà dýnamin*) (SR: 243). En ese análisis Zubiri se refiere a las estructuras humanas en tanto que actualizan la impresión de realidad para mostrar "la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano" (IRE: 282). Si es así,

por definición la estructura intelectiva determina las estructuras que son la voluntad tendente y el sentimiento afectante. La conclusión de este planteamiento no parece que ofrezca dudas: "Sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas" (IRE: 283). Ese "determinante" nos ha causado no pocos desvelos. Frente a la apariencia inmediata, Zubiri afirma a continuación: "No se trata de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo* […]. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*" (IRE: 283-284). En la interpretación de esa sutileza que marca una contraposición entre "intelectualismo" y el neologismo "inteleccionismo" se juega la fecundidad del pensamiento de Zubiri cuando se aplica a otros ámbitos. Solo quiero añadir que esto se reforzará con el neologismo semántico *sensismo*, en tanto que opuesto a *sensualismo* (IRA: 89; HD: 46), lo cual da una pista respecto a la importancia del aspecto "sentiente" de la intelección.

5. El lugar de los valores

Diego Gracia es muy consciente de que con estos mimbres es complicado desarrollar cualquier axiología o cualquier ética. Por ello, decide publicar en 1992 tres breves cursos: "Acerca de la voluntad" (1961), "El problema del mal" (1964) y "Reflexiones filosóficas sobre lo estético" (1975). Como se ve, los tres son anteriores a la madurez definitiva de Zubiri y, para poder

utilizarlos como desarrollos complementarios del aspecto intelectivo, fue necesario un proceso de "depuración" que resultó largo y discutido porque esos tres cursos no están al mismo nivel dentro de la evolución de Zubiri y la terminología es confusa. Los tres cursos citados tienen un inconveniente importante: Zubiri hace un enfoque típico de los tradicionales tratamientos como "facultades" psíquicas, aunque dando relieve propio al sentimiento, por primera y única vez (al menos de modo directo). De ello deriva otro inconveniente: Zubiri no se refiere directamente al momento primordial. No cabe duda de que el transcendental *bonum* (o el "Bien real" o la "Bondad primordial") está en la línea de la realidad actualizada en voluntad tendente. Pero para el sentimiento afectante no parece que haya lugar propio en la obra de Zubiri hasta el curso de 1975. La pregunta desde su obra final es clara: si en la intelección lo dado se actualiza formalmente como "nuda realidad" y en la volición tendente como "bondad", ¿cuál es la actualidad de lo real específica del sentimiento afectante? O lo que es lo mismo, ¿cuál es la modalidad primordial del sentimiento afectante? Hay varias respuestas posibles y no coincidentes. Zubiri recurre al uso habitual de la idea de sentimiento en la tradición que alguna vez llamó la "escolástica postescolástica" que, a partir del siglo XVIII y de la emancipación de la obra de arte como específica (frente a la verdad y la bondad), utilizó el término "estética" en el sentido restringido y hoy habitual de estudio del arte (de la obra artística o de la emoción

artística, según distintos enfoques). Se trata de añadir a los transcendentales *verum* y *bonum* (se supone que dentro del mismo rango, esto es, un transcendental disyunto y conjunto) el transcendental *pulchrum*:

> De ahí que los caracteres transcendentales, *verum, bonum* y *pulchrum* son lo real respecto de y en respectividad a la inteligencia, respecto de y en respectividad a la voluntad, y respecto de y en respectividad al sentimiento. No son justamente sino tres momentos del mundo, del mundo en cuanto tal, metafísicamente considerado (SSV: 387).

Aunque hubo otras propuestas en la tradición escolástica como la de *gratum* (Roldán, 1956: 73, 255-285), no tuvieron éxito, tal vez por la referencia excesivamente subjetivista. Aun siendo consciente de que "belleza" aquí no se refiere a valores concretos y que estamos ante una "formalidad" que abre una vía para especificaciones posteriores, no me parece una buena opción por su carácter reduccionista. Decir que valores como caro-barato o trabajador-vago (están en la tabla de Gracia, 2013a: 195) son concreciones de una modalidad ulterior de la "belleza", por formal e inespecífica que se quiera, es otorgarle un significado arbitrario, pero esta es la opción habitual (Gracia, 2013a: 101, 106-108, 116-118; Gracia, 2017: 287, 497-500).

¿Qué significa exactamente que la intelección sentiente es "determinante" de la volición y el sentimiento? La única interpretación que parece válida y a la que se acoge Diego Gracia

es que, dado su carácter sentiente, todo acto intelectivo implica de modo inevitable un sentimiento afectante y una voluntad tendente. No se trata de que fácticamente haya tres actos con lógicas distintas y que necesiten coordinarse; se trata del mismo acto, cuya unidad viene dada por la univocidad de la realidad y en el que analíticamente puede dominar uno u otro de los factores. Esto salva el carácter de "*prius*" que compete a la formalidad de realidad y, al mismo tiempo, explica que las líneas del sentimiento y la volición se intercambien de hecho una y otra vez, lo cual permite también salvar la vacilante terminología en algunos escritos de Zubiri, por ejemplo, en el caso de la *fruición*, utilizada de la misma manera en la línea de la volición y del sentimiento (SSV: 43-46, 341-346)

6. El constructivismo de valores

Frente a la compacción del acto primordial, el sentimiento se modula ulteriormente en determinaciones concretas de ese inespecífico *pulchrum*. Es preciso un distanciamiento provisional en el que los contenidos dados se ordenen en el campo entre y respecto a otros contenidos. Ese acto de distanciamiento se llama en el ámbito intelectivo "simple aprehensión" y su equivalente en la línea del sentimiento es la *estimación* (SSV: 202-203). Las actualizaciones de los contenidos en distancia son precisamente *valores*, que no son primordiales, sino que se construyen a partir de contenidos dados, no de manera arbitraria, pero sí con amplio

margen de libertad. Pero eso no quiere decir que sea algo discrecional; Zubiri dice y repite con todo rigor que "la función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica" (SE: 364). Si valorar es un momento de la aprehensión de realidad, tiene su lógica que Diego Gracia repita una y otra vez que "valorar es una necesidad biológica tan primaria como percibir, recordar, imaginar o pensar. Nadie puede vivir sin valorar. La vida sería en estas condiciones realmente imposible" (Gracia, 2013a: 41). Nunca es una actividad arbitraria porque siempre se hace sobre la formalidad de realidad y a partir de materiales dados: "Los valores se construyen, los construimos los seres humanos, a partir de unos materiales que son emocionales, pero que a la vez necesitan ser, ya que no completamente racionales, sí, al menos razonables" (Gracia, 2013a: 39). Ni siquiera se trata de una actividad biológica entre otras, pues "los valores son lo más importante que tenemos todos en la vida" (Gracia, 2004: 339). La "construcción" de valores implica su jerarquía ya que, al tratarse de una axiología pluralista, unos valores aparecen respecto de los otros como más altos o más bajos. Esto se sabe ya desde Scheler y aquí también se ofrece una escala de valores referida a sus soportes (Gracia, 2013a: 195) que evidentemente puede ser matizada, completada o substituida por otro criterio.

A esto llamó siempre Diego Gracia *constructivismo.* El término tiene fundamentos en Zubiri; puede ser más o menos

feliz, pero no fue excesivamente bien comprendido. Se entenderá mejor si se piensa que su objetivo es superar el relativismo dominante, recuperando de la teoría antigua los valores intrínsecos sin reducirlos a la pura subjetividad, pero incluyendo también su carácter constitutivamente histórico. Como hemos visto, un sistema de valores es lo que llamamos una "cultura", pero del mismo modo que se construyen, los valores también se destruyen y, como todas las construcciones humanas, son constitutivamente frágiles, por lo que el deber ético primario es realizar el máximo de valores, pero ese es tema que ahora no trataremos. El tipo de realidad que compete a los valores es el de "ideales", aunque lógicamente cabe pensar que se pueden poner a prueba allende lo dado y probándolos en la realidad actualizada. Algún intérprete dice que en esta vía los valores se transforman en "posibilidades" (Pose, 2012: 186-169), pero en todo caso lo que implica es que el aspecto *constructivista* se acentúa, si bien es imprescindible la reversión en lo que Zubiri llama probación de realidad.

Bibliografía

Gracia, D. (1979). "La historia como problema metafísico", *Realitas III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 79-149.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.

Gracia, D. (1988). *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema.

Gracia, D. (1991). *Introducción a la Bioética*. Bogotá: El Búho.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013a). *Valor y precio*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013b). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela

Gracia, D. (2013c). "Epílogo" a J.P. Faúndez Allier, *La Bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2019). *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela

Pintor-Ramos, A. (2007). "La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri", en M.J. Vázquez Lobeiras, J. Vázquez Sánchez, C. Raña Dafonte (eds.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez.* Santiago de Compostela: USC.

Pose, C. (2012). *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Roldan, A. (1956). *Metafísica del sentimiento.* Madrid: CSIC.

Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuche der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (GW, 2). Bern u. München: Francke Verlag.

La construcción de los valores y su enseñanza en Diego Gracia

Esteban Vargas
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

1. Introducción

La comprensión de los valores parece cobrar cada vez más relevancia en el mundo de hoy. De los valores que una persona o una sociedad poseen se sigue, por ejemplo, la comprensión de la ética y el derecho. Así, Diego Gracia nos dice: "Dime qué valores tienes y te diré qué ética practicas" (Gracia, 2016c: 208); "Dime qué valores tiene una sociedad […] y te diré cuál será el derecho que genere y asuma como propio" (Gracia, 2013c: 622). De modo semejante se podría decir: "Dime cómo entiendes los valores y te diré cómo los enseñas". Si la comprensión de los valores es relevante para la ética y el derecho, de igual modo lo es para su enseñanza. ¿Qué es un valor? Un "valor" no es algo que meramente entendemos o sabemos qué es. Un valor es algo que insta a ser realizado, que toca nuestro tono emocional. Alguien puede perfectamente entender qué es la solidaridad, pero eso no implica que sea un "valor" para él. Nuestra educación, por lo general, enseña los valores como si fueran meros conceptos. Los conceptos se clasifican. Los valores son algo más, se vivencian, por ejemplo, en su jerarquía, en su importancia. El problema es que un

mismo término se usa en sentidos distintos. Por ejemplo, la "honradez" es un concepto, un valor y una virtud. Concepto, valor, virtud son tres aspectos distintos de lo real que no quedan matizados en el mero término "honradez", "solidaridad", etc. Urge distinguirlos. Por ello es importante, ante todo, comprender y vivir los valores para poder enseñarlos. Pero este análisis no es suficiente. Porque la enseñanza del valor refluye, a su vez, sobre su adquisición. El aprendizaje de un valor depende en buena medida de su enseñanza. El saber cómo enseñar (didáctica) ha quedado en nuestros tiempos a cargo de los profesionales de la educación. Y, por nuestra creciente especialización, se ha ido distanciando cada día más un saber de algo y su didáctica. Esto me parece grave en todos los saberes. Por ejemplo, los científicos, en general, se han desentendido de su didáctica. Pero el propio quehacer científico conlleva, a veces sin meditar, una didáctica, a través de la forma de escribir en *papers*, congresos, manuales, etc. Y esto, a su vez, influye en la forma de comprensión de la ciencia. Por otra parte, la didáctica de la ciencia desconoce muchas veces la marcha real de una ciencia. Basta ver, por ejemplo, lo que se dice del "método científico" en un libro escolar. Esto es más profundo, si cabe, en los valores.

Pienso que quien ha comprendido a cabalidad la "circularidad" de los valores y su enseñanza es Diego Gracia. Su obra tiene un marcado interés por la enseñanza. Gracia nos dice: "Mi vocación primaria ha sido y es la docencia. Creo en la

educación; estoy convencido de que en ella se salvan o se hunden las personas y los pueblos" (Gracia, 2013c: 600). La educación es fundamental, no debe ser descuidada. En el caso de la enseñanza de los valores, su didáctica ha estado asociada a distintas ideas de lo que es un valor, pero sin meditarlas plenamente. Por ello Gracia señala:

> Produce tristeza analizar los actuales libros de ética elaborados para la Educación secundaria y el Bachillerato. Ello se debe a que de modo casi necesario caen en uno de los dos errores básicos que han esterilizado la formación ética a lo largo de los siglos. Uno de ellos es el enfoque que cabe llamar "doctrinal" o "impositivo", y el otro, más moderno, pero no menos pernicioso, el puramente "neutral" o "informativo" (Gracia, 2016a: 7).

Me propongo en este escrito mostrar brevemente cómo Diego Gracia entiende el valor, y cómo desde allí ha intentado forjar una especie de "didáctica" o pedagogía de ello. Como ya hay buenos estudios sobre el valor en Gracia (Pose, 2011; Faúndez, 2013; Puliga, 2019), diré lo estrictamente necesario para nuestro tema. En la primera parte veremos brevemente las tres grandes teorías del valor y su enseñanza, desde la lectura de Gracia. En las dos siguientes veremos propiamente su propuesta, la que surge en diálogo con la filosofía de Zubiri.

2. Las teorías del valor y su enseñanza

Una teoría del valor se caracteriza, ante todo, por decirnos tanto qué es un valor como su modo de acceso, es decir, cómo se

aprehende el valor, lo que podríamos llamar estimación o valoración. Cada una de esas teorías prefija una forma de enseñanza. Diego Gracia menciona que hay tres grandes teorías del valor.

La teoría más antigua, pero que sigue teniendo actualidad, es la que Gracia llama "objetivismo o intuicionismo axiológico". En ella los valores son "objetivos", independientes del sujeto, y se acceden por "intuición" inmediata. Son, en cierta forma, como conceptos o ideas objetivas. Así nos lo dice Gracia:

> En la concepción clásica, los valores eran entidades o realidades sustantivas, subsistentes en sí o, al menos, cualidades objetivas de las cosas. Esto significa que los valores eran tan objetivos o más que lo que nosotros llamamos hoy hechos […] en la teoría clásica no hay modo de distinguir entre hecho y valor (Gracia, 2014: 169).

La segunda teoría es la que Gracia llama "subjetivismo axiológico". Los valores no surgen desde una intuición, sino desde nuestras emociones. Como cada uno tiene sus emociones, los valores son subjetivos, y, frente a los valores de los demás, solo cabe la tolerancia. Así Gracia nos dice: "los valores son emocionales, subjetivos; en tanto que tales […] no cabe la argumentación sino solo el respeto, de modo que son irracionales; no tienen de objetivo más que su dimensión instrumental, aquella que interesa y debe desarrollarse" (Gracia, 2013b: 53).

La tercera teoría es la que Gracia llama "constructivismo axiológico". Es la que sigue él mismo. Los valores, por una parte,

no son intuidos ni son "meramente" emocionales, sino que son "construidos". No basta con tener un mero sentimiento para tener un valor: falta un momento de construcción, del mismo modo que ver un color no es suficiente para tener su concepto. Construcción significa aquí, ante todo, "mediación": tanto el valor como el concepto no son algo inmediato. Volveremos sobre esta idea más abajo. Por otra parte, el valor construido tiene cierta "objetividad", es una especie de "cualidad" de las cosas reales, pero distinta de las meramente percibidas. Así Gracia nos dice: "La construcción de los valores tiene, pues, una dimensión subjetiva, la de quien concibe el proyecto, y otra objetiva, la del producto realizado que entra a formar parte del espíritu objetivo, del mundo de la cultura" (Gracia, 2013b: 80). Los valores, una vez creados, corren por cuenta propia, son como las realidades matemáticas. Por ello Gracia señala: "Frente al subjetivismo estricto [reales solo en mí] y al estricto objetivismo [reales en sí], hay que defender algo así como un realismo de las emociones y de los valores" (Gracia, 2017: 505).

Ahora bien, cada una de estas ideas sobre el valor implica una metodología, la deliberación (Gracia, 2014: 177), y un modelo de enseñanza. Sobre esto último, Gracia nos dice:

> En el primer modelo [objetivismo axiológico] los valores se imponen, no se educan. En el segundo [subjetivismo axiológico], a fin de evitar el carácter impositivo del primero, la educación en valores se limita a informar sobre ellos y respetar la opción de cada uno, a lo más ayudando a clarificar los conflictos internos de cada

> cual y de ese modo conseguir que viva sus propios valores del modo más armónico posible (Gracia, 2013b: 81).

En el primer modelo, como los valores son "objetivos", sólo cabe reconocer lo valioso en sí de las cosas. La enseñanza, por tanto, es "impositiva", se adoctrina sobre lo justo, bello, etc., en sí de las cosas: "Quien no los ve así [a los valores] es por enfermedad o por mala educación, y en ambos casos debe ser reconducido al buen camino, por las buenas o por las malas" (Gracia, 2013b: 35). En el segundo modelo ocurre lo contrario. Como los valores son subjetivos, cada uno tiene los suyos; sobre estos no cabe deliberar. La educación se limita, por un lado, a "tolerar" los valores de los demás para una sana convivencia, y, por otro lado, a deliberar sobre las consecuencias objetivas de cada valor: "Deliberar es ahora tener la capacidad de articular preferencias subjetivas con el cálculo de las consecuencias objetivas, en orden a tomar una decisión racional, es decir, prudente" (Gracia, 2014: 172). No hay aquí deliberación o discusión sobre los valores (cada uno tiene los suyos), sino sobre sus consecuencias. Frente a todo ello, Gracia propone un nuevo modelo educativo que llama de "construcción de valores" (Gracia, 2013a: 224). Aquí "el objetivo del proceso de formación no puede ser otro que educar en la deliberación, y la pedagogía no puede ser otra cosa que pedagogía deliberativa" (Gracia, 2014: 177). Para poder entender en sus "bases" esta "pedagogía deliberativa", veamos, primero, muy brevemente, la obra de Gracia en función de su maestro Zubiri.

3. La filosofía de Zubiri desde Diego Gracia

La propuesta que ha elaborado Diego Gracia sobre lo que es el valor y su enseñanza se encuentra fundada especialmente en la filosofía de Xavier Zubiri. La obra de Gracia difícilmente puede ser entendida sin considerar a Zubiri, lo que no implica que sea una mera copia. No lo es, no solo porque la obra de Zubiri no desarrolla explícitamente una ética o una teoría del valor (menos su didáctica), sino también porque Gracia ha continuado desarrollando libremente el "programa de investigación» de Zubiri. No es el momento aquí de establecer las diferencias entre la obra de Zubiri y Gracia. Sólo quiero destacar algunos aspectos de la filosofía de Zubiri en la "lectura" de Gracia, que son claves para su propuesta.

En primer lugar, la idea de realidad en Zubiri y su distinción de formalidad y contenido. Gracia entiende la "formalidad" de Zubiri como el momento "inespecífico" de la realidad, dado de forma "inmediata", y el "contenido" como su momento "específico", el que es construido o "mediado" por el hombre. Esto es clave para su idea del valor. El valor posee un momento inmediato (la realidad) y un momento mediato, su contenido. Esto evita los extremos de la teoría objetivista y subjetivista del valor.

En segundo lugar, Gracia repiensa la "noología" de Zubiri. Zubiri ha pensado el acto intelectivo sentiente en tres momentos. En primer lugar, la aprehensión primordial que nos actualiza en forma inmediata la formalidad de realidad. En segundo lugar, el

logos sentiente, que posee dos momentos: uno de retracción del "contenido" de lo real (simple aprehensión de perceptos, fictos y conceptos) y uno de juicio. Finalmente, la razón sentiente, que, en cierta forma, también posee dos grandes momentos: uno de retracción creadora (esbozo) y uno de probación de esos esbozos (experiencia y verificación). En todo este análisis de Zubiri, logos y razón crean posibilidades para que podamos "actualizar" la realidad. Son posibilidades descriptivas y explicativas de la realidad. Es una creación que depende "predominantemente" de su inteligencia sentiente, aunque también del sentimiento y la voluntad.

Pero Zubiri también nos ha hablado de la necesidad de crear posibilidades para "realizarse" en cada acción. En cada acción tengo que definir mi propia realidad. Es el tema radical de *El hombre y Dios* (HD: 83). Aquí no solo es importante la inteligencia sentiente sino también el sentimiento y la voluntad. Inteligencia, sentimiento y voluntad son los tres momentos radicales de la realización humana. Son tres momentos inseparables de toda aprehensión, ya sea para "actualizar" lo real, ya sea para "realizar" nuestra propia realidad, aunque con distintas preponderancias. Hasta aquí llega, en cierto modo, Zubiri. Pero Gracia, desde su lectura de la "noología", extiende toda la estructura de la inteligencia, *mutatis mutandi*, al sentimiento y la voluntad. Veamos brevemente esta extensión, clave para entender su pensamiento.

En el caso del sentimiento afectante, allí también hay una aprehensión primordial, un logos y una razón. La aprehensión primordial sería el momento "inespecífico" de realidad (formalidad) actualizado en todo tono emocional. Es lo que Zubiri llama *pulchrum*. Lo interesante es la propuesta de Gracia de un logos y una razón del sentimiento. Esto no está en forma explícita en la obra de Zubiri. El logos sentiente, decíamos, tiene dos momentos: simple aprehensión y juicio. En forma semejante, la "simple aprehensión" del sentimiento sería la "estimación" (con su correlato el valor), y el "juicio" del sentimiento sería la "valoración" (Gracia, 2017: 511), como cuando decimos "esta flor es bella". Centrémonos en el primer momento. Así como el logos sentiente en la simple aprehensión construye el concepto, del mismo modo la estimación construye el valor. El valor, por este momento, es algo "irreal", en el sentido de Zubiri. ¿Qué es construcción? Para Gracia, "el logos construye, y su construcción consiste siempre en sentido; construye sentido" (Gracia, 2017: 509). Construcción aquí no es originar o producir la realidad desde la nada sino dar "contenido" a la realidad ya aprehendida. En el caso del logos sentiente, Zubiri siempre habla del ejemplo de la caverna como oquedad en la montaña que se "actualiza" en "morada" para el hombre (PTH: 487). Aquí el hombre no construye la caverna en el sentido de "originarla", sino que le da sentido "en función de" su vida. La morada es un "constructo" de lo real con la vida del hombre. Este parece ser el sentido "básico"

de construcción: ser "constructo" entre hombre y realidad. Esto es clave para entender el valor en Gracia. El valor no es puramente subjetivo, porque se funda en la formalidad de realidad. Pero tampoco es puramente objetivo, una cosa "en sí", ya que su contenido es "constructo", mediado. Esto evita lo que aquí podríamos llamar el "anacronismo axiológico", el juzgar con los valores del presente las acciones del pasado. Lo podríamos hacer si los valores fueran siempre los mismos, y lo que hacen las épocas es simplemente irlos descubriendo (propio del "objetivismo axiológico"). Pero hay un momento de construcción de ellos (para Gracia, su contenido). El propio Zubiri ha dicho: "Sería quimérico pretender que las acciones concretas pueden tener un valor concreto, absolutamente determinado, válido a lo largo de toda la historia" (SH: 355). Por último, también hay una razón del sentimiento o razón sentimental: es la "universalización de los valores en sistemas coherentes y abstractos" (Gracia, 2017: 512). Tal vez habría que poner aquí las diferentes propuestas de una tabla de valores. El propio Gracia ha forjado una en función de su soporte (Gracia, 2013a: 195).

La misma operación con el sentimiento hace Gracia para la voluntad. La voluntad realiza valores, y tal realización es el deber. Esta estructura de la voluntad posee tres momentos. Hay, en primer lugar, la aprehensión primordial que es el "bien" como momento de la realidad que nos impele a realizarnos. Para Zubiri, el correlato de la estimación es el bien, y no el valor (SSV: 203).

Gracia, como vimos, ha llevado la estimación al momento del logos del sentimiento, no de la voluntad. Hay, en segundo lugar, el logos de la voluntad, que Gracia llama "logos moral", el cual también posee dos momentos. El primero, análogo a la simple aprehensión, "es el de la 'opción' por el valor que se aprehende como tal, al identificarlo en el campo de realidad en contraste con los otros valores presentes en él" (Gracia, 2017: 515). El segundo momento, análogo al juicio, es la "decisión moral", que pondera "la situación concreta sobre la que se va a decidir" (ídem). Finalmente, hay una "razón moral", también con dos momentos. El primero es la creación del "esbozo" moral, de lo que "debería ser" de modo "universal". El segundo momento es la "experiencia moral", que somete a prueba el esbozo. Así, Gracia nos dice:

> Una vez construidos los esbozos, es preciso contrastarlos con la realidad en la experiencia; hay, pues, que "probarlos". Lo que la probación hace es aprobar o reprobar un esbozo. Cuando un esbozo queda reprobado hay que sustituirlo por otro, en tanto que la aprobación le dota de validez y vigencia, al menos por cierto tiempo (Gracia, 2008: 498-499).

En el caso de la razón moral, se trata de probar el "debería ser" para que pase a "deber concreto". "La prueba de ese deber no cobra la forma de 'experimento' sino de experiencia por 'conformación'" (Gracia, 2017: 516). Conformación es, en Zubiri, "la radical probación física de mi propia realidad" (IRA: 257).

He contado brevemente toda esta estructura de inteligencia, sentimiento y voluntad en Diego Gracia porque aquí está la base de su método deliberativo, primero, forjado para el mundo bioético, y luego para la educación de los valores. Veamos ahora brevemente este método y su enseñanza.

4. El método deliberativo de Diego Gracia y su enseñanza

En todo proyecto de realización, el hombre posee tres momentos: hechos, valores y deberes (Gracia, 2011: 110; 2014: 168). En función de esto, la deliberación tendrá tres momentos: "uno relativo a los *hechos,* otro a los *valores* implicados y un tercero a su realización práctica, es decir, a lo que *debe* o no *debe* hacer. Este es el momento propiamente moral, el relativo a los *deberes*" (Gracia, 2011: 111). Esta estructura de tres momentos coincide, en cierta forma, con la de Zubiri de inteligencia, sentimiento y volición en función de la realización del hombre. Veamos ahora estos tres momentos que constituyen las tres etapas del método deliberativo. Este método deliberativo es justamente lo que hay que enseñar para la educación en valores. Es la didáctica o "pedagogía deliberativa" de las que nos habla Gracia. De ella veremos algunos de sus momentos más importantes.

a) El primer momento son los hechos y su deliberación. Para Gracia "los hechos son datos de percepción" (Gracia, 2000: 80). Son aquello que podemos describir. Para Gracia los hechos están construidos (son "constructos"), es decir, son "resultado de todo

un complejo proceso cultural e histórico" (Puliga, 2019: 72). Ahora bien, aquí lo que importa son los hechos en función del análisis de un problema ético, es decir, en función de un proyecto de realización. En esta etapa "predomina" la intelección sentiente. Tres son los momentos centrales de esta etapa para Gracia: diagnóstico (qué sucede), pronóstico (qué pasará si no intervenimos) y tratamiento (qué podemos hacer para revertir la situación) (Gracia, 2016b: 46). El diagnóstico corresponde un poco a un logos descriptivo. Los dos momentos siguientes (pronóstico y tratamiento) no parecen un mero logos descriptivo. Más bien parecen referirse al logos y la razón en función de suponer lo que podría venir y cómo se podría tratar. Este esquema es fundamental en bioética, aunque no sé si pueda aplicarse a todo problema ético.

¿Cómo educar en deliberación de hechos? Este es el momento que más se educa, por ejemplo, en una profesión. Involucra una educación de intelección y sentidos. En la formación escolar y universitaria casi toda la capacitación se refiere a este ámbito. Nótese que esta deliberación no es una mera descripción pasiva, porque supone cierta construcción, hay cierta libertad; los aspectos que se van a considerar, los juicios que se van a hacer, etc.

b) El segundo momento son los valores y su deliberación. Aquí juega un papel preponderante el sentimiento o emoción, que presupone el momento anterior. Como ya hemos visto, el valor y la valoración son "constructos" desde la realidad aprehendida en inteligencia sentiente. Por ello necesitamos un método que

delibere sobre los valores mismos. En el "objetivismo axiológico" no se delibera sobre el valor, pues se cree que el valor es algo que ya está previo al acto de estimación. Tampoco se delibera sobre el valor en el "subjetivismo axiológico", ya que es algo puramente emocional que se tiene o no. Cada uno tiene sus valores, son algo irracional. Se puede deliberar después lo que se haga con ellos, pero eso es otra cosa. Para Gracia, este momento deliberativo del valor posee tres momentos principales. En primer lugar, identificar los problemas éticos del caso. En segundo lugar, elegir el problema ético principal. Finalmente, en tercer lugar, en ese problema principal identificar los "valores en conflicto". Un problema moral conlleva como mínimo dos valores que no pueden, en principio, realizarse ambos a la vez. Por ejemplo, si uno se despierta tarde, no puede ser puntual y llegar bien aseado a su trabajo. Aquí chocan al menos tres valores, la puntualidad, por un lado, la salud y la elegancia, por otro. Es importante, pues, identificar en un problema ético cuáles son los valores en conflicto.

¿Cómo educar en deliberación de valores? Desde luego, como vimos, capacitar al logos emocional en la identificación de valores en conflicto. Pero esto no es suficiente, porque este método ya supone la educación sentimental o emocional integral, algo clave para la creación de valores. Así, Gracia nos dice:

> Las emociones son parte fundamental de nuestra vida, que no podemos ni debemos suprimir, ni tampoco reprimir. Las tenemos, eso sí, que educar. Es el tema de la educación sentimental.

> Tenemos que ser capaces de controlar nuestra angustia, de indagar en las partes más oscuras de nuestra personalidad, de orear nuestro inconsciente, a fin de ir configurando una personalidad madura y equilibrada (Gracia, 2004: 96).

Acá se habla, por ejemplo, de controlar nuestra angustia, a lo que podríamos agregar controlar nuestra ira, la depresión, cultivar la paciencia, la serenidad, etc. Es importante repensar una educación sentimental integral en un sistema escolar centrado en meros problemas cognitivos.

c) El tercer momento son los deberes y su deliberación. Aquí juega un papel preponderante la voluntad, presuponiendo los dos momentos anteriores. Tal deliberación posee a su vez cinco momentos.

1º) El primero es identificar los cursos extremos de acción: "Los cursos extremos consisten siempre en la opción por uno de los valores en conflicto, con lesión completa del otro" (Gracia, 2011: 139). La "opción", recordemos, es un momento del "logos moral", equivalente a la simple aprehensión. Cada valor por sí solo nos lleva a su realización. En un problema moral, como los valores en conflicto no pueden realizarse a la vez, realizar solo uno de ellos es una opción "posible" (irreal), y, además, lo más fácil de ver (Gracia, 2016b: 53). Pero es solo una opción extrema. Hay más posibilidades.

2º) El segundo momento es la búsqueda de cursos "intermedios" de acción. Se trata de buscar caminos que lesionen menos cada uno de los valores en juego.

3º) El tercer momento es la elección del o de los cursos óptimos. Se trata de buscar realizar el máximo de valores posibles. La inteligencia práctica o prudencial consiste en buscar el justo medio. Pienso que esto es muy importante. Hay una tendencia a realizar el valor más importante para cada uno por sobre los demás. Así la justicia, lo sagrado, el valor económico, etc., se ponen en un conflicto por encima de los demás valores. Para Gracia nuestro deber es realizar valores, "realizarlos lo máximo posible" (Gracia, 2013a: 214). Hay que tratar de realizar todo lo que es valioso, y el prudente, cuando es posible, no se deja atrapar en los cursos extremos. Por cierto, si no es posible realizar todos los valores, al menos lesionar los menos posibles, de ahí la necesidad de encontrar cursos intermedios. Hay que señalar que este principio no parece obtenerse en un logos, sino en una razón moral, porque parece ser un principio guía "universal" de la realización humana. El propio método de Gracia conlleva en sí, al parecer, una propuesta racional moral. Aquí, a mi juicio, toda "decisión" se orienta por lo postulado en una razón sentimental y moral. Razón sentimental y moral, recordemos, postulan un sistema de valores y deberes "universales", sistemas axiológicos y morales. Nosotros con este método al parecer no estamos deliberando sobre eso (sobre lo universal), sino tomando una

"decisión" concreta, que es, recordemos, un juicio moral. Pero este juicio moral puede apoyarse, como guía, en lo logrado por la razón sentimental y moral. Es algo para meditar.

4º) Pero falta un cuarto momento, "ciertas pruebas de contraste" (Gracia, 2016b: 54). Parecen ser una especie de "experiencia" o probación "previa" a la decisión final, una especie de experiencia por "conformación". Son tres. Una es la prueba de la legalidad. Se contrasta la posible decisión con lo que dice el derecho. La ética no es derecho, la decisión moral no puede estar determinada únicamente por lo que dicen los códigos. Pero es algo que hay que tomar en cuenta después de la decisión moral (logos moral) y antes de la decisión final. Otra es la prueba de la publicidad, es decir, si uno está dispuesto a defender públicamente la decisión. Si a alguien le avergüenza lo que va a hacer, tal vez ello refleje que está lesionando algún otro valor importante sin darse cuenta. Por cierto, muchas personas no están dispuestas a defender públicamente sus acciones, porque son ilegales (y temen el castigo) o por el temor al qué dirán. Esto es una moral heterónoma. Pienso que el valor de la prueba de la legalidad de Gracia está en que la posible decisión pueda afectar a uno de los "propios" valores del que toma la decisión (moral autónoma), independiente del derecho y del qué dirán. Por último, está la prueba del tiempo, si se puede esperar un poco más. Lo que busca esta prueba es no tomar decisiones apresuradas de las que uno se podría arrepentir.

5º) Finalmente, luego de todo lo anterior, viene la decisión final, tal vez homologable a la razón moral del deber concreto. Se trata de encontrar la decisión más prudente posible. Esta se mueve siempre en el riesgo. Ahora bien, tengamos en cuenta que en Zubiri la realidad cumple no solo una función de fundamento desde donde surge logos y razón, sino también un papel de veridictancia (logos) y verificación (razón). La realidad da verdad como la quita a nuestros constructos o posibilidades. Considerando esto último, cabría meditar si podríamos evaluar nuestra decisión no solo antes de la decisión final, como hemos visto, sino también después de un tiempo de haberla tomado. Sería una probación "después" de la ejecución de la decisión final. Podríamos evaluar si consideramos bien los hechos, los valores, los cursos de acción, etc. Habría que meditar "si es posible" incluir los resultados de una decisión moral como parte del método deliberativo. ¿Cómo se prueba? Gracia, siguiendo a Zubiri, nos dice: "Mediante la justificación ratificamos el sistema de referencia moral. Lo ratificamos de varias maneras: por 'concordancia' entre el esbozo y el sistema de referencia, por 'convergencia' entre ambos y, en fin, por las 'consecuencias'" (Gracia, 2008: 503). Por ejemplo, podemos evaluar nuestras decisiones por sus "consecuencias" ya trazadas. ¿Qué le pasa a una sociedad que ha legitimado la mentira, el robo, etc.? ¿Qué ha sido de nosotros a partir de nuestras propias deliberaciones? Por cierto, la propia

"evaluación" de las consecuencias depende en parte de nuestros propios valores. Dejo planteada la posibilidad para meditarla.

¿Cómo educar en deliberación de deberes? Como hemos visto, aparte de la capacitación en la deliberación de hechos y valores, hay que capacitar al logos y razón morales. Pero nuevamente habría que meditar si esto es suficiente. Es posible hacer una buena deliberación de hechos y valores, tener incluso claro cuál es el curso óptimo a seguir y, sin embargo, no poder realizarlo. Falta, por ejemplo, la "fuerza" de voluntad. Esto tal vez es un problema menor en una deliberación médica, cuando lo realizado involucra más bien a otro, a un paciente, pero cuando se trata de uno mismo el problema puede ser mayor. Y es que entre el valor y el deber de realizarlo parece mediar la "virtud". En la virtud se adquiere física o corporalmente un valor, lo que de alguna forma nos facilita su realización futura. Ya Zubiri nos había dicho: "La virtud no es un mero valor al que me determino a ir, sino que es el carácter físico del estar en este valor, o de haberlo incorporado a mi física realidad" (IL: 70). Parece necesaria entonces una educación física de la virtud. Es la educación de la voluntad para realizar valores. Hoy hay valores que muchos tienen, pero que no se realizan, no por fallas del método deliberativo, sino por fuerza de voluntad. Pero esto aún no es suficiente. Falta también un maestro que para enseñar todo esto ya esté recorriendo el camino, o como dice Gracia: "que el profesor haga carne de su carne eso que quiere enseñar, y que el alumno

actúe por mímesis, imitando lo que hace el profesor, es decir, rehaciendo en su interior la propia experiencia que el profesor le transmite. No hay otro modo de enseñar, enseñar de veras, que este. Lo demás es pura erudición" (Gracia, 2016d: 10). Conocimientos, habilidades (por repetición) y actitudes (por imitación) son necesarias para adquirir la deliberación. Así dice Gracia:

> Los conocimientos se adquieren mediante el estudio, las habilidades a través de la repetición, y las actitudes básicas y los rasgos de carácter, en muy buena medida, por imitación de los rasgos que, la mayoría de las veces de modo inconsciente, vemos en las figuras paradigmáticas y los modelos (Gracia, 2014: 178).

5. Conclusión

La filosofía de Gracia no se ha ocupado solo de repensar, a partir de Zubiri y otras influencias, una teoría del valor, sino de su enseñanza. Ello es necesario para discutir con otras ideas del valor y su enseñanza que se imponen en los libros escolares como la del objetivismo y subjetivismo axiológico. Para Gracia, "Los valores no se deben imponer, pero tampoco tolerar; sobre ellos hay que deliberar, y esa deliberación tiene que ser tanto individual como colectiva" (Gracia, 2011: 122). Esa deliberación es lo que trata de desarrollar en una pedagogía deliberativa. Abarca, a mi juicio, tanto el manejo del método prudencial de deliberación que hemos visto como también una educación integral de inteligencia, sentimiento y voluntad.

Así resume Gracia tal tarea:

> ¿Qué es educar en valores? Es promover la formación de personas autónomas, adultas, responsables, capaces de hacer proyectos creativos, de comprometerse en su realización y de asumir la responsabilidad inherente a todo ese proceso. En una palabra, es crear personas deliberativas. Lo que necesitamos es una pedagogía deliberativa (Gracia, 2013b: 81).

Bibliografía

Faúndez, J. (2013). *La bioética de Diego Gracia.* Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2000). *Fundamentación y enseñanza de la bioética*, 2ª edición. Bogotá: El Búho.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética.* Bogotá: El Búho.

Gracia, D. (2008). *Fundamentos de bioética*, 3ª edición. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2011). "Teoría y práctica de la deliberación moral", en L. Feito, D. Gracia, M. Sánchez (eds.), *Bioética: el estado de la cuestión.* Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013a). *Valor y precio*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013b). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2013c). "Epílogo", en J. Faúndez, *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (2014). "Pedagogía deliberativa", en A. Blanco, M. Núñez (eds.), *La bioética y el arte de elegir*. Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica.

Gracia, D. (2016a). "Descubrir la experiencia moral y aprender a deliberar", en D. Gracia (coord.), *Ética y ciudadanía*, vol. 1. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2016b). "¿Cómo proceder? El problema del método", en D. Gracia (coord.), *Ética y ciudadanía*, vol. 1. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2016c). "Construyendo la moralidad", en D. Gracia (coord.), *Ética y ciudadanía*, vol. 1. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2016d). "Dotando de contenido al proyecto moral", en D. Gracia (coord.), *Ética y ciudadanía*, vol. 2. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Pose, C. (2011). *Bioética de la responsabilidad: de Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Puliga, F. (2019). "Aprender a deliberar. Un nuevo enfoque de la bioética desde la perspectiva de Diego Gracia", en F. Ochoa-Jaramillo, J. Wilson, M. Taborda-Alzate (eds.), *Bioética Plural III*. Medellín: CES.

Una bioética para NosOtros

A Diego Gracia, que nos permite hoy leer nuevamente la *Antígona* de Sófocles[1]

Ricardo Espinoza

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

"Cada ser vivo tiene su propio medio, al que está adaptado, de modo que ambos coexisten en equilibrio. Los problemas comienzan cuando se rompe el equilibrio, es decir, cuando una especie invade el espacio de otra. En esto, la especie humana ha sido y es particularmente activa. Ha considerado que su medio es el mundo entero, y que puede destruir o alterar los medios naturales a su antojo. Es un error infantil, cuyas consecuencias ahora estamos empezando a calibrar. Esta pandemia es uno de los síntomas de que la cultura humana tiene que cambiar de orientación de modo drástico".
-Gracia y Lázaro (2020: 5).

1. Introducción: Filosofía y Bioética para tiempos de Pandemia

En estos tiempos de Capitalismo global y salvaje, además en una época de Pandemia de Covid-19, en que al parecer todas nuestras decisiones importantes en torno a la vida humana se nos vuelven difíciles y complejas, es necesario más que nunca una actitud reflexiva y crítica ya filosófica, ya bioética. Hoy estamos en tiempos de filosofías y necesitamos marcos conceptuales ricos y maduros que nos permitan darnos herramientas adecuadas para la urgencia en asuntos bioéticos. Por ejemplo, en muchos países

[1] Artículo del Proyecto Fondecyt Nº 1200279: "Realidad y sociedad en Zubiri".

europeos como latinoamericanos, el asunto de la Pandemia de Covid-19 ha generado que sus líderes hablen de estar en "Guerra contra la Covid-19"; y eso se ha expresado en la política que se ha implementado, en especial, en lo sanitario mismo. Diego Gracia es bastante rotundo contra esta nefasta metáfora de la "Guerra":

> Por eso la metáfora de la guerra me parece especialmente funesta en este caso concreto. Es, de nuevo, desviar la atención del asunto central. Se supone que en una guerra tiene que haber vencedores y vencidos. Aquí utilizamos el término guerra en un sentido metafórico, pero incluso eso resulta peligroso. Lo que se pretende, en última instancia, es saber quién ha sido el culpable de todo esto. Es decir, vamos a la búsqueda de un chivo expiatorio, lo típico en cualquier crisis individual o colectiva. Es un error (Gracia y Lázaro, 2020: 7).

Se han aplicado protocolos militares, en Estados de Alarma, de Emergencia, etc. (según sea la nomenclatura de la Constitución que rige en cada país y el acuerdo político al que se ha llegado a nivel parlamentario) para los hospitales de muchos países, para esos sanitarios que trabajan, para esos infectados con el SARS CoV-2, para los familiares de los infectados, para los que mueren con la infección viral, para el uso de la fuerza, si es necesario, por las Fuerzas Policiales y Militares que se hacen cargo de la seguridad y control de todo lo que ocurre en un hospital, etc.

Y allí mismo podemos ver la necesidad de la filosofía, ante esta emergencia mundial y ante lo que sucede en un hospital cualquiera de Madrid, Londres, Quito, Lima, NY, Sao Paulo,

Wuhan, Santiago, Teherán, etc., pues es necesario asumir un marco filosófico y ético que nos permita entendernos entre todos y tratarnos con la mayor dignidad posible, incluso en una emergencia sanitaria de semejante magnitud. ¿Para qué filosofía en tiempos de Pandemia? (parafraseando al gran poeta alemán Hölderlin). Entre otras cosas, para saber, realmente, cómo opera un protocolo al interior de un hospital, para saber si hay un protocolo en ese o en este hospital, para comprender cómo se atiende a algún infectado; para conocer con transparencia los derechos del paciente; para saber cómo se usará tal o cual respirador para tal o cual paciente crítico, cuando tenemos pocos respiradores y muchos pacientes; para articularnos cómo conversaremos las decisiones complejas con el enfermo y cómo con sus familiares; para saber qué se hará con el cuerpo si el paciente se ha muerto; qué pasará con ese cuerpo después de su deceso y con el dolor de sus familiares; quién asumirá las decisiones de riegos, de costo económico, de costo vital con cada uno de nosotros si ingresamos a un hospital contagiados de la Covid-19; en definitiva, para tener una Ética para una vida digna, esto es, una bioética para nuestros tiempos.

Hoy a diferencia de lo que se piensa (cuando se critica descarnadamente a los filósofos por parte de los políticos y afines al gobierno de turno), la filosofía, primeramente, y la bioética, en segundo momento, tienen mucho que decir, porque desde esa teorización con argumentos fundamentados de lo que es lo

humano, de lo que es lo ético y lo político podemos luego trabajar ciertos acuerdos de cómo debemos tratar a lo humano a la altura de los tiempos y en pleno siglo XXI, más allá de Pandemia o no; incluso, más allá de ciertas decisiones erradas de algún gobierno, da lo mismo del "color político" que sea, en donde se vulneran los derechos fundamentales del humano a raíz de la Pandemia y de un Estado "excepcional" constitucional que nos han aplicado (Espinoza, 2020).

2. Inteligencia sentiente como marco conceptual para una bioética del NosOtros de Diego Gracia

Xavier Zubiri es muy tajante y nos dice que "el hombre es el animal *hiper-formalizado*" (SH: 29), y lo señala en la etapa noológica de su pensamiento, la de los setenta. ¿Qué quiere decir esta expresión? ¿Qué es la "formalización"? ¿Qué actualiza el término "hiper" a la formalización? ¿Qué mienta que el hombre sea un "animal" hiperformalizado? Vayamos por partes. Zubiri deja muy claro a lo largo de su vida y obra que somos radicalmente animales. Es reiterativo en ello y no deja pie alguno a filosofías de tinte espiritualistas, existencialistas, hermenéuticas, etc. En el fondo, en esta afirmación filosófica hay una crítica explícita al *Dasein* de Heidegger propuesto en *Sein und Zeit* en 1927 (Espinoza, 2011: 183-213). Pero ¿qué es un animal para Zubiri? Lo propio del animal es aprender las cosas en cuanto estímulo, el animal siente estímulos en ese "circun-mundo" (*Um-Welt*) que lo constituye.

Desde allí se es humano, desde esa animalidad. Y en este "desde allí", lo humano quedará para siempre siendo "desde" el animal; un animal muy especial, pero animal al fin y al cabo. Y esto no lo podemos olvidar nunca y, al contrario, se nos actualiza con la Pandemia del Covid-19. Entre ciertos animales "salvajes" salta el virus a otros animales "domésticos" cuando manipulamos la cadena de alimentación y de allí salta al "animal" humano. Así lo dice Christian Drosten, científico y asesor del Gobierno de Alemania:

> Nada me hace creer que el virus pasará a través del pangolín en su camino hacia el ser humano. Hay información interesante al respecto en la literatura sobre el SARS. El virus apareció en civetas, pero también en mapaches, algo que la prensa pasó por alto. Los mapaches están en la base de una gran industria en China. Los crían en granjas y los cazan en la naturaleza. Por su piel.[2]

En ese "circun-mundo" de estímulos en el que vive el animal, las cosas lo estimulan. ¿Qué significa esa estimulación del animal? Entre otras cosas, expresa que, más que mundo, lo que acontece para los animales es un "medio de signos" que lo requieren inmediatamente. Lo humano se mueve en el mundo y el animal en el medio. Y en ese medio hay "signos". A los animales los signan

[2] Véase la entrevista a Christian Drosten, director de Virología del Hospital Charité en Berlín; es asesor del Gobierno de Alemania: "El asesor principal de Alemania sobre el coronavirus: 'Me temo que seremos testigos de una segunda ola de contagios'", *The Guardian*, 28 de abril del 2020. Recuperado de <https://www.eldiario.es/theguardian/Christian-Drosten-principal-coronavirus-hundiendo_0_1021548406.html>.

las cosas, son estímulos signantes, esto es, les exigen responder necesariamente en la inmediatez de sus estructuras biológicas, a saber, el animal "sabe" lo que tiene que hacer, desde cuando nace hasta cuando muere: "Los signos animales signan la o las respuestas. Entonces en este elenco de respuestas signadas el animal *selecciona biológicamente* la respuesta que va a dar" (IRE: 72). El medio estimulante en donde se mueve el animal lo mueve (cualquier animal), lo anima, literalmente, a responder (es su misma vida); esto es por excelencia lo propio del animal. El "sí mismo" animal es responsivo en tanto animación; es exterioridad de ese medio que lo "circun-munda". Él es un constante responder a los signos que lo requieren y no puede ser de otra forma; es su "paraíso y a la vez su infierno", pues no puede negarse a su propia estimulidad signante en dicho medio. Su propia estructuración biológica (su formalidad, como diría el pensador español) así lo ha determinado en la inmediatez de su cuerpo, que va de la mano de la exterioridad propia de tal medio. El medio no es abstracto o neutral, el medio se articula con cada animal, es una co-estructura que se co-pertenece. No es lo mismo el medio de un perro, que el medio de un cangrejo, el medio de una gaviota, etc. Diego Gracia lo señala así:

> Hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para que un médico, Ernst Haeckel, acuñara el término "ecología", con el que intentaba expresar que los seres vivos no son nada separados de su medio, de tal modo que es una pura abstracción considerar a cualquier especie animal fuera de él. Si ponemos un oso polar en

> el ecuador, lo más probable es que fallezca. El ser vivo y el medio constituyen una unidad indisoluble (Gracia y Lázaro, 2020: 5).

En un mundo "ecológico" y no de "Guerra" podemos entender de modo más acabado el frágil y profundo equilibrio que hay entre lo animal y su medio. Tal estructuración biológica es la formalidad propia de cada animal, pues indica la forma en que su propia estructura le permite que los estímulos le signen. Los contenidos estimulantes signan de forma determinada al animal, y por ello las cosas le quedarán inmediatamente con cierta forma determinada en cada medio: "La formalización es una estructura de organización funcional del sistema nervioso [...] En virtud de la formalización, todo el sistema de aprehensiones sensibles, de afecciones tónicas y de respuestas (cuya unidad constituye la función de sentir) va cobrando nuevos caracteres" (SH: 501).

Estas respuestas estimúlicas de los animales se "eligen" según la formalidad del animal, y en ellas el medio estimulante resulta de cierta forma, en su peculiar mecanismo, necesario e inmediato en su actuar, sin ningún distanciamiento formal entre su estructura y su "elección". Tal mecanismo tiene que ser así, el animal tiene que "elegir", pues está en juego su viabilidad, ni más ni menos. El medio del animal es lo inmediato. Y eso inmediato en lo que se estructura la conciencia está tocado por la propia mediación que va liberando a la conciencia de su necesidad estructural. Y en ello se distancia del objeto, de lo que se le contrapone y lo tenía atado (Espinoza, 2016); es la ciencia de la

experiencia de la conciencia, dicho en "hegeliano". Zubiri seguirá pensando respecto de lo humano en un análisis similar a la altura de su investigación fenomenológica y científica del siglo XX.

De allí que el animal necesariamente tenga que "elegir" unas respuestas entre otras, pero obviamente esa elección hace parte de su propia estructura de formalización, es responsiva dentro de la propia máquina de formalización:

> Cuanto más formalizada esté la impresión de estimulidad, tanto más rica es la unidad interna del estímulo. El mismo contenido de "color" es para el cangrejo signo de una presa. Pero este mismo color aprehendido en constelaciones más ricas constituye una gran variedad de signos objetivos [...] De ahí que el elenco de respuestas adecuadas a una suscitación muy formalizada, puede ser mucho más variado que lo es en el animal menos formalizado (IRE: 69).

Sentado esto, lo humano es un animal, pero un animal "hiperformalizado". ¿Qué añade ese carácter de "hiper" al animal humano? ¿Qué pasa con su medio? ¿Qué con su estimulidad? ¿Qué con su signitividad? ¿Qué con su mecanismo necesario e inmediato de operar biológicamente? ¿Qué con su carácter responsivo? ¿Qué con su viabilidad? ¿Qué con su hacerse cargo del mundo? ¿Qué con una Ética para la vida, esto es, una Bioética? ¿Qué con el célebre Coro de *Antígona* de Sófocles que muestra que lo humano por ser como es hará todo lo posible para domeñar la naturaleza? Para responder a estas preguntas se trata de pensar cómo acontece lo humano en la animalidad:

> A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como "nota-signo" cada vez más independientes del animal mismo […] Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por "quedar" totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en *hiper-formalización* (IRE: 69-70).

Lo que debemos pensar es ese carácter de "independencia" del estímulo signante en esta escala zoológica, puesto que así podremos contestar todas nuestras preguntas. Esa independencia a veces es total, es un despegamiento, entre el estímulo que signa y el animal aprehensor (por tanto, nuestro arte, nuestra ética, nuestra espiritualidad, nuestra política, etc.): "'Hiper' tiene aquí un sentido muy preciso: significa […] que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano" (IRE: 70). Aquí mismo acontece lo humano: el animal humano. Cuando acontece esto, el medio se vuelve mundo, la estimulidad en "realidad", la signitividad en "de suyo", mecanismo en "apertura", el carácter responsivo en "elección libre", la viabilidad en un "lograr tal viabilidad", esto es, formalidad en "hiperformalidad". Y así ya podemos entender el carácter radical de lo humano. Un animal abierto al mundo que el Coro de *Antígona* nos recuerda en un pasaje inolvidable de la Tragedia de Sófocles (cuando Antígona ha "decidido" morir porque no acatará la ley de su rey-tío Creonte, porque antes ha valorado que es más importante y justo dar entierro y ritual

fúnebre a su hermano Polinices). Y, por tanto, un animal que puede preguntarse por el sentido de su propia vida. Y que puede cambiar este modo de vida capitalista, pues la Pandemia ha mostrado que ya no podemos seguir así. Gracia es sumamente claro:

> Hay que cambiar de modo de vida. Si algo podemos aprender de este confinamiento, es que para vivir hacen falta muy pocas cosas, y que la mayor parte de lo que hacemos es superfluo, inútil, y en buena medida contraproducente. Como repito desde hace tiempo, hemos de caminar hacia una cultura de la pobreza, o, como eso suena muy duro, de la frugalidad. Todo lo que consumimos de más se lo estamos quitando a alguien, presente o futuro (Gracia y Lázaro, 2020: 7).

Lo humano siente las cosas en su total despegamiento, se le actualizan no como estímulos que le signan; por tanto, ya no se mueve en un medio estimulante, sino en uno de total despegamiento que se vuelve mundo, esto es, un carácter inespecífico de apertura en el que el animal humano está siendo, y en ello se actualizan las cosas meramente como reales: es el distanciamiento. Lo humano vive distanciado formalmente, por eso entre otras cosas puede sentir miedo en una Pandemia, incluso angustia y desmoronarse moralmente. Y en esto debemos tomar decisiones lo mejor que se pueda. Gracia lo dice así:

> De ahí que la educación deba tener como uno de sus objetivos, quizá el principal, acostumbrarnos a controlar nuestra angustia, a fin de que podamos tomar decisiones razonables, sensatas, sabias,

> responsables o prudentes. Pero para tomar decisiones prudentes hay que estar entrenado, de tal modo que uno sepa controlar sus reacciones inconscientes, deliberar sobre lo que está sucediendo y ser capaz de identificar el curso óptimo, que siempre será el mejor de los posibles (Gracia y Lázaro, 2020: 10).

El contenido sentido se siente independiente, autónomo, despegado del aprehensor animal en cuanto que aprehensión. Es más radical que un sentir con cierta autonomía dentro de la escala zoológica, por ejemplo, que de un cetáceo superior; aquí se da un cierto salto, en la propia escala de la animalidad, y ahora se actualiza el contenido en el sentir completamente independiente; por eso ya no nos movemos en el signo estimulante, sino en un estímulo que nos distancia por completo de lo sentido; es sentir en actualización de distancia:

> es evidente que el despegamiento ha ido tan lejos que el estímulo mismo ha perdido su mero carácter signitivo. El contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta [...] Por tanto, al estar despegado, el estímulo ya no es formalmente signo. El contenido ya no tiene por formalidad propia la estimulidad […] Es el carácter fundamental del "hiper" de la hiperformalización: la independencia hasta llegar al completo "estar-despegado", al completo distanciamiento […]. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización […] "Distanciamiento" es un modo de estar en las cosas (IRE: 70).

Zubiri es realmente brillante en su análisis. Y ya podemos ver cómo está naciendo no solamente lo ético, sino lo bioético para poder hacer cargo de ese mundo abierto en el que estamos siendo.

Y en el cual nos movemos y vivimos como Antígona. Y en ese mundo debemos realizar la mejor vida posible; una vida que no está signada para nada, al contrario una vida que se nos vuelve radicalmente en preguntas.

Lo humano es un animal de distanciamiento. Y esto es fundamental para este artículo homenaje en torno al maestro Diego Gracia. Ese distanciamiento es lo que ha transformado todo el medio, el estímulo, el signo, la "elección" mecánica, etc. El distanciamiento, la actualización de lo sentido en aprehensión sentiente como meramente real, nos vuelve formalmente hiperformalizados y, por ello, la formalidad del humano no es de estimulidad, sino de realidad. Por tanto, requerimos de una ética, de una política, de una bioética para poder organizarnos. Puesto que las cosas no nos quedan como estímulos que signan, sino como cosas reales "de suyo", desde sí mismas: por eso la valoración, por eso la deliberación; por eso Antígona hace lo que debe hacer. Ante eso ya no hay mera "elección" responsiva, sino libre "elección" en el mundo abierto por lo real, a saber, debemos tomar decisiones argumentadas, dar razón de esas decisiones y asumirlas:

> Entonces, para dar sus respuestas adecuadas el animal humano [...] tiene que "elegirlas", o incluso excogitarlas, en función de la realidad [...] Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige*

> *intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad (IRE: 72).

Por tanto, queda claro que ser un animal humano es muy complejo, porque el problema más radical es que para este animal no está asegurado lo que es ser un animal propiamente tal, sino que debe realizar su propia viabilidad; en todo caso, este animal realiza su viabilidad en el mundo por su propia estructuración, por su propia hiperformalización o formalidad de realidad que acontece en su intelección sentiente. En esta hiperformalización están los que nosotros llamamos elementos noológicos, que permiten al humano ir construyendo libremente sus respuestas, su estar siendo en el mundo, por ejemplo, estar siendo en una Pandemia en pleno siglo XXI. Y en esta construcción en la realidad acontece lo propiamente técnico (es una Técnica con mayúscula, pues es estructural y primaria para el humano), que luego, en otros niveles de aprehensión (logos y razón) y de desarrollo individual, social e histórico, irá dando múltiples formas más complejas de estar siendo en el mundo a través de la creación de códigos, lenguajes e instrumentos, realidades, protocolos sanitarios para enfrentar una Pandemia, etc. De esta manera intenta el animal humano –un animal, como vemos, muy especial– no estar del todo perdido en el abierto mundo real actualizado en su aprehensión sentiente (y menos hoy ante tanto caos e ideología capitalista). Lo humano, por ser un animal de distanciamiento, de estar en el mundo sintiendo las cosas como reales, está por excelencia

perdido en su propia animalidad. Él, literalmente, no sabe qué hacer y se paraliza. No hay mecanismo inmediato biológico que le asegure nada; solamente existe estructuralmente la posibilidad de construir algo más o menos acertado, por eso hasta un protocolo debe ser actualizado en la medida que el tiempo pase. Es el distanciamiento en el que habita un animal humano; en el que habitamos como Antígona:

> Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas […] Sólo el hombre puede quedar sin desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por tanto no en el desorden de sus respuestas sino en el distanciamiento de lo sentido (IRE: 70-71).

Este carácter de estar perdido en el distanciamiento de lo sentido es la punta misma desde donde arranca lo bioético en sentido primario. En la concepción de la inteligencia como superación del mecanismo de acción-reacción propio de la estimulidad animal, vemos la influencia en Zubiri de lo expuesto por Bergson en *La evolución creadora* (Bergson, 2012: 267). Y aquí ya tenemos el momento en donde la investigación y reflexión de Diego Gracia se vuelve notable e imprescindible para estos tiempos (como uno de esos humanos imprescindibles de los que habla Brecht). La inteligencia sentiente es el órgano de la hiperformalización, como hemos dicho, o, de forma más sencilla, el órgano de la actualización de las cosas reales en cuanto que reales. Y nosotros añadiríamos que, por ser precisamente el órgano de la

actualización, es por excelencia el de la tecnificación de la realidad. Lo humano por ser humano se encuentra siendo en el mundo en y por la inteligencia sentiente en cuanto aprehensión primordial radical. Y es ella la que permite ser al humano, pues este está siempre en la asimetría de cosas y saber, como hablaba Zubiri en la década de los cincuenta. Ese equilibrio complejo e inestable entre saber y hacer, entre inteligir y hacer con las cosas, es lo que nosotros vemos en la noología a la luz de la inteligencia sentiente de Zubiri como base para la bioética de Diego Gracia. Y de esta forma podemos barruntar una Bioética para NosOtros.

3. NosOtros y bioética de Diego Gracia

Xavier Zubiri es muy claro para dar cuenta de lo que debemos entender por la sociedad: "Sólo hay *sociedad* cuando el *phylum* es humano, esto es, cuando el animal es animal de realidades. En tal caso el animal humano está vertido a los demás no sólo por ser diversos en sus notas, sino por ser 'realmente' diversos en sus notas 'reales'. Y esto es sociedad" (SH: 194). Esa versión de los humanos entre sí por ser realmente diversos en tanto que reales es el campo de lo humano en el que trabaja la bioética actual. La bioética se mueve en el elemento real y abierto de la sociedad; de una sociedad que nos constituye en tanto que reales y, por tanto, más allá de tal o cual ideología de turno, o de tal o cual Gobierno o Estado nación, o más allá del Capitalismo que en su nihilidad nos subjetiva solamente con valores de muerte (como dice Gracia:

"poder, dinero y sexo"). Idealogía que está siempre detrás de medidas y protocolos que se toman para distintas situaciones humanas (que se supone que lo hacen por el bien de todos NosOtros), por ejemplo, al interior de lo sanitario en una Pandemia o detrás de la manipulación de los medios de comunicación. El pensador bioético es rotundo en lo que piensa:

> yo seguiré pensando que la solución no puede venir de la política —que por definición habrá de ser siempre de mínimos, buscando armonizar hasta donde sea posible los intereses de todos, o mejor, de la mayoría— sino de la educación, de la ética, que necesariamente ha de mirar más allá de los propios intereses. Se dirá que esto es mucho idealismo. No, esto es humanidad (Gracia y Lázaro, 2020: 17).

Y por eso la bioética tiene tanto que aportar no solamente a la discusion actual, sino porque tiene un cierto mandato ético de hacernos ver que tal o cual idelogía puede estar incluso errada ya en lo que propone, ya en su implementación en una emergencia sanitaria; y que, por lo tanto, se debería reflexionar sobre ese potocolo que se está usando, por ejemplo, cuando el paciente infectado no puede tener contacto de alguna manera con sus familiares o cuando el paciente muere y los familiares no pueden hacerse cargo de su ser querido.

Este texto clave en la obra de Zubiri, de su etapa final, en donde lo social recae en el momento real mismo es fundamental en esta trabajo porque nos da la base para poder estudiar cómo es la dimensión bioética de la sociedad desde la filosofía noológica

zubiriana. Con esta definición precisa de sociedad levantamos un bosquejo que actualiza al propio Zubiri desde su Trilogía de la *Inteligencia sentiente* (1980-1983) y lo hacemos dialogar con el trabajo de bioética de Diego Gracia en esta Pandemia. Este texto busca dar con una Bioetica del NosOtros, de la Sociedad. Diego Gracia así lo dice:

> [...] mi convencimiento de que el éxito de la bioética se ha debido a la necesidad que la sociedad civil siente de reflexionar y deliberar sobre los problemas relativos a la gestión del medio ambiente, del cuerpo y de la vida de los seres humanos presentes, y de nuestros deberes para con las generaciones futuras. Ya no pueden ser los médicos, ni los políticos, ni los economistas, ni tampoco los sacerdotes o los teólogos quienes detenten el monopolio de la decisión en este tipo de cuestiones. Ha de ser la sociedad entera la que delibere y decida sobre ellas. Sólo de este modo se conseguirá lo que, por lo demás, todos consideramos imprescindible, el alumbramiento de un nuevo mundo más humano; es decir, de una nueva cultura (Gracia, 2002: 39).

Lo que Zubiri deja barruntado al final de su obra con el tema de la sociedad, desde los años 70, lo articulamos con esas tres grandes dimensiones de la Inteligencia sentiente: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente. Y Diego Gracia ha podido trabajar, desde esa inteligencia sentiente zubiriana, una razón bioética para nuestros actuales requerimientos. Entonces esa versión real de unos humanos a otros por ser reales la vemos que se expresa en esas tres categorías fundamentales zubirianas que explican lo real: actualidad, campo y mundo. Desde la aprehensión primordial de realidad la sociedad se nos muestra

como una unidad somática, de presencia, no solamente empírica, sino virtual y en ello el concepto de actualidad es crucial (desde los movimientos sociales a las redes sociales) (Sociedad corporal); el logos sentiente con su concepto de campo nos expresa afirmativamente mediaciones y gramáticas de unos con otros, son las gramáticas de la sociedad (Sociedad estructurada); y la razón sentiente, lo que aquí nos toca en la bioética misma, pues nos indica con su concepto de mundo la dimensión física material de lo que es la versión real que nos constituye como un NosOtros físico más allá de segregaciones ideológicas y políticas de cualquier tipo (Sociedad física). Y este ámbito es en el que estamos actualmente viviendo bajo una Pandemia de Covid-19. Nos movemos en el mundo de la dimensión física material que se nos impone y se nos actualiza y nos contagia y nos enferma. Y allí debemos pensar cierto cuidado del NosOtros no en tanto tal o cual ideología o "parecer" de algunos sobre otros, sino que debemos reflexionar en humanos que se articulan socialmente en tanto que reales. Es un cuidado de cada uno de NosOtros en tanto reales. Y esto debiera ser la base de cualquier protocolo que opere en una Pandemia en el siglo XXI. Diego Gracia lo señala de esta manera:

> Las epidemias no son fenómenos naturales sino humanos. Los seres humanos somos los causantes de las epidemias. En el origen suele estar la falta de respeto hacia los equilibrios ecológicos. Solo respetando la ecología animal podremos respetarnos a nosotros mismos. Lo demás es no solo ilusorio sino también inmoral (Gracia y Lázaro, 2020: 13).

Lo humano es lo que está en la base misma de la epidemia y luego pandemia; es el propio estar unos con otros, ya no de nómadas, y, además, en constantes viajes (y el Capitalismo los provoca y acelera) lo que produce la Pandemia del Covid-19.

El problema filosófico y bioético en torno a la sociedad es uno de los problemas más relevantes de los últimos tiempos, tanto desde lo teórico como desde lo práctico (los ejemplos en estos días son demasiados). Nuestro pensador bioético nos recuerda:

> La bioética no es el nuevo rostro de la ética médica, sino la ética de la vida, de la vida en general. Y como hoy más que nunca son los equilibrios de la vida los que están amenazados, puede concluirse que la bioética es la ética sin más del siglo XXI. La ética de esta centuria será bioética o simplemente no será (Gracia y Lázaro, 2020: 21).

En lo teórico se juega por ejemplo la concepción del ser humano, y en lo práctico las distintas formas de organizarnos que están aconteciendo en la actualidad, algunas de ellas realmente peligrosas, porque en ellas se excluye radicalmente al otro, como es lo que ocurre en el Capitalismo (Espinoza, 2018; Espinoza, 2019) en el que vivimos; a este Capitalismo narciso y tóxico y perverso todo tipo de diferencia le parece molestar. Y lo propiamente humano es diferencial. En esto Diego Gracia es muy claro:

> los seres occidentales vivimos en un delirio de narcisismo y estamos encantados de habernos conocido, no nos pueden despertar, si es que lo hacen, crisis como la actual. Esto es un aviso,

> sólo un aviso. No podemos tratar a la naturaleza como el patio de atrás en el que podemos echar todos nuestros desperdicios. La naturaleza no puede verse como patio o cuadra, es nuestro oikos, la "casa" del ser humano. Maltratar nuestra propia casa es tirar piedras contra el propio tejado. Y es lo que estamos haciendo. El Covid-19 es un virus que vivía ecológicamente en sus reservorios naturales, probablemente unas aves, y que se ha convertido en problema cuando el ser humano ha invadido un terreno que no le correspondía (Gracia y Lázaro, 2020: 5).

Ese invadir de lo humano lo que no le pertenece, ese invadir sin límites del humano capitalista todo lo que acontece, trae lo peor de la inespecifidad de lo humano que canta el Coro de *Antígona*. Estamos en la misma razón de lo asombroso y pavoroso que es lo humano (*to deinón*); sentir las cosas como reales en tanto que reales nos hace unos santos o unos bellacos. Y por esto mismo nos damos a NosOtros mismos una Bioética para organizarnos dignamente.

Gracia ha trabajado años este tipo de problemas radicales para nuestra vida humana. Y como buen discípulo de Zubiri trabaja desde los mejor de los conceptos de su maestro. El filósofo español, Xavier Zubiri, pensó el tema de lo humano, en general, y de lo social, en especial, a lo largo de su extensa vida. Y lo social fue reflexionado por el filósofo de modo cada vez más radical por medio de una versión física constitutiva del humano al otro humano en tanto que real; no puede haber humano a-social (porque estamos en lo real mismo de la realidad). Así lo dice en forma bella e inmejorable el propio Zubiri el año 1974:

> ¿no será que yo llego a encontrar a los otros en mi vida porque antes los demás se han metido en mi vida? [...] Me refiero a que los demás, antes de que vengan a mí en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, *están ya metidos* en mi vida. Sólo por eso puedo encontrarlos viniendo a mí o yendo yo a ellos (TDSH: 43).

De esto se trata cuando hablamos de la dimensión social del hombre, de esta versión de unos a otros. Como todos estamos metidos en los Otros, por ser reales, entonces un NosOtros se constituye estructuralmente y esta razón de que tenemos que hacernos cargo del Otro real en el que consiste cada uno; cada uno es otro Real para sí mismo. Y de allí por ese carácter real de nuestra alteridad es que estamos abiertos respectivamente los unos a los otros en tanto que NosOtros. Y por lo mismo la bioética tiene la gran responsabilidad de pensar un cuidado de otro en tanto que real, y por eso la bioética es el saber hacer del NosOtros en un mundo real. Un mundo que se nos actualiza cada día. Y Diego Gracia lo aclara de forma inequívoca:

> Estamos en medio de una crisis, y lo único que buscan políticos y economistas es acabar con ella cuanto antes para volver tan pronto como se pueda al mismo desarrollo insostenible que fue su origen. No aprendemos ni de los errores. Este confinamiento nos está enseñando que los seres humanos podemos vivir muy dignamente sin casi nada de lo que el marketing quiere que nos parezca necesario, cuando es completamente superfluo. La mayor parte de las cosas que hacemos, viajes, etc., son perfectamente prescindibles. No sirven más que para matar el tiempo de personas que han perdido el norte en la vida, porque han sido educadas mal, muy mal. Acabas de recordar que, desde hace bastantes años, mi consigna es: "Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente". Pero no parece que las cosas vayan por ahí. Una sociedad que solo

> piensa en el incremento del PIB está enferma, gravemente enferma (Gracia y Lázaro, 2020: 16).

Y en esa actualización, la bioética tiene que responder con toda su rigurosidad y reflexión crítica por lo más preferible para cada uno de NosOtros en tiempos salvajes de capitalismo que nos ha subjetivado hasta lo más propio de cada uno. Y esto ha sido la gran labor de años de Diego Gracia como pensador bioético.

4. Conclusión

Diego Gracia tiene muy clara la diferencia entre política y ética; y no se confunde para nada entre estos dos horizontes de lo humano. Y menos se confunde en estos tiempos de Pandemia en donde debemos estar más que nunca claros y optar por la reflexión crítica filosófica con una bioética que expresa la vida para todos NosOtros: "La política es, como ya dijera Marx, un epifenómeno de la sociedad. Dime qué sociedad tienes y te diré qué política sale. La política se hace en los parlamentos, pero la sociedad se educa en las escuelas. Y así como el lenguaje del Estado es el Derecho, el de la sociedad es la Ética" (Gracia y Lázaro, 2020: 16). El trabajo bioético como Ética para la vida se ejerce día a día ya por medio del estudio, ya por medio de la argumentación, ya por medio de la educación. Y Gracia ha realizado esto toda su vida. Él es maestro del estudio, maestro de la razón y maestro de la educación.

Gracia siempre, desde Zubiri y su inteligencia sentiente, ha tomado el relevo para realizar esa maestría en torno a una Bioética

para la vida en donde la deliberación y valoración de lo que acontece es fundamental para NosOtros:

> La expresión más acabada de este enfoque la ha dado [se refiere a la tesis pragmatista de la inteligencia], a mi modo de ver, Xavier Zubiri [...] Su tesis es que la mente específicamente humana, vista desde la teoría evolutiva, es una cualidad biológica, un rasgo fenotípico como otro cualquiera, el color del pelo o la secreción de insulina por el páncreas. Ese rasgo fenotípico puede adaptar al medio o no, como sucede con cualquier otro […] Pero la inteligencia humana es un rasgo fenotípico singular. Ello se debe a que, con él, la "adaptación al medio", propia de toda la evolución biológica, se transforma en "adaptación del medio". Esto significa que el ser humano, para sobrevivir, tiene que modificar el medio en beneficio propio, es decir, tiene que humanizarlo. Esto es lo que llamamos cultura. La función de la inteligencia es proyectiva, sirve para proyectar y llevar a cabo la modificación del medio. Y ese proyecto tiene necesariamente un momento de valoración (Gracia, 2010: 10-11).

Y como vivimos en la historia de múltiples valoraciones, solamente desde ellas, con ellas y a veces contra ellas vamos deliberando lo mejor para cada uno de NosOtros; es la labor de la maestría de la bioética para estos tiempos. Y, en especial, para estos tiempos de Pandemia y pos-pandemia, porque está claro que si el siglo XIX estuvimos con las pandemias de cólera, y el siglo XX con las pandemias de gripe, ahora en el siglo XXI estaremos bajo las pandemias de algún tipo de Coronavirus. En esas valoraciones nos movemos y por lo mismo debemos trabajar para que realicemos la mejor de las valoraciones posibles en un mundo abierto y ante una inteligencia abierta, no tenemos nada

asegurado, la inespecificidad de la inteligencia y del mundo se co-pertenecen, por lo mismo vamos trabajado en un saber y en un hacer, en una Técnica con mayúscula. Y así intentamos ir modificando nuestro medio mundanal para que podamos vivir mejor, pero siempre en un equilibrio frágil ecológico con todas las otras especies y con la realidad sin más que nos constituye.

En el trabajo de Diego Gracia, en su maestría en tanto bioético, todavía resuenan los versos del Coro de *Antígona* de Sófocles; versos que expresan lo que somos realmente:

> Muchas cosas abiertas o reales [el comparativo de *to deinón* traducido libremente por abierto o real o de suyo] existen y, con todo, nada más abierto o real que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos (Sófocles, 2000: 89).

Bibliografía

Bergson, H. (2012). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

Espinoza, R. (2011). "Zubiri y Sein und Zeit", en J. Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares.

Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del Estado*. Madrid: Akal.

Espinoza, R. (2018). *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros.* Santiago: Libros Pascal.

Espinoza, R. (2019). *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*. Madrid: Morata.

Espinoza, R. (2020). "Pandemia, Capitalismo e Ideología", en D. Tomás Cámara (comp.), *Covidosofía*. Barcelona: Paidós.

Gracia, D. (2002). "De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución", *Acta Bioethica*, VIII, 1, 27-39.

Gracia, D. (2010). *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Gracia, D. y Lázaro, J. (2020). "La Pandemia Insostenible. Una Deliberación", *Documentos del Colegio Libre de Eméritos*, Nº 4, 20 de mayo de 2020.

Sófocles (2000). *Antígona*. Madrid: Gredos.

Animal deliberans

Configuración hermenéutico-zubiriana de la ética antropológica de Diego Gracia

Tomás Domingo Moratalla
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. Introducción

El objetivo de estas páginas es homenajear al profesor y amigo Diego Gracia. Y la mejor manera de rendir tributo es pensando con él, a partir de él, desde su propia propuesta. La riqueza de un maestro, como lo es él, radica tanto en lo pensado y propuesto como en lo que nos da que pensar.

Me detendré en uno de sus temas que considero más importante: la teoría de la deliberación. No es este el lugar de exponer ni repetir su teoría deliberativa; él ya lo ha hecho mucho mejor de lo que pueda hacerlo yo. Quisiera simplemente, y apuntando a un proyecto de mayor desarrollo y envergadura, subrayar el elemento antropológico de su ética deliberativa. Se trata de un elemento presente en su propuesta que considero queda oscurecido −me atrevería a decir− por la brillante insistencia en el momento lógico de la deliberación y en la gran productividad que tiene en ámbitos en los que se despliega, sobre todo en el entorno sanitario. No se trata de que no se considere lo

antropológico, al contrario, se menciona oportunamente, pero me parece que la propuesta puede ser desarrollada (aquí apunto a esa tarea).

La clave de lectura que propongo pasa por retomar algunas ideas de la antropología de Zubiri y de la hermenéutica de Ricœur; pero no se trata de una mera yuxtaposición de nombres o tradiciones. En primer lugar, el propio Diego Gracia se alimenta −como bien sabemos− de la filosofía de Zubiri y se refiere a la hermenéutica como "la filosofía de la deliberación". Por eso mismo considero que tiene sentido una lectura sinérgica de la tradición hermenéutica y de la filosofía zubiriana. Me centraré, al no poder abarcarlo todo, en mostrar la pertinencia de dos conceptos zubirianos, "figura" y "apropiación" −sobre todo el primero−, para desplegar esta perspectiva antropológica latente. Por otra parte, no es casual que estos dos conceptos sean también nucleares en la fenomenología hermenéutica de Ricœur.

2. Tras los pasos de Aristóteles

2.1. Deliberación: el método de la racionalidad práctica

Como no podía ser de otra manera, la propuesta de una ética deliberativa se retrotrae a Aristóteles. Diego Gracia nos comenta en diferentes ocasiones los modelos de racionalidad práctica que han dominado nuestra cultura; y ha visto cómo el modelo deliberativo aristotélico ha sido, por diferentes motivos, arrinconado. El que ha triunfado es el modelo estoico (platónico-

kantiano), donde la deliberación queda sometida a una lógica deductiva. Las nuevas lecturas de Aristóteles a comienzos del siglo XX lo recuperaron para pensar una metodología de la razón práctica más acorde también con los "tiempos modernos". En estas nuevas interpretaciones es fundamental la lectura hermenéutica, tanto de Heidegger en la primera del siglo XX como de Gadamer y Ricœur en la segunda.

Diego Gracia desarrollará su ética deliberativa desde fundamentos y planteamientos zubirianos que beben de la tradición fenomenológica, y desde ella construirá una metodología deliberativa para la ética. ¿Qué es la ética? ¿Cuál es su objetivo? No es otro que, no se cansa de repetirlo, aportar valor al mundo, realizar los valores. Así nos dice:

> El deber consiste siempre en lo mismo, en realizar los valores implicados en el proyecto o lesionarlos lo menos posible, incrementar el valor de la realidad […]. Ese es el primer imperativo moral, la realización plena y perfecta de los valores. Ello quiere decir que todos los seres humanos proyectamos siempre un mundo en el que todos los valores se hallen plenamente realizados […]. Este es el proyecto de los proyectos (Gracia, 2019: 48).

Hacer esto es complejo; aparecen conflictos, tensiones, y no es fácil. Ahí es donde se hace necesario un método adecuado para tomar decisiones que sean prudentes, responsables, es decir, que desarrollen el máximo valor. Nuestro objetivo no es tomar decisiones buenas, ni que desarrollen sólo algún valor, sino tomar las mejores decisiones; el objetivo de la ética es lo mejor, lo óptimo

(Gracia, 2016: 47-48). Para eso necesitamos tener en cuenta diferentes niveles de argumentación (de deliberación) –nivel de los hechos, de los valores, de los deberes– y siempre atentos a lo cotidiano, a las circunstancias y a las consecuencias de nuestras acciones. Este proceso, este ejercicio racional, es lo que llamamos deliberación. Este proceso es lo que Aristóteles llamaba *phrónesis*, y la tradición hermenéutica, pienso ahora en Ricœur, llamará "sabiduría práctica", juicio moral en situación o "acción que conviene". Ese juicio, esa acción, se alcanza con la práctica de la deliberación.

2.2. Animal deliberativo

Continúo con el eco aristotélico. Diego Gracia va a comentar en varios momentos de su obra (y en muchas de sus intervenciones orales) un pasaje de Aristóteles extraordinario, que ha sido muy mal interpretado, comentario que le servirá para plasmar el alcance de la deliberación (Gracia, 2019: 74). Me interesa especialmente porque se pone de manifiesto precisamente su dimensión antropológica.

El pasaje de Aristóteles pertenece a su *Política* (I 2: 1253 a 7-18) y en él está distinguiendo al ser humano del resto de los animales; se trata de uno de los textos en los que Aristóteles define, no con las palabras exactas, al ser humano como "animal racional". Leyendo el texto despacio vemos que la palabra que emplea Aristóteles es "logos", que está muy lejos de querer decir

simplemente "racional" en el sentido de la tradición posterior (escolástica, cartesiana, etc.). Aristóteles entiende "logos" por esa capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto; y es también lenguaje, y comunicación con el otro. Bien se podría decir que al definir Aristóteles al hombre como "*zôon lógon ékhon*" no quiere decir "animal racional", sino "animal deliberativo". El magnífico texto de Aristóteles alcanza en la extraordinaria interpretación de Diego Gracia un alcance inusitado. La deliberación no es sólo una metodología (una serie de pasos que debemos seguir con rigor) −sin duda lo es−, pero no sólo: es *lo que nos hace humanos*.

No insisto en este texto ni en el trasfondo antropológico, sólo me gustaría referir al lector y al propio Diego Gracia, el planteamiento de un pensador actual como Ernst Tugendhat que en una aportación relativamente reciente, comentando el mismo texto de Aristóteles, y criticando el empobrecimiento de la traducción de "logos" por "razón", va a concluir diciendo que "se podría llamar a la especie *anthropos* animal racional, pero igualmente lo podríamos llamar animal deliberativo" (Tugendhat, 2008: 26). Y todo ello lo hace reivindicando la antropología filosófica como filosofía primera.

2.3. Como arqueros al blanco

Y siguiendo con esta caracterización de la ética deliberativa de Diego Gracia en la estela aristotélica no puedo dejar de referirme

a la metáfora del arquero, que tanto marcó a Ortega −hasta convertir la imagen del arquero en su exlibris−, y al propio Diego Gracia, que llega a titular con ella uno de sus libros: "como arqueros al blanco" (Gracia, 2004). Me permito citar el texto aristotélico:

> Si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él […] es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestras vidas y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 2: 1094 a 18-24).

Invito a la lectura de la introducción al libro donde comenta sobradamente esta metáfora aristotélica. La metáfora del arquero era muy usual en Grecia. De hecho, Diego Gracia no toma la expresión −me atrevería a decir− de Aristóteles, sino de Sófocles que en su *Antígona* pone en boca de Creonte la expresión: "Todos, como arqueros al blanco, disparáis contra mí". Y Diego Gracia, antes de introducir el clásico de Aristóteles −citado anteriormente−, nos recuerda otra referencia de Aristóteles donde habla de la destreza como la capacidad "de realizar los actos que conducen al blanco y alcanzarlo" (VI 12 1144 a 25). Ortega traduce a su modo la frase de Aristóteles diciendo "busca el arquero un blanco para su flecha, ¿y no las buscaremos para nuestras vidas?".

No me detengo en el comentario, sólo quiero señalar una idea, y lo haré de una forma un tanto directa, consciente de que la

lectura de Diego Gracia es pausada y profunda. Este blanco que tiene el arquero, a eso que apuntamos, ¿qué es? Quizás podemos decir que es lo mejor (lo óptimo), pero lo podemos entender de dos maneras. La primera es decir que buscamos la mejor decisión, la acción que conviene: aquel curso óptimo que salva (realiza) más valores; así estamos entendiendo la metáfora de una forma eminentemente metodológica. Pero la segunda forma es entender, y a ello apunta Aristóteles −valga la metáfora aquí también−, que el objetivo es la plenitud de la propia vida, es decir, perfección (felicidad), realización o lo que Zubiri llamará "estar en forma plenaria"; la interpretación orteguiana va en este sentido. No es lo mismo decir "como arqueros al blanco" (destacamos lo metodológico) que "como arqueros que tienen un blanco", pudiendo ser este blanco las acciones fruto de nuestras decisiones "ajustadas", pero también uno mismo, realizar la propia vida.

Me parece importante destacarlo porque en Diego Gracia se da la doble lectura, pero la deliberación *como método* se ha llevado la parte del león. Pero él mismo nos dice: "Todos podemos y tenemos que realizarnos en nuestra vida, y en esto consiste la obligación […]. Estamos obligados, y ello por la propia estructura de la realidad humana, que se halla dotada de una voluntad 'tendente' […] característica de tender hacia su propia realización"

(Gracia, 2019: 24-25). El *motivo antropológico* no deja de estar presente en su propuesta.[1]

3. Construir autonomía

3.1. Desentrañando la autonomía

La tesis que sugiero es muy sencilla. La ética deliberativa de Diego Gracia puede ganar en prestancia y potencia leída en clave antropológica, no sólo metodológica (como en ocasiones ha sido leída, sobre todo, y no sin buenas razones, en el ámbito práctico). Lo digo fenomenológicamente: se ha desplegado noemáticamente, ejerciendo y practicando la deliberación, pero no se ha puesto de relieve la ganancia noética, subjetiva, personal. Dicho aún de otra manera: ¿qué supone la deliberación para el sujeto que delibera? ¿cuál es su ganancia? ¿sólo resolver un conflicto? ¿salir de una situación? No es poco, pero es algo más. Aristóteles ya apuntaba a esto cuando en los libros III y VI de la *Ética a Nicómaco* le da vueltas

[1] Algo parecido nos encontramos en la ética deliberativa de Ricœur. ¿Qué es la ética para él? Básicamente, y de manera radical: el deseo, la pretensión o búsqueda de felicidad, de vida buena, "con y para" los otros, "en" instituciones justas. Así insiste en la dimensión personal −que es esencialmente social y política− y conduce también a una dimensión práctico-deliberativa donde se lee y aflora ese deseo de felicidad. Son precisas y preciosas las páginas dedicadas a este tema en *Sí mismo como otro* que llevan el expresivo título de "Tender a la vida buena". La confluencia entre la tradición hispánica Ortega, Zubiri, Diego Gracia… y la tradición hermenéutica (Gadamer, Ricœur…) es evidente y productiva, y todos "tras Aristóteles".

a la posible relación que se establece entre la *phrónesis* y el *phrónimos*. Se trataría, pues, de pensar el sujeto de la deliberación.

De esta manera "pensamos" un concepto clave en esta ética deliberativa: autonomía. La autonomía es el presupuesto de la deliberación, pero también es resultado del proceso. ¿Cómo puede ser la deliberación presupuesto de la deliberación y al mismo tiempo meta? Desde la autonomía delibero, deliberando construimos autonomía. Así señala Diego Gracia: "La autonomía se construye […] el método para llevar esto a cabo es la deliberación […] Se delibera para tomar decisiones […] estamos obligados a que estas sean responsables, sabias, razonables o prudentes" (Gracia, 2011: 103). Como digo, Diego Gracia nos da pistas y claves. La autonomía supone actuar responsablemente, ser auténtico, no hacer las cosas desde el "se"; las referencias de Diego Gracia suelen ser "la banalidad del mal" (Arendt) y Ortega (cuando diferencia la vida auténtica de la forma de vida del "hombre masa") (Gracia, 2011: 120). Para desentrañar esta idea de autonomía moral me gustaría ahora recurrir a un concepto que encuentro en la antropología de Zubiri que me parece de extraordinaria riqueza para mostrar esta dimensión antropológica de la deliberación y mostrar también en qué consiste la "entraña" de la autonomía (presupuesto y meta) de la deliberación. Me refiero al concepto de "figura" −también se podría hacer a través del concepto de "apropiación".

No cabe duda de que son dos conceptos puramente zubirianos, pero tampoco cabe ninguna duda de que son dos conceptos claves en la hermenéutica de Ricœur. Dejo para otra ocasión la filosofía de Ricœur para centrarme en Zubiri, base del planteamiento de Diego Gracia, no sin señalar, aunque sea de pasada, y como yendo de suyo, que estoy reivindicando una hermeneutización de Zubiri, haciéndome eco también de los planteamientos del profesor Jesús Conill.

3.2. La entraña figurativa de la autonomía: figurar-se

Por tanto, la manera de subrayar esa dimensión antropológica de la deliberación puede ser hecha de múltiples maneras. Ahora quisiera llevarlo a cabo retomando la propuesta zubiriana, mostrando la confluencia con Ricœur −quedará tan solo apuntada− y terminaré señalando la ganancia que supone para la ética deliberativa de Diego Gracia, que me lleva a incluir el adjetivo "antropológica" en la caracterización de su ética.

Lo voy a hacer desde los conceptos de "figuración" y "apropiación", y vinculados a ellos otros como los de "posibilidad" o "irrealidad" −en este momento, me centraré sobre todo en el tema de la "figuración". El concepto/expresión "figura" y su campo semántico ("configuración", "figuración", etc.) es usado profusamente por Zubiri en alguna de sus obras, por ejemplo, en *Estructura dinámica de la realidad* y, sobre todo, en *Sobre el hombre*. Hay secciones de esta última en las que el término es

insistentemente empleado, desgraciadamente el índice analítico de la obra no recoge la presencia real del término, ni su importancia.

Lo propio de este animal hiperformalizado que es el hombre es hacerse cargo de la realidad, y ello supone enfrentarse a las cosas no como mero estímulo sino siendo "de suyo" (EDR: 205-206). Las cosas no se le presentan al hombre como medio sino como mundo, esto significa que el ser humano es una "esencia abierta", por tanto, no enclasada, sino abierta a la realidad de las cosas; así, al dar respuesta no respondemos talitativamente a las suscitaciones sino haciéndonos cargo de la realidad, por eso "*estructuralmente*, el hombre es animal de realidades" (EDR: 206). Pero, señala Zubiri, esta forma de realidad que somos se caracteriza por estar abierta sobre sí misma, por eso "la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial 'de suyo', que consiste en ser 'suya'. No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo" (EDR: 207). Esto es de capital importancia para la idea que perseguimos de profundizar en la cuestión de la autonomía (o la de responsabilidad). La autonomía implica (debe implicar) no sólo un modo de hacernos cargo de la realidad (deliberativamente) sino un hacerlo desde una realidad "suya".

Y esto, el hacerse cargo, lo hace el ser humano desde la inteligencia, capacidad de enfrentarse con las cosas (EDR: 218), y lo hace poseyéndose −al mismo tiempo− de una determinada

manera, que no es continuar siendo "lo mismo", sino hacerlo de una manera "suya". Así, nuestro "ser persona" va adquiriendo personalidad, es decir, una forma propia, única, característica: "la personalidad es justamente la figura del ser de lo sustantivo que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de los actos de su vida. La personalidad, digo, es la figura propia de mi ser, pero de mi ser como revirtiendo efectivamente sobre las estructuras esenciales de quien es acto segundo" (EDR: 224). Obsérvese que la definición de "figura" se presenta como aclaración de la idea de "personalidad". Y seguirá diciendo Zubiri: "[…] poseerse no es simplemente, en el caso del hombre, continuar siendo el mismo y no siendo nunca lo mismo, sino que es concretamente continuar siendo persona, configurándose nuevamente como personalidad en cada instante" (EDR: 225). Ser "uno mismo", ser sí mismo, no es ser "lo mismo", sino que implica un trabajo continuo y concreto de configuración.[2]

Este ser uno mismo, *suidad* en terminología zubiriana, tiene un dinamismo propio que es "el *dinamismo de la personalización* por apoderamiento" (EDR: 237). Y, más adelante: "el dinamismo, por parte del hombre, es una causalidad estrictamente dinámica, que tiene su estructura propia: es lo que llamo apropiación" (EDR: 235). Esto no lo podemos hacer sin proyectar, sin proyectarnos:

[2] La última gran obra de Ricœur a la que antes me refería, *Sí mismo como otro*, está montada sobre la dialéctica compleja entre el yo como *idem* (lo mismo) y el yo como *ipse* (el mismo). La lectura zubiriana va de suyo.

> El apoderamiento envuelve justamente un momento dinámico anterior al apoderamiento en cuanto tal, que es la proyección, el proyecto. *Toda posibilidad es un proyecto incoado*. Ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad (cosa que he dicho muchas veces, a lo largo de muchos años). Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad (EDR: 238).

Este hacerse persona desde sí mismo, no desde otro/lo otro, es el dinamismo de la suidad, dinamismo de apropiación, dinamismo de autoposesión. Dirá Zubiri: "Vivir es poseerse, y aquí se trata de una posesión *en* la realidad, no solamente entre las cosas sino en la realidad en cuanto tal; es justamente un hacer la realidad *suya*: en esto consiste formalmente ser persona" (EDR: 247). Es una idea clave para pensar la autonomía moral, y ser capaces de pensar/actuar desde nosotros mismos, y no desde el "se", desde la heteronomía.

La manera de actualizar esas posibilidades por parte del hombre es lo que llama Zubiri "apropiación" (EDR: 249); así el hombre las hace suyas. Hacemos nuestra una posibilidad y desechamos otras.

> La manera de ser el-mismo no siendo nunca lo-mismo es configurar justamente *su* propio ser, el ser de su realidad sustantiva. Este ser absorbe la mismidad biológica. Y esta configuración se realiza mediante un proyecto que opera por

> apropiación y por apoderamiento de posibilidades, y en eso es en lo que consiste la *posibilitación*: el dinamismo mismo de la suidad (EDR: 249).

Este proceso de configuración es un proceso de innovación (EDR: 250), creativo. Paso ahora a analizar brevemente en qué consiste este *figurar-se*, este proceso de configuración que define la personalidad. Vamos a hacer, utilizando los textos zubirianos, una fenomenología de la figuración. Recurro sobre todo a *Sobre el hombre*.

Nuestro estar en la realidad, afrontar la realidad, implica una figura propia, una manera, un estilo. La apertura al mundo se da bajo una "figura de apertura" (SH: 92), y así "la función transcendental tiene una figura propia" (SH: 92). Zubiri va a caracterizar esta "figura de apertura", en su "figura propia", a través de cuatro notas, aunque no son sólo notas "son principios estructurales constitutivos" (SH: 95): la realidad humana es *realizanda* (1), es *realizable* (2), se determina a *realizarse* (3) y se encuentra temperalmente *realizada* (4). Insiste Zubiri en la nota de lo realizable, de posibilidad: "lo realizable se torna en manera efectiva de realidad mediante una opción de voluntad. La voluntad como potencia opta, prefiere. Pero al hacerlo determina el campo de la posible manera de realidad en una cierta manera efectiva de realidad" (SH: 93). Y así nos atemperamos a la realidad, pues "cada uno se conduce según este modo subjetivo suyo" (SH: 94). Todo esto le lleva a afirmar que "la sustantividad humana es

un constructo estructuralmente abierto a su propio carácter de realidad" (SH: 95). Esa unidad de notas confiere a la apertura misma a la propia realidad una figura determinada.

De esta manera, en esta inconclusión trascendental, nos hacemos cargo de la realidad, con nuestra inteligencia, pero no con "la" inteligencia, sino con "una" inteligencia, la nuestra, "modulada y moldeada" de una cierta manera (SH: 99), de una manera concreta. Y dice Zubiri: "es lo que expreso diciendo que la apertura tiene *figura*" (SH: 99), pues:

> […] no todos los hombres están igualmente abiertos a su propia realidad, ni cada hombre lo está siempre igualmente. Y (lo repito morosamente) no me refiero con ello a la *acción* abierta, sino a la *estructura* abierta. La estructura misma es figuralmente diversa en orden a la apertura. La estructura misma puede ser más o menos abierta, y serlo según una figura o bien otra, según los individuos; pero además, dentro de un mismo hombre pueden darse estas diferencias en distintos momentos: la figura estructural de apertura no es ni inmutable ni está unívocamente determinada (SH: 99-100).

No debe pasar inadvertida la precisión de Zubiri cuando dice "lo repito morosamente", ¡algo muy importante está en juego! Esa inconclusión que somos implica apertura, la cual se presenta:

> […] como inconclusión de la sustantividad en orden a su "manera" de realidad, en orden a su "manera" de ser "de suyo". Ahora puedo dar el concepto riguroso de esto que he llamado "manera". Manera es figura, más precisamente, *figura de realidad*. Toda sustantividad humana no sólo es real, sino que es transcendentalmente una figura de realidad. Es una figura

> determinada en su cuádruple momento de realizanda, realizable, realizada y realmente atemperada (SH: 100).

Nos encontramos aquí con la definición más cabal y completa de "figura". Lo que caracteriza a esta figura es que: "no es una figura 'recibida', sino una figura determinada en cada instante *por* la sustantividad misma […] realizarse no es 'recibir' de fuera la figura de su realidad, sino que es un realizar-*se*, esto es, determinar *desde sí mismo*, desde la estructura misma, la figura de realidad" (SH: 100). Es, pues, un determinarse, y es un estar abiertos a la propia figura lo que le lleva a afirmar a Zubiri que "la apertura a la propia figura es *auto-configurante* en toda su concreción" (SH: 100), y así, "toda figura es figura de un realizar-se, es figura de un 'se', esto es, de un *autós*" (SH: 102). Nótese la presencia y fuerza de la idea de "figura":

> La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. […] Apropiados los actos por el hombre, realidad subsistente, la forma concreta de su apropiación la confiere precisamente una figura […] Va cobrando así el hombre la figura que ha obtenido a lo largo de su vida, una figura cuyo perfil delimita la posición de esa persona en lo absoluto, en el todo de la realidad (SH: 128).

En su explicación de la vida moral, Zubiri enfatizará la idea de "figura", vinculada con la idea de "apropiación" de posibilidades y con la idea de "felicidad". No me detengo en este momento en

la idea de "apropiación", clave para dar contenido a la idea de figura, y así contribuir a "configurar" el momento antropológico de la ética deliberativa de Diego Gracia. Me limito ahora simplemente a un par de notas que considero esenciales.

Lo que confiere la figura, vemos en este último texto, es ese carácter de "apropiado" de los actos del hombre. Y aquí se pone de relieve la condición moral del ser humano, en su sentido más originario, pues "la apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral" (SH: 144). Esta apropiación es constitutiva de nuestra humanidad, no es un añadido, y dice Zubiri (recordando algún texto de Ortega): "No es metáfora alguna decir que el hombre está en buena forma moral, o que está desmoralizado" (SH: 144). En esta tarea de apropiación de posibilidades nos vamos construyendo, o configurando, y así "la figura y la configuración no son un transcurso temporal sino la manera como este transcurso es reasumido en mi ser" (SH: 185). Somos tiempo, pero "el tiempo no es sólo 'transcurso', sino también 'figura'" (SH: 185). La impronta hermenéutica es innegable. Y en esta línea, es el mismo Zubiri quien dice:

> […] los actos y las cosas de la vida, en cuanto determinados por su figura, poseen un "sentido". Todo en la vida tiene un sentido determinado por la figura de la vida. Su aprehensión es objeto de interpretación, de hermenéutica. Hay una lógica hermenéutica distinta de la lógica clásica. Esta se refiere a "cosas", aquella a "sentidos" […] todo en la vida, y la vida misma, posee sentido. Y, por tanto, es incuestionable la existencia de una lógica hermenéutica. Pero el sentido no constituye la realidad de la vida

> […] El sentido se halla fundado en la realidad y no al revés (SH: 206).

La descripción del ser humano como realidad moral, a poco que nos fijemos, la lee Zubiri también bajo el concepto de "figura" y, por supuesto, de "apropiación". Dice Zubiri: "al hacer su vida, el hombre entre las posibilidades que tiene elige unas y rechaza otras, de modo que la figura que el hombre determina en cada acto vital suyo pende en gran parte de las decisiones suyas" (SH: 343).

El ser humano tiene como característica el apropiarse de posibilidades. Se trata de propiedades por apropiación. El hombre tiene que ir eligiendo, optando, y así ajustándose, creando justeza, lo que implica "justificar" (SH: 347). Por eso también se nos puede "pedir cuentas" y no solamente −como en el caso animal− "explicaciones". Así el hombre, cada uno, describe una manera de resolver y afrontar situaciones, y de apropiarse de posibilidades; claro está que esto no es el todo de la vida, ni tampoco un momento de la vida, es "la *figura* que el hombre adquiere y la figura que el hombre describe" (SH: 360). Las elecciones y preferencias van decantando una personalidad, una figura de sí mismo, que queda como impronta en las acciones vitales, "en ellas se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad" (SH: 362).

Me atrevería a decir que la deliberación es un proceso de apropiación. La deliberación configura un mundo (moral), pero al

mismo tiempo (a la vez) configura un sujeto moral.[3] La práctica de la deliberación conlleva esta dimensión subjetiva y, reduplicativamente, supone que el mismo sujeto que delibera pueda ser objeto de deliberación, de actividad de apropiación. Dice Zubiri:

> La vida consiste en autoposesión y autodefinición: la apropiación no consiste en otra cosa sino en tomar mi propia realidad como algo que reduplicativamente me apropio. Ahí es donde está últimamente la raíz formal de lo moral. Lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. No es una pura vivencia, sino que es un *érgon* (SH: 376).[4]

El hombre tiene que hacer su vida desde ese proceso de apropiación. "Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral" (SH: 379), y debe ir construyendo en cada situación "la figura real y física de su propia realidad. En toda situación, pues, el hombre enfrenta su realidad con la realidad" (SH: 386).

[3] Ricœur intenta desentrañar la experiencia implicada en el concepto "autonomía" en sus trabajos "De la moral a la ética y las éticas" y "Autonomía y vulnerabilidad" (Ricœur, 2008).

[4] Sobre esto, la posible existencia de un *érgon* (tarea, función) para el ser humano (para cada uno), véase la magnífica lectura de Ricœur (1996: 183), donde está discutiendo este tema aristotélico con autores como A. MacIntyre o Ch. Taylor. Desde nuestra tradición hispánica podríamos referirnos al espinoso tema orteguiano de la "vocación", que presenta también, sin duda, este trasfondo aristotélico.

Y por eso "el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad, de la realidad de las cosas y de sí mismo" (SH: 386). No vale olvidarnos de ninguno de los dos lados. Es el hombre el que está en la situación y el que tiene que resolverla. Pero al enfrentarse a una situación, al hacerse cargo de la realidad, al encontrarse ante un problema moral que tiene que afrontar, el ser humano tiene que moverse, consciente o inconscientemente, en un doble frente: en el de la situación y en la imagen (figura) que de sí mismo se hace. Así, en la situación buscamos lo mejor, lo óptimo, de la cosa y de nosotros mismos. En terminología de Zubiri:

> El hombre se ve inexorablemente compelido a resolver la situación en la que está […] El hombre inexorablemente tiene que resolver esa situación en una o en otra forma, y al resolverla perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad. Y precisamente ese perfil y esa figura es indeterminada antes de la decisión del hombre, y por tanto, lo que el hombre hace es determinar, no el ser del hombre sino el cómo ser efectivamente hombre. Es lo que etimológicamente significa la palabra *perfacere-perficere*. El hombre determina una *perfectio*. Y justo la *perfectio* del hombre es en su figura la forma plenaria de realidad humana (SH: 390).

Y esto nos conduce a la idea de felicidad. Y fíjense en la definición zubiriana: "Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse 'realmente' bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho" (SH: 391). Ahora bien, cómo serlo es constitutivamente problemático, ese es el papel y lugar de la deliberación; esa es *la deliberación como camino*, de decisiones prudentes y responsables, *como ejercicio de figuración* en autonomía y responsabilidad.

4. Dime cómo deliberas y te diré quién eres

En el planteamiento de Diego Gracia nos encontramos una fuerte defensa de esta idea de felicidad, incluso en ese nivel antropológico. Hay una expresión que utiliza mucho: "dime…, y te diré…"; dime qué valores tienes y te diré "qué ética practicas" (Gracia, 2016: 208) o "[…] te diré cuáles serán tus leyes" (Gracia, 2010: 77). Quizás habría que decir "dime qué valores tienes (o cómo los gestionas) y te diré quién eres". La deliberación nos construye y nos configura.

¿Dónde encontramos el momento antropológico en Diego Gracia? En sus escritos sobre deliberación destacaría tres contextos. El primero ya lo he comentado, y parte de su análisis de Aristóteles, de su texto de la *Política* (no insisto). El segundo es importante, y muy significativo. Al hablar de la biología de la deliberación, y presentarla como forma de maximización del mundo de los valores, plantea la cuestión de si esto puede entenderse de una forma egoísta (Gracia, 2011: 111; 2019: 72ss.). La respuesta es que no, y por dos razones; la primera, porque en la misma naturaleza hay motivos biológicos para el altruismo y, la segunda, porque el objetivo de la deliberación ha ido ampliando su alcance hasta llegar a un proyecto universal de realización del máximo de valores ("utopía", "mundo del debería"). Creo que, siendo una magnífica respuesta, quedaría completada si

revisamos lo que implica subjetiva-reflexivamente la deliberación en la línea zubiriana de la "figuración" que antes apuntaba.

Pero hay un tercer momento en que aparece la cuestión antropológica. Tiene que ver con la distinción entre valores intrínsecos y valores instrumentales, entre el valor "persona" (como fin en sí mismo) y el precio (el carácter instrumental del resto de valores). Aparece señalado con fuerza cuando propone la teoría de la deliberación con proyección educativa, pues ésta sin esa dimensión personal-antropológica quedaría en el aire. Y así nos dice que la implicación de cada ser humano en la construcción de valores es necesaria, y lo es porque sin él "ese mundo habrá perdido algo irremediable, algo irremisible". Todos tenemos algo que aportar, y nos recuerda la frase de Ortega de que cada ser humano es "un punto de vista sobre el universo" (Ortega, III: 614). Todos somos necesarios, todos somos imprescindibles. ¿Por qué? No sólo porque debemos "empujar" entre todos, sino porque *cada uno tiene una manera peculiar, tiene una figura única, una perspectiva*. Y recuerdo que la perspectiva es mía, sí, pero también del mundo, de la realidad, de lo posible. Configurando los valores me configuro a mí mismo.

5. A modo de conclusión-proyecto

Señalo como conclusión una tarea (proyecto) doble desde la propuesta de Diego Gracia: implementar la teoría deliberativa a otros campos más allá de la bioética y, en relación con ello, poner

de manifiesto la dimensión antropológica. Aquí he trazado lo que podríamos llamar "la vía figurativa" (zubiriana y hermenéutica).

La ética de Diego Gracia se define, sin miedo, como "construcción" de valores; es un construccionismo maduro −crítico−, basado en la filosofía de Zubiri. No es ingenuidad ni nada que se le parezca. También desde la hermenéutica podríamos fundamentarlo. He querido destacar, e insisto como conclusión, que al construir valores también me construyo a mí mismo, también me con-*figuro*. La deliberación, método de la ética, es también el método de la construcción de sí mismo, de la configuración de sí mismo. Por eso la ética deliberativa es antropológica radicalmente. Esto que he querido marcar y subrayar ya lo enunciaba Diego Gracia en su discurso de entrada en la Academia de Ciencias Morales y Políticas: "el ser humano necesita proyectar para sobrevivir o realizarse como persona […] Los valores se construyen al realizarlos, y realizándolos se realiza también el propio ser humano" (Gracia, 2010: 144). Lo que he hecho ha sido tan sólo mostrar sus posibilidades.

Deliberando estamos construyendo un mundo valorativo y un sujeto autónomo. La gran tarea −que yo personalmente prefiguro proyectivamente−, es determinar en qué medida y cómo la deliberación (en su lógica) nos configura, nos convierte en autónomos. Es fundamental para esta ética antropológica, pero más todavía si tiene que alimentar un proyecto educativo. Por eso la única opción es implicar a las personas en estos procesos de

construcción de valores (construcción de sí mismos), y para ello hay que "involucrarlos" (Gracia, 2011: 128). Es decir, poner y ponernos en situación −involucrar, involucrarnos−, y así figurarnos y configurarnos en nuestro propio relato, en nuestra propia vida. Pero esto es otra historia.

En esta tarea filosófica, también vital, Diego ha hecho suya una frase de Julián Marías que bien podemos decir que él mismo se ha aplicado y en la que ha puesto todo de su parte: "por mí que no quede". Lo que no queda es el esfuerzo, la acción, sus obras; pero en ese hacer, en ese deliberar y actuar en la vida ha ido construyendo un "mí" (Diego Gracia) que lo lanza a la acción ("*por* mí…"). Diego Gracia ha afrontado su vocación, sus circunstancias, su realidad, construyendo, configurando una personalidad propia, un estilo propio, una perspectiva en el pensamiento. Ni qué decir tiene, y después de todo lo dicho se entenderá plenamente, si digo que Diego Gracia es una *figura del pensar*, y que nos invita a todos, a cada uno, a refigurarnos.

Bibliografía

Gracia, D. (2010). *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Gracia, D. (2011). "Teoría y práctica de la liberación moral", en L. Feito, D. Gracia, M. Sánchez (eds.), *Bioética: el estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela, 101-154.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D. (coord.) (2016). *Ética y ciudadanía 1. Construyendo la ética*. Madrid: PPC.

Gracia, D. (2019). *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas* (10 tomos). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid-México DF: Siglo XXI Editores.

Ricœur, P. (2008). *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta.

Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Hacia una Metafísica de la Actualidad

Manuel Mazón Cendán
Universidad Pontificia Comillas

La figura de Xavier Zubiri como filósofo en la línea de la tradición filosófica que arranca de la fenomenología, y supone, a su vez, la reflexión heideggeriana sobre el ser, creo que ya va tiempo que está fuera de toda duda.

Por otra parte, la reflexión sobre los griegos hecha desde los parámetros de cada filosofía, a la altura de su propio tiempo, viene a ser señal inequívoca de la vitalidad, siempre renovable, del quehacer filosófico.

Recuerda D. José Gaos en sus "confesiones profesionales", publicadas por primera vez en 1958, algo que nos puede ahorrar mucho discurso en el centramiento de la figura de Zubiri. Narra don José cómo en un mismo día conoció a Ortega y a Zubiri. Estamos en 1920:

> De pronto corrió por la Facultad, el anuncio de una conferencia de Ortega sobre Don Juan, en la Residencia de Estudiantes. Los compañeros nos propusimos ir todos juntos. Llegó la tarde de la conferencia, y efectivamente, nos reunimos muy a primera hora en la Facultad un grupo de compañeros. Allí llegó Zubiri: bajito, delgadito [...] con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante. Había tiempo y decidimos irnos a la Residencia andando –bastantes kilómetros. Del camino me ha quedado una imagen [...] Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri [...]

> lleva en la mano derecha [...] una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el nóema de la percepción de una rosa, la nóesis perceptiva de la rosa [...] para Zubiri parecía no haber más que la fenomenología. Su tesis iba a ser un ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Y él era el prodigio —y el bien enterado: era ya graduado de Roma y había estado ya en Bélgica y en Alemania. Decididamente, la fenomenología de Husserl era *la* filosofía. Por eso no me extrañó nada, sino que, muy al revés, me pareció perfecto, el tema, la crítica del psicologismo en Husserl, que para mi propia tesis me propusieron dos o tres años después, y de concierto entre sí con el visto bueno de Ortega, Morente y Zubiri, a quien desde aquella subida hasta el Pinar consideré, más que como un compañero, como un maestro —y así sigo considerándolo (Gaos, 1958: 36-38).

La efervescencia filosófica de esta España que empezaba a mirar a la Europa ilustrada puede verse bien reflejada en los testimonios de estos personajes, que desgraciadamente la guerra civil vino a dispersar.

Ya en los años treinta vuelve Zubiri de Alemania, era catedrático de Historia de la filosofía desde 1926. Retomando su anecdotario con Zubiri, ahora a propósito de la filosofía de Heidegger, nos sigue narrando Gaos:

> Había venido yo a Madrid como profesor encargado de curso en sustitución del recién fallecido Jordán de Urríes, que había sido profesor mío, y en espera de las oposiciones a la cátedra vacante [...] Debía prepararlas lo mejor posible. En la preparación debía ya entrar inexcusablemente el conocimiento más cabal posible de Heidegger [...] A defecto de Heidegger mismo, era Zubiri el mejor maestro concebible [...] Llegamos a reunirnos regularmente los

> sábados [...] Así entré –en otra prisión, pero esta vez no de diez, sino de veinte años, también aproximadamente (Gaos, 1958: 42).

Se refiere naturalmente a la influencia de Heidegger, a la manera como en su primera etapa sufrió la influencia de Husserl.

Husserl y Heidegger marcaron el rumbo metafísico de la mitad del siglo, y yo diría que fue Zubiri quien tomó el relevo, según el a medias irónico y cariñoso apelativo de Aranguren que le llamaba el "último gran metafísico".

Si tuviera que enmarcar lo nuclear del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri en vistas a exponerlo de dentro a fuera, intentaría ceñirlo a ocho formulaciones y por este orden:

La primera sobre la "oquedad", noción que nos sitúa en el estudio de la evidencia como "exigencia", en la noología de Xavier Zubiri.

La segunda, sobre la estructura de "inteligencia y realidad": una investigación sobre la posible unidad que prenuncia esa "y"; tema que el mismo Zubiri insinúa con cierta frecuencia.

La tercera, "la fuerza de imposición de la realidad como fundamento de lo dinámico de la realidad". Tema de gran originalidad en la filosofía de Zubiri.

La cuarta, la habitud zubiriana y la ἕξις aristotélica. El tema de la habitud ha formado parte en su momento de la investigación de la tesis doctoral de Antonio González, pero como un apartado, aunque importante, de un proyecto más global, tal como posteriormente quedó patente en la defensa de la tal tesis en enero

de 1995. Y un servidor de ustedes hizo de ello, de la ἕξις, la idea central de su tesis doctoral.

La quinta sería sobre la idea de "dominancia" en la filosofía de Zubiri, como inicio de una investigación sobre una filosofía del poder. Tarea que Zubiri calificaba de urgente realizar.

La sexta, "las posibilidades": ¿Es el hombre en la definición zubiriana de animal de realidades, en realidad, un "animal de posibilidades"?

La séptima, "la impresión de realidad", analizada en la trilogía sobre la inteligencia, como superación dentro de la filosofía de Zubiri, de la noción de "sustantividad". Tesis, intrazubiriana y de reflexión metafísica, y que a mi juicio está pendiente de ser reflexionada en el tema más amplio de las etapas en la filosofía de Zubiri.

La octava, por fin, sería el estudio de la categoría de "actualidad" en la trilogía sobre la inteligencia, y su compresión en el resto de la obra publicada. Tema este de máxima importancia en el pensamiento de Zubiri y que entiendo que todavía está pendiente de un estudio sistemático.

Pero escuchemos al propio Zubiri y en palabras autobiográficas de su propio perfil intelectual que pronunciara un 31 de enero de 1983 –meses antes de morir–, con motivo de la presentación de los estudios de *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*:

> Mi vida intelectual –decía entonces Zubiri– ha discurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas: una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. Lo que no sea juzgar, se nos decía, es sólo tener ideas, e ideas se pueden tener muchas, pero solamente el juicio que afirma es el que pretende decirnos lo que es realmente la cosa sobre la que se afirma. Eso me parecía –y me sigue pareciendo– una ingente insuficiencia. No porque no sea verdad que el juicio sea una función de inteligir; esto es verdad. Lo que no es verdad es que inteligir sea esencialmente juzgar. Esto no, en absoluto. Lo primario es la aprehensión primordial de realidad, el tener impresión de realidad de las cosas. Esta aprehensión primordial de realidad es, justamente, la forma primaria y formal con que la inteligencia accede a lo real. El acto formal de la intelección no es el juicio sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. Por lo que tiene de impresión es *sentiente*. Por lo que tiene de realidad es intelectiva, puesto que la inteligencia intelige formalmente lo que es la realidad. Por consiguiente, tener impresión de realidad es tener un acto de inteligencia sentiente. A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica (EM: 333-334).

Entiendo que la categoría de habitud (ἕξις), tal como Zubiri la describe, como el modo de haberse el afectado con aquello que le afecta y por el modo en que le afecta, está ahí en la mera impresión sensible —concretamente en el hombre—, como impresión de realidad. La inteligencia sentiente es mera actualidad de realidad en impresión sensible. Y desde aquí se vuelve diáfano el objeto de la metafísica, i.e. lo transcendental, o la realidad *en-*. De ahí que

Zubiri no acepte como función primaria lo concipiente de la inteligencia, sino lo sentiente.

El análisis, pues, del sentir es la clave para el desarrollo de una filosofía primera en Zubiri. Habríamos de concretar este análisis del sentir en un desarrollo momentual de la estructura "posesión-actualidad". La visión directa, por decirlo así, de la realidad humana, su posición como realidad desde una inteligencia sentiente nos lleva a comprender desde dentro esto que sea la habitud. El ámbito héxico es ámbito de realidad, es algo "de suyo".

El sentir humano tiene un ámbito muy concreto. Por ejemplo, nuestro modo de habernos con las cosas tiene una dimensión, digamos, social. La versión a los demás es algo tan físico que basta observar el desarrollo del niño en los primeros meses para ver cómo los otros influyen de una manera decisiva en nuestro llegar a ser: "el niño, como otros animales, se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo [...] Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás" (SH: 235).

En la medida en que las posibilidades que me ofrecen los demás se van fijando en mí por el manejo que hago de mis habilidades, se va produciendo el orto de lo real en mi propia unidad de actualización intelectual. Sería nuestra primera idea de mundo como unidad de lo real en cuanto real. A unos niveles muy

elementales, tan elementales como es la subsistencia biológica, pero ahí está.

La idea de Zubiri al respecto es clara. Aprehendemos el modo de sentir humano por la versión que los demás tienen de irrumpir en nuestro incipiente mundo. Es lo físico en cuanto físico, como conformación infantil. Es la presencia de lo humano, que va configurando nuestra habitud de inteligencia sentiente en cuanto sentiente, en el sentido formal y estricto del sentir humano: "lo primero que se le da al niño no son los otros hombres –dice Zubiri–, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida [...] El dato primario de lo social no son las mónadas (yo, el otro) sino 'lo humano' [...] 'los demás' es lo humano que hay en la vida del niño, y que desborda su realidad propia" (SH: 239).

Este desbordamiento de la propia realidad, hay que entenderlo bien. Ese desbordamiento hace referencia a la nota de apertura constitutiva de la realidad, en este caso la del niño. El desbordamiento de la propia realidad consiste en más apertura y esto tiene su punto constante del dar de sí en eso que Zubiri llama la "aprehensión primordial de realidad", y el proceso de continua actualización en logos y razón. Y este es un proceso global, i.e. afecta a todo el ser humano como poseído y poseedor de realidad. De ahí que podamos afirmar que la esencia del enfrentamiento humano es la unidad de atemperamiento como resultante de la unidad de actualidad aprehensora y opcional de respuestas determinadas y conformadoras.

Todo este desarrollo constituiría una introducción a una *Metafísica de la Actualidad*. Si seleccionamos, a modo de apunte introductorio, las nociones de *apropiación, convivencia, poder* y *libertad,* se pondría de manifiesto qué es el hombre en el sentir su propia realidad como persona ante las cosas como reales, ante las otras realidades personales y ante el poder de lo real.

La concreción en unidad estructural del modo de haberse el hombre con lo que le afecta, podría verse reflejado en el constructo de "apropiación-bien-felicidad-poder-configuración-carácter-deber".

La fruición o disfrute consiste formalmente en el atenimiento real y físico a la realidad: "este atenimiento no es la mera inclinación hacia un bien, sino que es la inclinación a mi realidad en cuanto se está definiendo en la cosa real concreta" (SH: 372). Aquí es donde se enraíza la habitud humana.

El ámbito de la realidad es tan inespecífico que son las estructuras habitudinales las que crean la posibilidad de volver inteligible todo el mundo "tendencial" humano. Por ejemplo, eso que llamamos los medios y fines en el discernimiento de las acciones, supone previamente la existencia del ámbito héxico. Aquí se sitúa formalmente lo moral.

En primer lugar, la *posibilidad* es un concepto categorial que "define positivamente aquello que es término de voluntad, dejando de lado si es medio o fin" (SH: 373). La posibilidad como tal es categoría de actualidad, esto es claro. Su realización es

"posesión", es lo característico precisamente de esa *autoposesión* en que consiste la vida humana.

En segundo lugar, lo que constituye la moral es precisamente esa *apropiación*, el que sea propiedad mía, y no tanto el contenido, por mucho de valor que contenga: "las propiedades que la realidad humana no solamente tiene, sino que no puede menos de tener, precisamente por apropiación, eso es formalmente aquello en que consiste –afirma Zubiri– el orbe de lo moral, la realidad moral" (SH: 374).

Pero lo moral tiene su concreción modal, es el modo de "tener", o habitud de apropiación; la apropiación es un modo de tener, es específico de lo humano: "lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. No es una pura vivencia, sino que es un *érgon*" (SH: 376).

Aquí se incrusta la felicidad como horizonte de la habitud humana, ésta de la apropiación. La tendencia al bien no es algo innato, si quisiéramos hablar de innatismos habría que decir que tenemos tendencia al disfrute, a la fruición de la propia realidad.

Zubiri entiende que "en la felicidad ciertamente el hombre está antepuesto a sí mismo, pero antepuesto como pura posibilidad de sí mismo. La forma real y efectiva como el hombre se apropia *velis nolis* la posibilidad de sí mismo, eso es justamente la felicidad. La felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral" (SH: 394).

Si fijamos ahora el poder, como momento de la apropiación, tenemos que la apropiación de posibilidades es lo que nos capacita para seguir adelante, por decirlo así, en la configuración propia.

Esta posibilidad o posibilidades que tienen poder de configurarme son las que constituyen mi propio "carácter". El carácter es la expresión de lo héxico como la fuerza que poseo y me posee en el ir realizando posibilidades.

Este poder es algo ligado inexorablemente a la capacidad de felicidad, y esta capacidad de aspirar a la felicidad en la apropiación de posibilidades es ámbito de moralidad, desde el que se construirán éticas determinadas... Pero lo radical es esa estructura de "moral-felicidad-poder": poder-ser-la-propia-figura: "*estar en condición de poder*", esta sería una buena expresión de la dinámica del ámbito héxico.

"El hombre —dice Zubiri— es el único animal que por no poder dejar de estar apropiándose el bien como felicidad, tiene la radical posibilidad de estar suspenso entre felicidad y infelicidad" (SH: 399).

Aquí habría que resituar el "*deber*" como un poder en el ámbito de la habitud humana, que busca la felicidad en la apropiación de posibilidades: "la felicidad no es un deber –nos dice Zubiri–; lo que es un deber son las demás posibilidades en orden a la felicidad. La obligación es la forma del poder de las posibilidades en orden a la felicidad" (SH: 411).

De aquí que la consideración de la inteligencia en la acepción de posesión (*héxis*) nos ponga de manifiesto la radicalidad de la estructura de "posesión-actualidad", como posibilitante de la capacidad humana de crear ámbitos de vida moral.

La expresión de la habitud como categoría de lo metafísico, que afecta al hombre en lo más real de su propia realidad, entiendo que aparece clara en el siguiente texto zubiriano de 1953:

> La inteligencia sentiente es estrictamente inteligencia, y es estrictamente posidente, y precisamente la dimensión posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectivo que es en muchas dimensiones —y éste es el caso de la moral— más acertado que todos los razonamientos [...] El hombre encuentra normas de acción porque pone en marcha una inteligencia posidente, y no porque le esté dictada desde fuera o porque esté esperando un juego de la conciencia para averiguar si entre la concepción de la esencia del hombre y unas determinaciones accidentales, hay o no una adecuación metafísica. Esto viene después (SH: 413).

Sólo me quedaría hacer alusión a *la responsabilidad* como actitud de la madurez humana: la responsabilidad es "responder" a través de posibilidades. El animal responde a estímulos concretos. El hombre es responsable: en la apropiación de posibilidades trazamos un ámbito mucho más amplio que el que podría proporcionarnos la posibilidad concreta en cada momento. Es la apertura de la realidad, y lo concreto de nuestra decisión en la elección de cada acción que va a ser definitoria de nuestra figura.

Es el hombre quien porta en sí por la dinámica de su sistema de habitudes el ser sujeto, digámoslo así, impositivo de deberes, o mejor una realidad debitoria (aunque no suene tan bien, pero es expresión de Zubiri (SH: 424)). Esto es tan grave que la sociedad podrá imponerme todo un conjunto de deberes, y de hecho así se hace, pero la sociedad, dice Zubiri, "es incapaz de dar razón de que haya nada que tenga un carácter de deber; que tenga carácter de deber, eso pende de la estructura misma del hombre" (SH: 424). "En el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga del hombre" (SH: 425).

Por último, insinuaríamos que es posible postular una unidad estructural entre capacidad, libertad y apoderamiento: "desde un punto de vista próximo y formal –dice Zubiri–, la radical estructura de la libertad es libertad para sí mismo, y la forma como el hombre está posibilitándose a sí mismo es [...] apoderamiento. La realidad libre es, en definitiva, la realidad que está apoderada de sí misma" (SSV: 117).

El hombre en su querer pugna por ser dueño de sí, es decir tiende y de hecho con el acto de voluntad se incorpora a la realidad sida, que pasa a ser realidad querida; esta fijación de realidad "querida" "adquiere la forma de habitud, ἕξις; lo cual, en segundo lugar, potencia su propia tendencia, su propia capacidad de querer: es una voluntad de poder; el hombre hace un poder [...], hace de su ser querido un ser real y efectivo" (SSV: 84).

Este poder ejercitado va engendrando libertad: "la libertad [...] es también algo que se va haciendo y deshaciendo" (SSV: 143).

La libertad va emergiendo de la inconclusión de las tendencias, origen común de la volición. Esta emergencia de libertad, ¿no será una actualidad de la realidad en cuanto tendente? Entonces la habitud y la actualidad pertenecen a la comprensibilidad de la realidad, al menos de un tipo determinado de realidad viva. (¿Habría que decir de lo vivo de la realidad?). Al amparo de esta idea hay un uso efectivo y necesario de la libertad: "hay una cosa que es la *habitualidad de la libertad*. Y con esto no me refiero –dice Zubiri– a la habitud, ni a la volición habitual libre con que el hombre funciona en su vida, me refiero [...] pura y simplemente a estar acostumbrado a ser libre" (SSV: 148).

De esta habitualidad de orden operativo, no podríamos hablar si la libertad no perteneciese al ámbito héxico de la persona: "en la vida individual, en la vida social y en la pública, la habitualidad de la libertad es esencial. Cada cual va haciendo o deshaciendo su libertad, en esta cuádruple forma de reasumir su pasado o desecharlo, de organizar sus tendencias en peso y en apoyo, de comprometerse a una libertad ulterior, y sobre todo, de tener una interna habitualidad de la libertad" (SSV: 149).

La libertad en tanto que es determinación no sólo desde sí mismo sino también "por sí mismo" supone siempre un fondo de posibilidades realizandas, podría ser ello eso que entendemos por

carácter. Esta idea le parece a Zubiri digna de ser pensada, ya que no hay libertad sino es como "*héxis*":

> el carácter –dice Zubiri– no es una cosa meramente tendencial; es en buena medida un resultado, naturalizado, de libertad. Y esto es un grave problema individual y además público. Hay una ἕξις de la libertad. De ahí que la previsión moral en manera alguna puede confundirse con la predeterminación física e intelectual [...] El hombre no solamente nace con el carácter, sino que va haciendo su carácter; tanto más difícil de hacer cuanto más se complica la vida. De ahí, naturalmente, la responsabilidad con que el hombre carga con todo el pasado de su vida en la figura concreta de su libertad (SSV: 138).

La libertad es el exponente de la necesidad del ámbito de la actualidad, o la justificación última de la estructura "posesión-actualidad" como índice del modo de hacerse de la realidad humana.

Dice Zubiri: "el hombre, al querer una cosa, lo que quiere efectivamente con su libertad es realizarse en determinada forma en aquella situación" (SSV: 142). Esa realización recrea constantemente nuestra forma de realidad y nos resitúa como realidad en el ámbito de la realidad en cuanto tal.

La libertad es una cualidad de la estructura "posesión-actualidad". Aquí adquiere su verdadera inteligibilidad la noción de "figura": es la expresión más exacta de la tendencia a "estar" en la realidad. Los modos son siempre renovables, depende fundamentalmente de la virtualidad de la inteligencia sentiente,

de nuestra voluntad tendente y de la capacidad de nuestro sentimiento afectante. Este es el ámbito de lo héxico.

La antropología de Zubiri desde la estructura "posesión-actualidad", entiendo que está por desarrollar y marcaría el nuevo método (en sentido más etimológico de la palabra griega) que nos podría llevar a la comprensión de una nueva idea de la realidad como formalidad, i.e. de lo radical o raíz de lo que son y somos por cómo están y estamos unas realidades respecto las unas de las otras.

En esta breve exposición acerca de la visión desde dentro de la filosofía de X. Zubiri, me gustaría que se suscitara entre los lectores la actitud que requieren estas palabras de S. Agustín, tantas veces repetidas por Zubiri: "*busquemos como buscan los que están encontrando, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar, porque escrito está que el hombre que ha acabado no ha hecho sino comenzar*" (*Trin*. IX, 1).

Bibliografía

Gaos, J. (1958). *Confesiones profesionales*. México: FCE-Tezontle.

Gozo primigenio y goces de deseo:
la noergia de lo inconsciente[1]

Fernando Danel

Universidad Autónoma Metropolitana

Con este artículo abrazo a Diego:
Fons veritatis magister *de nuestro recordado Zubiri*

"¿Pero no es esa la tendencia, cada vez más fuerte en la psicología profunda, en la moderna biología [...] captar el estado de conciencia como una capa en el hombre concreto y oponerle a ella dimensiones de la vida que no son reconducibles al estado de conciencia? […] la conciencia –dominio de la filosofía idealista– presenta en el fondo una dimensión fundada de la vida *[…] Al no saber lo que es la conciencia, uno desacierta de entrada el punto de partida de una ciencia de lo inconsciente".*
-Husserl, (1976: 473-474).

1. Introducción

Es incontrovertible que el problema de lo inconsciente (SSV: 26) gravita en la fenomenología de casi dos siglos: valgan *Philosophie des Unbewussten* de Hartmann (1869) y la actual (Henry, 2010: 115-165; Bernet, 2020: 255-300).[2] Siempre incardinada al robusto legado

[1] Este artículo sintetiza una parte del libro en edición: *Noergia del sentimiento sentiente*. Una lectura neuropsicoanalítica. Aquí varios temas están solamente advertidos.

[2] Coincidentemente, desde su tesis doctoral de 1923 (PE), Zubiri critica el "conciencialismo" del "psicologismo moderno", contraponiendo una fenomenología de los "actos aprehensivos" abierta a *modos* de intencionalidad. Esa apertura, en la fenomenología, llevó a lo inconsciente.

filosófico de la antigüedad (Nussbaum y Sihvola, 2002), también es verdad que tempranamente en esa genealogía, sea destacando la inteligencia, la voluntad o los sentimientos –vectores de nuestra animación según Zubiri– sea en claves bioéticas, el pensamiento griego ya había focalizado el fenómeno del *movimiento* anímico de las pasiones. Sin consideraciones estáticas, reduccionistas de su proyectualidad, tanto Platón como Aristóteles, que le sigue puntualmente, ponen por delante las *acciones* psicosomáticas –*epithymia* de base (IFG: 202)– para tratar con el dinamismo de la intimidad.

Atendamos lo justo a un pionero y primer esbozo en esta centrífuga genealogía para explicar la animación. Escribe Platón: "En efecto, es necesario ante todo comprender la verdad sobre la naturaleza del alma, tanto divina como humana, prestando atención a sus afecciones y operaciones (*páthe kai érga tes psychés*) (Platón, 2010: 245c). Aristóteles coincide con su maestro en diversos pasajes, puntualmente en *De anima*, incardinando un poco más el cuerpo como *aísthanestai noein* en las acciones íntimas: "*psychés érgon he pathemáton ídion*" (Aristóteles, 2002: 403a). Así conceptuadas, estas acciones dan existencia a la filosofía del *cuerpo animado*: son acciones afectivas (*páthe kai érga*) de nuestro *émpsychon soma*, al decir de Platón.

Esta explícita respuesta *noérgica* a lo psicosomático es el rendidor legado filosófico desde los griegos y, lo centrífugo que se quiera, alcanza y sobra hasta el contemporáneo análisis

neurocientífico y la noología de Zubiri en su contexto fenomenológico. En su caso, la inteligencia de la realidad que impresiona nuestro cuerpo para hablar emocionados y, cargados de razones sentimentales, profundizar en la realidad de uno mismo y los demás. En su virtud, ¿la noergia implica sentimientos, afectados por la realidad aprehendida y querida? ¿De qué va la índole noérgica del psiquismo?

2. Hitos hasta la noergia

Prestando atención a la andadura filosófica de Zubiri, es un hecho que en su madurez el análisis noérgico será el esbozo fundamental, tanto para la "esencia abierta" de su metafísica de la realidad humana, como para su "inteligencia sentiente". Pues éste es lo que radicaliza la inteligencia (nota y acto/acciones) aunque, en su obra, menos a la volición. Los sentimientos no alcanzaron ese *estatuto noérgico*[3] que Zubiri en vida les hubiera concedido, aunque de la psicología emocional y lo inconsciente, que conocía, era equidistante.

Antes de recordar el "punto de llegada" noérgico en los años cincuenta del Curso "Filosofía primera" 1952-53 (desde ahora FP, aún inédito; Danel, 2009), por las fechas anterior a la metafísica antropológica de la realidad humana (SE; SH), que habría cuestionado comenzar por la teoría de la "esencia", cabe

[3] Es el argumentario que publico en los últimos años, y de conferencias presentadas en el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri.

inventariar lo que sí era la principal conceptuación –las notas sistemáticas– de nuestro cuerpo animado. Veamos la problemática de las notas esenciales del psiquismo. Enseguida la *solución* noérgica.

Por la "génesis humana" (SH: 457-465), evolutivamente el psiquismo (LeDoux, 2019: 203-222) del hombre posee, como toda realidad intramundana, notas esenciales unas y otras que no lo son. Nuestras "notas psíquicas" son inteligencia, volición y sentimiento, y en su virtud, "toda nota psíquica envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad" (SH: 457). En este orden preciso: pues la nota psíquica de la inteligencia es estructuralmente primaria porque actualiza la realidad, entonces de suyo querida y que apasiona (no me refiero a la afección impresional, sino que la realidad está siendo *sentimentalizada*: "sentimiento afectante"). Si la inteligencia, la volición y el sentimiento fueran "notas esenciales" de nuestra sustantividad psicosomática, tendrían que ser "constitutivas" (SE: 274-277; ETM: 346-348) para obtener rango de esencialidad fundante de las demás notas "constitucionales" y "adventicias".

El asunto teóricamente se complica porque si las notas psíquicas están o no fundadas en una notoriedad más fundante, como hasta aquí indica Zubiri (SH: 471), sería en las "notas génicas", ¿dónde más? No obstante, también éstas son psiquismo, pero con "anterioridad" a intelección, voluntad y sentimiento, hasta ahora vistos en la realización humana. Sostiene que

"personalmente he pensado siempre que la psique surge en cuanto se produce la célula germinal. Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida, y por tanto en él hay ya psique. De suerte que en el punto de partida embrionario hay un sistema psico-somático integrado por célula germinal y psique" (SH: 463). Ocurre que este "plasma germinal", así lo llama, hace "brotar" una *resultancia* que no es "dispositiva" ni "exigitiva" para la constitución de la sustantividad humana, sino operativa para su "actividad" de "sobrevivir" (SH: 463-464): es la resultancia notoria del psiquismo. Por lo demás, la indagación de nuestra notoriedad psicosomática, sea constitucional, sea operativa, también tendría que hacerse cargo de la notoriedad estructural y funcional epigenética, como verifica hoy la neurobiología del psiquismo.

La conceptuación esencialista de Zubiri aquí no concluye. Tenemos que incluir una distinción metafísica sobre la animación de la sustantividad humana. Es la que establece entre potencia y facultad del psiquismo –Zubiri llevará la conceptuación hasta el final de su pensamiento (IRE: 89-97)– poniendo por delante que la *potencia* de la inteligencia ocurre, siempre y cuando, esté *facultada* por el sentir. Es decir, que la actuación misma de la potencia de esta nota esencial pende de su efectuación sentiente de la realidad, lo que determina la *habitud* para hacernos cargo de las cosas reales. A una, la inteligencia sentiente como nota fundada y "elemental" (IRE: 97), potencia facultada y habituada a lo que es impresionantemente real.

Ahora parece solvente afirmar que la primacía "germinal" del psiquismo que lo ha hecho "brotar" genera notoriedad inteligente, volente y sentimental. Esta resultancia anímica-psicobiológica, cuando "comienza a ser accional el psiquismo, que hasta ahora era puramente pasivo" (SH: 511), muestra que tal noergia ha sido facultada a actuar, porque ya era en potencia germinal. Esto es tanto como decir que en este único "complejo proceso morfogenético" (Gracia, 2017: 463) surgen notas también sistemáticas, que no son novedades elementales puras: así la inteligencia sentiente. Desde y por la estructuración del "plasma germinal", va *resultando* morfogenéticamente el brote de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, en lo que consiste el psiquismo.

3. Radicalización noérgica del psiquismo

La teoría de la sustantividad psicosomática, tanto por la conceptuación constitucional como por la operativa, no es el análisis de hechos dados en la aprehensión de realidad que Zubiri tiene en mente ya desde los años cincuenta. Las imperativas conceptuaciones metafísicas del hombre en su esencia desatendieron por un tiempo la raíz: el devenir modal de la inteligencia sentiente (acto, acciones y actividades) como noergia *de* la realidad.

Por lo pronto cabe anotar algo especialmente llamativo. En el curso "Filosofía primera" de 1952-53 encontramos novedosas y

radicales *soluciones* noérgicas a la intelección, la volición y el sentimiento. Con un lenguaje teórico singularmente potente, abre soluciones de lo que la realidad "hace" a la inteligencia que en ella "está". Allí Zubiri puntualiza que se trata de un "estar estando" en la realidad que ya "está": "*estado de realidad"* va a ser el concepto-guía, subyacente a lo largo de las 37 lecciones. Lo que mienta el estado de realidad no es sino el hecho *primigenio*: lo que la realidad efectúa para que haya y haga el sentir, decir y pensar en las cosas por ser reales. Esta efectuación de la inteligencia, vale decir génesis, *funda in actu exercito* (Danel, 2009; Danel, 2016) el devenir noérgico: no es primariamente un hacer sino un "estar estando", vocablo de Zubiri para analizar *el acto* de aprehensión. Sí, así y siempre en singular: no hay más que uno directo, inmediato, unitario, compacto y primogénito (génesis primera, que no génico, claro está).

Enfrentando aquí, sobre todo, la perspectiva intencionalista de Husserl –"una especie de disparadero intencional hacia realidades que no soy yo"– insiste en que no habiendo "actos" que hacen algo, lo importante es aclarar que es el acto aprehensivo de realidad por su devenir noérgico. El argumentario principalmente señala (Danel, 2009; mi conferencia oral en la Fundación Xavier Zubiri del 1-6-2018) que siendo que

> *el hombre está atenido* a la realidad, la imagen más perfecta […] es probablemente lo que acontece al niño en los primeros momentos de su vida, en que realmente ni tan siquiera existe para sí mismo:

> está –empleando una frase de Hegel, que él empleó en otro sentido– bajo la forma de presencia absorta; es decir, está absorto precisamente en la realidad. La realidad que le llena y ese estar atenido a ella, constituyen una sola e indivisa cosa que es estar en la realidad (FP: 2ª Lección).

Esta primera "experiencia" *de* realidad y *en* la realidad es justamente lo que aquí llama Zubiri *inteligencia*, y hay que verla "estando ejecutivamente en ella". Pero esa "ejecutividad" no es primariamente ninguna acción que haga algo, mucho menos una actividad en sus resultados, es simplemente "el *érgon* del *nous*" que "yo llamaría noergia. El modo de estar en la realidad es constitutivamente noérgico […] la *noergia* es inteligencia y no es conciencia" (FP: 3ª Lección). A buena distancia del conciencialismo psicológico que critica, la realidad "impresionante" muestra que el estado de realidad –actualización indicará después– implica la máxima intimación posesiva: "inteligir es intimar con la realidad". Por consiguiente, "lo real, en cuanto realmente poseído en su plena integridad, es ciertamente el modo radical y supremo de inteligir" (FP: 3ª Lección). Y lo que me parece más importante aún, en sintonía con Zubiri, es que la íntima posesión de la realidad, mejor dicho, que la realidad impresionante es realmente *poseyente* de la inteligencia, da lugar a lo tenido, es decir, *sosteniendo* el "gusto como modo intelectivo, que ha dado lugar al vocablo mismo de sapiencia, sabiduría" (FP: 3ª Lección).

Adviértase que la intimación noérgica da mucho *gusto*. Pero hay algo más: si consistimos, indica Zubiri, en ese estar en la realidad –"estar estando"– es "falsa la idea de acción en este caso: porque no puede solventarse el estar desde la acción, ni la acción desde el estar", lo que le conduce sin más a corregir a favor del "*acto*", la "formal actualidad del estar". No se "entra en acción" sino "estando ya en la realidad", y añade con énfasis interrogante en el margen de su texto, que es un "modo transparente" (FP: 3ª Lección) de actualidad inteligente. No se pierda de vista la crucial precisión aquí: que la inteligencia primariamente no hace nada, la realidad en la que está estando, el "puro acto de mi estar", es para que las cosas reales queden actualizadas, justamente por su formal carácter de suyo. Es la *actualidad del estar* en la realidad –en esto consiste ser acto– para que se dé *actualización* de las cosas reales, mi cuerpo animado incluido.

Destacada así, me parece que la prelación en la "congeneridad" noérgica es clara y distingue: "el estar en la realidad no tiene realidad" sino que consiste en ser *de* la realidad que impresiona, de lo contrario indica Zubiri, "tendría que estar en mi propio estar". Imposible, pues el acto consiste en estar *en* ella, "quedando", "estando", "impresionado" son declinaciones de lo propiamente *érgico* en su patetismo (*páthos*) de lo que es real. Por esto, creo nunca mejor dicho, estando en la realidad su "actualización" consiste en ser *estado-de*: no se trata de que *se-actualice* la realidad, sino de que la *realidad-se* actualiza, tanto más

porque, si ponemos la mirada en la "noología" de *Inteligencia sentiente* (IRE), la congeneridad de inteligencia y realidad es *asimétrica*. Por demás indicar que la primordialidad de la realidad y su aprehensión refiere otros hechos indudables dados a sentir intelectivamente, queridos y afectantes por ser caracteres transcendentales de la realidad actualizada: el apoderamiento, la fuerza de imposición, el verdadear y otros (Danel, 2008: 432) muestran fácticamente que la "nuda realidad", sobradamente estudiada, menos compadece el dar tanto de sí de la realidad en afección. Quedar absortos, apoderados, impuestos por la realidad, es el subyacente *imperativo activista* de lo real para conceptuar el "érgon del nous" según la *asimetría* sugerida: la realidad-se actualiza, resultando esa singular actualidad afectiva siendo estado-de.

En definitiva, la pasividad *radicada* de esta actualidad y el genitivo objetivo congénere –estado *de* realidad– indican bien que no es móvil, ni accional, ni hace (Danel, 2008; Danel, 2016): tiene que ver con el acto del patetismo inicial, inclusive de la íntima actualización impresiva de uno mismo –el "me" para el "mi" mismo– como realidad cenestésicamente (IRE: 103). Sea como intimidad o como extimidad, siempre se trata de lo afeccional en, por y desde la alteridad radical (IRE: 32). Lejos de cualquier accionalismo de base, tiene que dar paso a una profundización de los sentimientos afectantes que envuelven y sobredeterminan la intelección y la volición vertebrando a fondo nuestro psiquismo.

Desde la *solución noérgica* creo solvente reconocer –con la inteligencia sentiente y la voluntad queriente (antes de ser tendente)– un *primigenio* estar sentimentalmente a *gusto* en la realidad.

Dejémoslo apuntado, sin intentar una genealogía del sentimiento en la perspectiva noérgica (Danel, 2009; mi conferencia oral en la Fundación Xavier Zubiri del 3-6-2016), que hay consideraciones ulteriores en el pensamiento maduro de Zubiri que ponen rumbo hacia la noergia sentimental. Como sabemos, no habiendo sino un acto primordial, desde esta base poseyentemente activa resulta el devenir accional (campo lógico) y de las actividades (mundo de la razón), según las coordenadas de la noología de *Inteligencia sentiente*: para lo que aquí interesa, *acciones emocionales* y *actividades sentimentales*, sobreentendido el *acto sensacional* en sus sensaciones como primera génesis de nuestra estructura psicosomática. Puesto que se trata de un modal devenir noérgico, cada momento ulterior al primordial actualiza diferencialmente, pero sin procesualidad autónoma: el logos y la razón inexorablemente se apoyan en, por y desde la *activación* de la "formalidad de realidad" aprehendida, aunque no trate de algo esencial y sustantivo; tan sólo por ser pura actualidad de aquello formalmente de suyo (Gracia, 2017: 160). También hay que recordar que el devenir modal de actualización implica "modos de presentación" concurrentes pero singulares: disfrutar con gusto de alguna realidad, no únicamente quererla por haber sido inteligida,

lleva a formalizar sentimentalmente la experiencia de lo real con emociones que construyen valores en relación con objetos que pudieran ser queridos y gozados por sernos fundamentales.

Los afectos del sentimiento, más allá de su consideración reduccionista animal (Conill, 2019: 137-143) en el "proceso sentiente", como modificación tónica para una posible respuesta por la suscitación del estímulo real (IRE: 41), se aclaran desde el estatuto noérgico. A una, las ex-ageraciones emocionales y la creativa libertad del sentimiento. De igual manera, se aclara el carácter último y excedente de la realidad sentimentalmente presente: no efectúan lo mismo *verum*, *bonum* y *pulchrum* como caracteres transcendentales dados en la aprehensión para la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Zubiri sugería en ciertos pasajes textuales que los sentimientos "atemperados" tienen como base *gaudium*, *gustum*, *gratum* –declinaciones de raíz indoeuropea común (Watkins, 2011: 26, 35)– de algo por ser real, antes de nada más.

Igualmente ocurre de entrada con las sensaciones del psiquismo en su vertiente emocional: "disfrutar" también se dice coloquialmente de algún gusto o disgusto propio o con los demás. En definitiva, sea como fruición, pulcritud o como goce, la "temperie" de este modo de actualización de realidad es "sentimiento estético" (SSV: 344-349): por todo ello, también parece solvente confirmar que la impresión de realidad fondea estéticamente como *gozo primigenio* que deviene en ulterioridad

lógica, valorativa del objeto, y en la racionalidad legitimista de algún goce fundamental.

Y es que la objetivación de realidad y el fundamento probado por esbozos de posibilidades (IRA: 258) tienen, en el vector del sentimiento, una determinada manera de búsqueda: no concierne analíticamente a las diversas "actitudes" (HD: 123) de la volición inteligente en la realización personal, menos a las razones sobre la ultimidad de lo real para posibles fundamentos científicos de las cosas del mundo. Sí tiene que ver, en cambio, con una experiencia de atemperamiento (SSV: 341), cuya orientación de búsqueda consiste en optar por posibilidades "complacientes" de la realidad en que ya se está gozadoramente: aclara Zubiri, "Yo puedo tener la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real" (SSV: 345). De aquí que, si tal o cual objeto *podría ser* mi –"íntimo" (SSV: 332)– fundamento sentimental, *sería* porque tengo *fuertes* emociones que me dirigen racionalmente a ello: "fuerte" etimológicamente (Watkins, 2011: 97) suscribe valor-valioso, valiente, valencia, como explica la neurociencia y el neuropsicoanálisis actual (Damasio, 2018: 147-153; Bernet, 2020: 255-300), sugiriendo una fuerte *exageración* valorativa para esbozar opciones objetivas y decisiones que realicen gratos *fundamentos*.

Ciertamente las "valencias", surgidas íntimamente, no cesan de atemperar algo como estimado para la acción. Son lo valioso que, inconsciente mayormente, emociona y dirige al

posible discernimiento y decisión *sintomáticas* por algún fundamento exigido desde lo dado. Sin esta orientación y búsqueda direccionada emocionalmente hacia alguna fundamentada realización, nuestro psiquismo sería raquíticamente automático, pura y dura fisiología cerebrista consciente. Hay que celebrar –importante argumento evolutivo (LeDoux, 2019: 263-285)– que desde hace ya tanto tiempo el *campo psico-lógico de las emociones hacia el mundo de los sentimientos* construye la experiencia del hombre en esta tierra: esta apasionante valoración, sobredeterminante en la inteligencia sentiente, propia de lo inconsciente del psiquismo, crea, va verificando, prueba y profundiza los más *deseosos* objetos y posibilidades, los que de verdad sean fundamentales para los *goces* humanos.

4. Neuropsicología del gocentido

Todas las indicaciones formales de la analítica noérgica de Zubiri aquí reconsideradas y profundizadas –que la realidad *se actualiza* siendo sensación, deviniendo acciones emocionales y actividades sentimentales– indican que la realidad impresionante también es la consistencia primigenia del vector sentimental de la aprehensión que, objetivando, marcha a probar algún goce fundamentador.

Si destacar el sentimiento resitúa la volición y la intelección en función de valoraciones emocionales, adviértase también, y no

es menor conclusión, que con la "deslogificación" de la inteligencia por ser sentiente, empeño crucial de Zubiri, también logramos ahora su *desconciencialización*, es decir, que las *exageraciones emocionales* que dan sentido y proyectan objetos como *posibilidades fundamentales* de deseo y su goce, son *inconscientes*: *afectan* psicobiológicamente desde la infancia y se *desconocen* en los diversos y singulares cursos de acción de cada cual. Son, de hecho, *desconocimiento de lo que no se puede saber*.

¿Qué indica que el devenir noérgico del psiquismo sea inconsciente? Así entendido, ¿cómo se despliegan las emociones y los sentimientos en sus modos psicobiológicos de actuación –me, mi, yo (SSV: 336-337)– para que siendo síntoma inconsciente lleguen a decirse en su goce? En todo caso, la desconsciencialización del sentimiento estético, es decir, sentiente tiene que ser punto de partida de la noergia de los afectos.

Por poco que prestáramos atención al colosal desarrollo, experimental y clínico, de la neuropsicología –es buena denominación *nueva biología de la mente* (Kandel, 2019: 231-252)– avisa el premio Nobel que la "cerebración inconsciente" es la única base de la selección, amplificación y distribución de información percibida por la corteza cerebral, resultando consciencia (Dehaene, 2015: 149-190). En consecuencia, lo sugerido trata una doble profundización: la que ha superado por fin, anhelo de Freud (1979), las fronteras entre psiquismo y corporalidad, y entre lo

sensacional y lo emocional, y sus mociones de deseo y goce inconscientes.

La neurociencia es cada vez más cognitiva *y* afectiva, o quizá mejor, afectiva *y por eso* cognitiva, sostienen destacados partidarios del *emotional brain*, la *affective neuroscience* y la "neurociencia de los sentimientos", los buques insignia del hondo mar de las actuales investigaciones sobre el psiquismo. Y el psicoanálisis no se queda atrás, vista su promisoria apertura, tan redituable clínicamente, al cerebro límbico para la *brain working memory*, claramente ajustados a lo inconsciente. La verificación neurocientífica en torno a la ingente multiplicidad de *impactos psicosomáticos* desde la temprana infancia, y que seguirán su curso psíquico habitual, manifiesta la impronta inconsciente de entrada en la vida.

Como esta primogenitura del psiquismo supone que la impresión de realidad es insistencia de *activación* que denominamos "estado de realidad" –acto, de lo que no lo es– el érgon primordial *sólo* constituye la *base* impositiva de lo ulterior accional, y no se confunde con las emociones. Por ende, ahora bajo el predominio afectante del sentimiento en vía hacia su goce, las acciones –inteligentes, volentes y emotivas– tienen que ser vistas como impactos y elaboraciones de un campo psico-lógico en formación: neurobiológico e inconsciente de entrada, porque sucede por impactos psicosomáticos *desconocidos* en primera persona. Están incardinados en un iniciático y alienante gozo

primigenio, por lo que también tiene de sufrimiento y represión parental. Este afecto es el temprano *gocentido* que enciende, de por vida, todo nuestro psiquismo.

Tales impactos psicosomáticos consisten en "violentas transacciones" que estimulan y troquelan el cerebro por la también benéfica completud de la "urdimbre afectiva" (Rof, 1966: 159-230).[4] La neurociencia de las emociones abiertamente confirma la postulación psicoanalítica de alienación y tutoría simbolígenas por la intervención parental y sus prohibiciones en la precoz simbiosis maternalista (Danel, 2014).

Contando con la benéfica represión psicosomática, hoy sabemos que los impactos emocionales tienen su sede en el sistema límbico hacia la corteza cerebral media. Tal proceso, desde los primeros años de vida, cuenta con pluralidad y sobreposición de redes neuronales, destacando bioquímica y fisiológicamente el hipotálamo, la amígdala, el hipocampo, los núcleos insulares, la corteza cingulada y el lóbulo prefrontal ventromedial (Panksepp, 2007: 285; Johnstone y Olson, 2015: 83-122). Son las estructuras que dan consistencia al llamado "cerebro emocional" (LeDoux, 1996: 179-224): circuitos de las regiones subcorticales del cerebro que asimilan los impactos interioceptivos como los exterioceptivos, y

[4] La importancia teórica y clínica de la obra entre "biología y psicoanálisis" de Rof Carballo es decisiva y pionera: con Zubiri, acercó lo inconsciente al cuerpo animado.

que luego recibirán *inscripciones* correspondientes. Por la fabricación de proteínas y otras sustancias químicas, las "espinas dendríticas" neuronales forman memoria por reacciones emocionales, apoyadas hormonalmente en la amígdala, el hipocampo y la corteza cerebral (Morgado, 2010: 87-94). Por ejemplo, la emoción del miedo, donde la memoria para sobrevivir al entorno desafiante es evolutivamente muy primitiva, ajena a la consciencia, exhibe la sobrecarga de lo emocional sobre los sentimientos (LeDoux, 2019: 337-379): tener miedo para que haya un sentimiento miedoso.

Activas ocupantes en el trasiego de las diversas áreas cerebrales, las emociones por su hiperconectividad potencian "*cognitive coalitions*" (LeDoux, 2002: 65-96; Kandel, 2019: 231-252), que actúan funciones cognitivas y afectivas inconscientes, careciendo de una única localización. Siendo que están muy repartidas e interconectadas –desde las áreas subcorticales hasta la corteza prefrontal– tal "conectomía" neuronal sostiene la construcción de memorias y el mapa semántico de los afectos (Damasio, 2018: 179-200). Ya hubieran querido los pioneros Broca y Wernicke, investigando áreas y hemisferios del procesamiento cerebral del lenguaje, disponer de la tecnología biomédica de punta como las neuroimágenes de resonancia magnética o la tomografía por emisión de positrones para focalizar esta plasticidad y coalición de la neurofisiología de redes de "cógnitos"

(Fuster, 2018: 103-135): los que decantan la memoria semántica por ensamblajes de neuronas en "convergencia sincrónica".

Como dice el refrán de Hebb, "las neuronas que se activan juntas se cablean juntas", así dichos cógnitos cuando encajan, proliferan y organizan su convergencia sináptica eléctrica y química, acaban siendo menos pura información sensacional, alcanzando a ser más densamente emocionales: son asociaciones ausentes de consciencia (Fuster, 2018: 107; Damasio, 2010: 213-222) que convergen de muchas fuentes emocionales interioceptivas, dando como resultado *long term memory* para la *working memory*.

Pero en la homeostasis emocional hay un hecho mayor si cabe: un despliegue ulterior a la impresión de realidad –activación siempre supuesta– y a los impactos que suscitan respuestas atemperadas. No es otro que el proceso neurobiológico del surgimiento de representaciones –estimulantes cualidades sensoriales vertidas ahora semánticamente como recuerdos que luego se hablarán– *inscritas* paso a paso sobre los impactos psicosomáticos de base. Son redes neuronales (fuerza y número de redes de transmisión sináptica) en contacto con mayores ensamblajes ampliamente diseminados por los circuitos corticales que, como se ha comprobado, soportan la memoria de las distintas palabras distribuidas por diversas regiones cerebrales: el almacenamiento mnémico de las 13.000 palabras de uso a los seis años de vida pone por delante los efectos del *mapa semántico* del cerebro, dirigido por la corteza prefrontal y cuyo léxico por

aprendizaje asociativo implica neuronas encargadas de gestionar el emergente diccionario.

Por consiguiente, los cógnitos dependientes en espacio y tiempo de la fuerza sináptica de su red soportan memoria, consolidando estimativamente percepciones y recuerdos emotivos –placer/displacer, o al menos una "valencia emocional" de agrado o desagrado subyacente en el cuerpo (Damasio, 2018: 151)– ahora codificado y gestionado simbólicamente por significaciones. Los recuerdos de la infancia, a los que Freud otorgaba tan decisiva importancia inconsciente, las "huellas mnémicas", aquí encuentran un correlato neurocientífico.

En conclusión, esta singular reserva cognitiva-afectiva inconsciente se decanta y estabiliza por la fuerza y amplitud de los cógnitos y sus redes corticales, mediante flujos de biomoléculas neurotransmisoras (glutamato, cortisol, serotonina, dopamina, opioides endógenos, endorfina y oxitocina, las más relevantes para los afectos) que circulan y actúan en el aparato nervioso y visceral (Damasio, 2018: 147-150). Desde estas redes de las regiones cerebrales subcorticales, el desencadenamiento de oleadas de respuestas emocionales tiene lugar de manera impulsiva e inconsciente (Damasio, 2018: 158), y aunque los impactos psicosomáticos ya forman parte de la memoria de largo plazo y de las emociones de fondo (Damasio, 2001: 60-89), y van poco a poco "apalabradas", *desconocen* sus motivaciones y las inscripciones a que han dado lugar. De hecho, como puntualizaba

Freud en 1920, "la consciencia surge en reemplazo de la huella mnémica" (Freud, 2012: 25), justamente porque esos restos mnémicos constituyen marcaciones psicosomáticas *inductoras* de emociones cargadas de sentido.

La relevancia de la explicación de los "marcadores somáticos" (Damasio, 2010: 28; 2016: 161-168, 65-70) es focalizar cómo los afectos corporales retroalimentan la homeostasis con marcaciones de sentido orientativas, viables y gratas. Sugiere que las emociones *exageran* sus respuestas, menos por los "estímulos emocionalmente competentes" (en centenares de milésimas de segundo la cascada emocional se avanza) que por la cartografía de huellas de memoria que dan significado a los objetos valorados por nuestra intimidad. Desde ahí la proyección atemperada en cursos de acción viables y gratos: el campo del deseo está cargado de sentido emocional.

5. Allende el gocentido: goce objetivo, goce fundamental y demasiado goce

La "no reduccionista" psicobiología de emociones de fondo (Damasio, 2010: 193-199), abierta al deseo y sus placeres (Morgado, 2019: 25-47), auspicia que la analítica noérgica del sentimiento aclare mejor la génesis del *sujeto* de deseo poniendo el devenir emocional y sentimental en su lugar. Noérgicamente es un hecho que allende las sensaciones –impresión de realidad supuesta– devienen emociones y *sujeción* identitaria

(identificaciones del yo ideal al Ideal del yo, según Freud) a la significatividad del accionar psíquico por la "transaccional urdimbre tutelar, simbiótica y diatrófica" (Rof, 1966: 159-230). La sujeción al orden simbólico ritma, obliga y direcciona a la emotiva imaginación. Desde estas referencias lógicas, se proyectan estimativamente esbozos de deseo que vayan verificando (IRA: 269) el goce de alguna "libre construcción": es la experiencia de la propia *subjetividad* en sus actividades sentimentales.

Como se ha visto, las emociones codifican *impactos* que dejan huellas mnémicas, pautadas en 10.000 sinapsis, al menos, por neurona (LeDoux, 2002: 174-234), y que semánticamente llevan a múltiples y sucesivas *inducciones* imaginarias ordenadas simbólicamente. Las marcaciones *inscritas* significativamente, propias de las *exageraciones* emocionales, siempre se condensan y desplazan en *impulsos* de deseo que fantasean objetos para finalmente experienciar su goce: tales *pulsiones* de deseo, en efecto, lanzan a probar forzosamente la índole profunda del objeto como posible fundamento sentimental.

Ni qué decir tiene que todas las acciones emocionales para la elección de objeto, *direccionadas* hacia la actividad sentimental, como se producen en virtud de huellas mnémicas y fantásticas valoraciones (percepciones, ficciones y concepciones) simbólicamente legitimadas (desde la interviniente instancia parental –lo "Otro" represor y sus suplencias– luego retornando de por vida) discurren en un campo de sentido tan variable,

conflictivo y efímero socialmente (Freud, 2012: 118) que pareciera sacado del mundo real. "*Homo homini lupus*" no es precisamente una acusación infundada por culpa de la "mal-dición sexual" de Freud. En verdad, los otros (alojados en lo "Otro" simbolígeno) "intervienen" y "socorren" (SH: 234-240) ya desde el comienzo de nuestra vida, tanto para el amparo como para construir tutela de sujeción a significaciones de objetos legítimos y que deseamos apropiar.

Tales inscripciones significativas elaboradas desde huellas mnémicas fueron la puerta de entrada a lo inconsciente: *Wahrnehmungszeichen*, concepto de Freud acreditado ya desde 1895 para esos "signos de percepción" (Freud, 1981: 355-380; 2012: 24), fuentes de significatividad del deseo en el que intervienen los otros legitimando, lo represivamente que se quiera, las errancias del placer y la evitación del displacer. Estas significaciones objetivantes, vivenciadas desde la infancia por gravitación en torno de la madre socorrente y tutelar –*primer objeto* del psiquismo ^{1}O (Danel, 2014)– por ser *impulsos* de deseo se repetirán más o menos compulsivamente ("retorno de lo reprimido") por el resto de la vida. Así que las sucesivas y cambiantes experiencias por objetos seductores –O^{2}, todos los *objetos segundos* que ni pueden ni quieren ser el primer objeto de amor– verifican la increíble contradicción social de emociones y sentimientos.

Para un análisis noérgico del psiquismo, tales interacciones hay que verlas ahora unificadamente, tanto como "fuerzas

pulsionales de deseo" (Bernet, 2020: 137-207) –de uno mismo por las intervenciones de los otros, merced a las garantías legítimas de sujeción significante (lo "Otro" en el legado postfreudiano de Lacan)– así como correspondientes actuaciones emocionales –huellas por asociación neuronal y reconsolidación de impactos (Ansermet y Magistretti, 2011: 140-149), y su logificación– para la elección de algún objeto O^2 más o menos (in)satisfactorio (el fetichismo lo muestra admirablemente), apto para ser proyectado como fundamento.

La elección de objeto de deseo concierne, pues, a una compleja y singularísima elaboración psíquica, a la par imaginaria y simbólica (identificaciones del "yo ideal" y apelación mandante del "ideal del yo", en terminología freudiana), para *significarlo* al gusto. Si finalmente apuntamos a las estructuras clínicas de lo inconsciente –neurosis, psicosis, perversión, además de las formaciones típicas de lo inconsciente como sueños, lapsus, fallos del síntoma "real"– cabe observar, más concretamente, cómo algún significante campal surge como el "Amo" protagonista (S 1), hegemonizando a todos los demás (S 2). Inviste este objeto y no otro, y cómo, en deseado. Y aunque lo inconsciente de nuestras acciones y actividades *desconoce lo que no se puede saber*, no por ello deja de ser exigencial y coercitivamente efectual la significatividad protagonista: esta concreción de exigencias del campo psico-lógico tiene dónde encontrar objetos, estimados imaginaria y simbólicamente para profundizar.

Contando con la indeleble memoria emocional, se construye eligiendo y lanzando el seductor objeto de deseo hacia alguna probación del esbozo como posible razón sentimental. Psicosis aparte, no monológicamente: esta proyección y viable verificación son "dialécticamente" racionales (IRA: 277), en virtud de la interactiva "creación libre" de posibilidades (IRA: 299) que surgen de lo inconsciente, siempre ajustado por la interviniente legitimación del Otro. Y como el psiquismo de la razón es deseo inconsciente y su incompletud sintomática es ex-ageradamente locuaz, la realización sentimental "libremente creadora" siempre probará su goce sostenida por esas referencias de sentido que actúan *desconocidas*.

Por una parte, la experiencia sentimental prueba por "compenetración" el objeto de deseo –*goce de objeto*– y por otra, por propia "conformación" –*regocijo*– en la introyección del goce. Pero es insoslayable, durante la probación gozadora de cualquier *mentalidad erótica* –parcial y limitada concreción en la marcha racional (Pintor-Ramos, 2012: 219-225)– que se reconozca algo más *fundacional* que la sintomática fundamentación racional del objeto, ya que "estamos estando" (IRA: 345) en la íntima y éxtima realidad.

Si en última instancia "no hay relación sexual" (Lacan, 1981: 9-19), porque se desea por propio síntoma (nudo "real, imaginario y simbólico" anudado sintomáticamente), la legitimación inconsciente del deseo por objetos –O^2– posible fundamento,

experiencia inexorablemente al otro como "pareja sintomática". Sabemos que el deseo desea desear, Platón *dixit*, encontrando un goce único que nada puede saber del prójimo. "Amor al prójimo", ¡ni hablar! ¿imposible un *amor de veras*, el de un goce suplementario?

Un *goce otro* que asumiera que uno mismo y el prójimo, antes y al final de todo, somos realidades a *respetar* (*re-specere*): un gusto recíproco "pura y simplemente porque es real" (SSV: 345). Esta radicación "afectiva" no es sino *fundación* (Danel, 2016) y por tanto *demasiado goce*. Dijo nuestro Zubiri sentimental hace años: "estar en la realidad real y efectiva de la persona amada, estos son los sentimientos (FP: 2ª Lección): la grata extimidad de la realidad personal para el íntimo *sentimiento sentiente*.

Bibliografía

Ansermet, F. y Magistretti, P. (2012). *Los enigmas del placer*. Barcelona: Katz.

Aristote (2002). *De L´Ame*. Paris: Les Belles Lettres.

Bernet, R. (2020). *Force, Drive, Desire. Philosophy of psychoanalysis*. Evanstone: NUP.

Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos.

Damasio, A. (2001). *La sensación de lo que ocurre*. Barcelona: Planeta.

Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre.* Barcelona: Planeta.

Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza*. México: Paidós.

Damasio, A. (2018). *El extraño orden de las cosas*. Barcelona: Ariel.

Danel, F. (2008). "El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger", en J. Nicolás, R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder.

Danel, F. (2009). "La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la 'Filosofía Primera' de 1952", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36.

Danel, F. (2016). "Fundación: última radicalización noérgica de la *inteligencia sentiente*", *Arbor*, vol. 192, n. 780.

Dehaene, S. (2015). *La conciencia en el cerebro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1979). "Más allá del principio de placer", *Obras completas* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1981). "Proyecto de psicología", *Obras completas*, t. I. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2012). "El malestar en la cultura", *Obras completas*, t. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

Fuster, J. (2018). *Neurociencia*. México: Paidós.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real*. Madrid: Triacastela.

Hartmann, E. v. (2017). *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Hofenberg.

Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Haag: Nijhoff.

Johnston, E. y Olson, L. (2015). *The feeling brain*. New York: Norton.

Kandel, E. (2019). *La nueva biología de la mente*. Barcelona: Planeta.

Lacan, J. (1981). *Aun*. Barcelona: Paidós.

LeDoux, J. (1996). *The emotional brain*. New York: Simon-Schuster.

LeDoux, J. (2002). *Synaptic Self*. New York: Penguin.

LeDoux, J. (2019). *The Deep history of ourselves*. New York: Viking.

Morgado, I. (2010). *Emociones e inteligencia social*. Barcelona: Ariel.

Morgado, I. (2019). *Deseo y placer*. Barcelona: Ariel.

Nussbaum, M. y Sihvola. J. (2002). *The sleep of reason*. Chicago: UCP.

Panksepp, J. (1998). *Affective Neuroscience*. Oxford: OUP.

Pintor-Ramos, A. (2012). "Zubiri: tipos de racionalidad", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 39.

Platón (2010). *Fedro*. Madrid: Akal.

Rof, J. (1966). *Violencia y Ternura*. Madrid: Prensa Española.

Watkins, C. (2011). *Dictionary of Indo-European Roots*. New York: Houghton.