

## LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES DE DIEGO GRACIA

### *THE PHILOSOPHY OF VALUES IN DIEGO GRACIA*

**ANTONIO PINTOR-RAMOS**

Doctor en Filosofía  
Catedrático emérito  
Universidad Pontificia  
Salamanca/España  
apintorra@hotmail.com

Recibido: 3/09/2020  
Aceptado: 21/09/2020

*Resumen:* El objetivo de este artículo es poner de relieve la importancia filosófica del tema de los valores dentro de la obra de Diego Gracia. Aunque surgida en el camino de búsqueda de una fundamentación para los principios de la Bioética, esta Filosofía de los Valores es un capítulo con valor autónomo y poco atendido, aunque probablemente sea la elaboración filosóficamente más relevante de su autor. Se contextualiza, se analiza su desarrollo filosófico y se pone de relieve que la constante referencia a la filosofía de Zubiri significa no una glosa o comentario, sino una prolongación y creación originales, cuyo objetivo es colocarse fuera de la dicotomía entre objetivistas y emotivistas. Apoyándose en recursos tomados de Zubiri, Gracia elabora una doctrina “constructivista” de los valores y piensa esquivar el peligro del relativismo enraizando el valor en la formalidad de realidad. El tema tiene interés por sí mismo y merece tomarse en consideración, al margen de su rendimiento en el campo de la Ética.

*Palabras claves:* aprehensión primordial, axiología, bioética, emotivismo, fenomenología, Gracia, objetivismo, razón, valor, Zubiri.

*Abstract:* The aim of this article is to highlight the philosophical importance of values within Diego Gracia's work. Although it originally came up along the search for the basis of the principles of Bioethics, this Philosophy of Values is a chapter which has its own autonomous importance and has often been overlooked, despite the fact that it is probably the most relevant production by its author from a philosophical point of view. It is contextualized and its philosophical development is analysed, highlighting the fact that its continuous reference to Zubiri's philosophy is not an annotation or a comment but a continuation and an original creation whose objective is to position himself outside the dichotomy between objectivists and emotivists. Based on resources taken from Zubiri, Gracia produces a “constructivist”

doctrine of values and expects to avoid the danger of relativism by rooting value in the formality of reality. The subject has great interest by itself and deserves being taken into consideration, apart from its performance in the field of Ethics.

*Keywords:* Axiology, bioethics, emotivism, phenomenology, Gracia, objectivism, reason, primordial apprehension, primordial apprehension, value, Zubiri.

## 1. ACOTANDO EL TEMA

Mi objetivo en este estudio 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, complejo, innovador y arriesgado, sino porque el propio autor<sup>1</sup> escribió una síntesis de este tema que es difícilmente superable. Tampoco se trata aquí de un análisis crítico de su tesis central o de alguna de sus tesis significativas, no es que esto no sea posible y también deseable, sino que supone una adecuada asimilación previa de la doctrina desarrollada, cosa que no puedo dar por supuesta, aunque me permita algún apunte en este sentido. Es importante aclarar que no voy a tratar directamente de la bioética o de la ética de Diego Gracia<sup>2</sup>; es cierto que, como ha sucedido en la mayoría de los autores del siglo XX, él se acerca a la axiología exigido por la necesidad de resolver problemas éticos, pero los éticos son uno de los grupos de valores entre otros y, en todo caso, metodológicamente 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 estimuló el acceso a una determinada axiología. Lo que estoy postulando metodológicamente 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 caminos empíricos por los que se haya accedido a ella.

Este estudio está movido por una convicción. La axiología es la creación filosóficamente más original e innovadora de la obra de Diego Gracia y quizá la aportación filosófica más importante que se haya escrito sobre este tema en español. No creo que sea casual que eligiese precisamente ese motivo para su discurso en el acto solemne de ingreso como académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, aunque seguramente lo decisivo en su elección para ese puesto fue su reconocimiento en el campo de la Bioética. Sin embargo,

1 GRACIA, D., *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela, 2013, pp. 29-82.

2 Es el aspecto más conocido y reconocido de su obra. Existe una amplia bibliografía sobre el tema, aunque desigual. El análisis más detallado en FAÜNDEZ ALLIER, J. P., *La Bioética de Diego Gracia*. Madrid, Triacastela, 2013. Con una perspectiva más filosófica, merecen destacarse los libros de POSE, C. *Lo bueno y lo mejor. Introducción a la Bioética médica*. Madrid: Triacastela, 2008 y *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2012.

es un tema desconocido y casi olvidado, a pesar de que los textos son fácilmente asequibles; lo cual tiene una explicación, que no depende tanto del contenido analizado como de los avatares de la recepción; la inmensa mayoría de los lectores de Diego Gracia proceden de las ciencias sanitarias y, sobre todo, de la medicina, pero los médicos no suelen tener formación adecuada para seguir a fondo un estudio filosófico tan complejo. Por otra parte, los filósofos lo ignoran porque, al no pertenecer al ámbito académico de la filosofía, dan por supuesto desde el principio que será la obra de un diletante y, además, salvo en círculos académicos muy reducidos, el tema de los valores se considera anticuado. Es cierto que el autor es una autoridad en el estudio de Zubiri, incluso para quienes no comparten su interpretación, pero los filósofos que se acercan a Zubiri no suelen tener intereses en la filosofía práctica. Me daría por muy satisfecho si algún lector de este trabajo terminase dispuesto a revisar este rosario de prejuicios.

En realidad, lo que busco es aportar al lector algunos recursos que puedan ayudar a entender los puntos claves de esa axiología y el método del que me valdré es uno de los más trillados: buscaré algunos contextos desde los cuales se puede entender y valorar esa axiología, sobre todo el punto clave y difícil del “constructivismo” del valor, objeto de incomprensiones contradictorias, como es fácil constatar. 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 que inspira al autor, cosa a primera vista sorprendente porque los conocedores de Zubiri saben que él directamente no se interesó 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. En cambio, solo haré alguna alusión al contexto sociocultural, algo que sospecho que es más importante de lo que aquí se dará a entender.

## 2. LOS VALORES Y EL SURGIMIENTO FILOSÓFICO DE LA AXIOLOGÍA

Es imprescindible una ojeada somera a la historia para acotar el tema. La axiología de Gracia no nace de la nada y él es fuertemente crítico con los que pretenden en filosofía cualquier tipo de “adanismo”<sup>3</sup>. Independientemente del término concreto que se utilice, si “la valoración es en el ser humano una necesidad natural, un fenómeno biológico”<sup>4</sup>, como el autor repite constantemente, sus orígenes deben

3 GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., p. 63.

4 GRACIA, D., *Valor y precio*. Madrid: Triacastela, 2013, p. 41.

perderse en los oscuros inicios del *homo sapiens*. Habitualmente llamamos valores a un tipo de cualidades que, adheridas a alguna cosa real, describen un peculiar contacto de la persona con esa cosa fuera de la vía estrictamente intelectual, al margen de cuál sea la consistencia que se otorgue a esa 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 una cosa tiene valor, podemos estar expresando dos cosas distintas: que tiene cualidades que entran en el rango de los valores al margen de que sean positivas o negativas, pero también frecuentemente que posee una cualidad positiva en alto grado; el DRAE recoge nada menos que trece significados distintos del término e incluso reserva uno 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 filosóficos.

En su sentido moderno, el término es habitual dentro del ámbito económico y de ahí procede. Desde los mismos orígenes de la ciencia económica<sup>5</sup>, 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 habitual, en la práctica viene a equivaler al 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 al valor económico como 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: “La sociedad occidental, probablemente por primera vez en la historia de la humanidad, hizo una opción preferencial a partir del siglo XVIII por los valores instrumentales en detrimento de los valores intrínsecos”<sup>6</sup>. El resultado final es que los economistas no querrán ya que el valor económico se analice como “valor”, sino solo como “hecho”, porque, según el prejuicio positivista vigente, la ciencia (y la economía pretende serlo) sólo habla de hechos y debe ser axiológicamente neutra. 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 y habían sido objeto de elaboradas teorías, pero estaban difuminados en otras áreas. ¿Es esto casual o mero producto de pasatiempos académicos dedicados a divisiones en

5 Un estudio amplio y matizado del tema en GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., pp. 83-162.

6 *Op. cit.*, p. 91.

supuestas áreas suficientes, al modo como habían hecho en el siglo XVIII alemán los racionalistas wolffianos? No lo creo.

Si la tomamos en sentido muy estricto, “la teoría del valor es extremadamente reciente”<sup>7</sup> y no serían pocos los que dirían que fue efímera y circunscrita a una época que hace tiempo que se ha quedado obsoleta antes de haber cuajado plenamente. 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 existieron otras propuestas. No es difícil observar que la preocupación explícita por los valores surge cuando se difunde la percepción de estar viviendo una crisis de valores, no en el sentido de que surjan valores nuevos y desaparezcan otros (eso ha sucedido siempre a mayor o menor velocidad), sino en el sentido de que estamos perdiendo valores esenciales porque, parafraseando a Moore, sin ellos nuestra vida no sería lo mismo y, además, no se atisba en el horizonte un sustituto ventajoso para esos valores que se destruyen. En este sentido, las filosofías de los valores se avivan en épocas de fuertes crisis culturales. Hay un amplio consenso respecto al hecho de que la crisis de la filosofía moderna se inicia el mismo día de la muerte de Hegel (1831) y, según algunos, eso significa también “la conclusión” de todo lo que tradicionalmente se entendió por filosofía, y no precisamente en el sentido grandilocuente de “consumación”, a la que se refería el mismo Hegel en el apartado final (*Resultat*) de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*.

El consenso dominante dice también 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 y el surgimiento de las corrientes nuevas que se afianzarán en el siglo XX. Lotze recurría al término “valor” como dique de contención frente a un relativismo demoledor, pero su muerte prematura cuando había alcanzado la cátedra de la universidad de Berlín, el sueño entonces de todo académico alemán, dejó el tema en situación precaria. Ahí lo retomará la escuela neokantiana de Baden; es el motivo que está en la base de la división entre ciencias naturales e idiográficas (Windelband) o culturales (Rickert). En realidad, el tema alcanzará su madurez entre los discípulos de Brentano, por unas vías que el maestro no aprobaba; serán sus discípulos austríacos Meignon y Ehrenfels los que, a través de una ejemplar polémica, llevarán a su madurez el tema en una voluminosa y trabajada obra de Ehrenfels. Sin embargo, eso pareció afectado de raíz por la crítica memorable e implacable a cualquier forma de psicologismo en el primer volumen de *Investigaciones lógicas* (1900), de Husserl, no por casualidad otro discípulo heterodoxo de Brentano.

7 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 45.

Ha sido el movimiento fenomenológico 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 todo lo significativo. Entre 1913 y 1916 (es decir, durante la llamada entonces “Gran Guerra”) 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*. Si hay algún momento en que los intelectuales palpasen una crisis irreversible de la cultura europea fue en la epidemia de sinrazón que provocó un hecho hasta entonces inaudito como lo que recoge el propio término “guerra mundial”; el mismo Scheler reeditó en la inmediata y dura posguerra (1919) con el título *Sobre la subversión de los valores*<sup>8</sup> una recopilación ampliada de importantes trabajos que se habían publicado en plena guerra (1915) con el título genérico de *Tratados y artículos reunidos*. Los intelectuales de la época vivieron esto, no sin razón, como un cataclismo en el que no sólo había que hacer frente a una espantosa pérdida de vidas humanas, sino la caída de alguno de los valores básicos que habían orientado el modo de instalarse en la realidad del europeo moderno. Se puede simbolizar en la pérdida de confianza en el valor del “progreso” como ley orientadora de la vida y de la historia, se puede concretar en un libro de peripecia realmente insólita: nadie conocía antes a su autor, había sido un oscuro profesor de enseñanza media inadaptado a su exigente profesión cuando O. Spengler publicó una voluminosa obra en dos tomos (1918 y 1923) con un éxito fulminante; no deja de sorprender en una obra de esa extensión, elaborada con una erudición poco asimilada, articulada desde una tesis de un simplismo rudimentario, aunque tenga a su favor una tersa prosa con colores modernistas. Porque básicamente lo que decía Spengler, enemigo encarnizado de la República de Weimar, es que el derrumbamiento (*Untergang*) de Occidente es algo inexorable, ya que las culturas son organismos vivos y están sometidas a los ciclos que marcan la trayectoria del ser vivo más elemental, una visión completamente determinista de la historia, para la cual el autor reclama muy hábilmente, y no sin parte de razón, la autoridad de Goethe, el gran tótem para cualquier alemán culto<sup>9</sup>. De aquí salía una enseñanza muy importante para las axiologías: los valores no son independientes unos de otros; si se destruye uno

8 SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte*. (GW, III), 4 ed., Bern-München, Francke Verlag, 1955.

9 La obra fue traducida con presteza (1923) y esmero por M. García Morente, edulcorando su título y le escribió un “proemio” Ortega y Gasset. He contabilizado al menos 15 ediciones de una obra de más de un millar de páginas y actualmente nada menos que en la legendaria colección “Austral”: SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Madrid, Espasa Calpe, 2013-2014. El resto de la obra del autor, que también criticó ásperamente a Hitler pero murió a tiempo de evitar males mayores (1936), me parece que hoy carece de interés.

o cambia su posición en el sistema, todos los demás se alteran y puede arrastrar consigo el derrumbe de todo un modo de instalarse en la existencia, sin garantías de encontrar otra alternativa. Este tema preocupará a los filósofos y las soluciones serán distintas.

Scheler, que había desplegado una obra de propagandista y activista a favor de las potencias del eje que no agranda en nada su categoría filosófica, captó pronto, ya en 1922<sup>10</sup>, las consecuencias abismales del conflicto y su solución en falso. Si miramos a aquella gran obra, las resonancias kantianas son evidentes desde el mismo título y Scheler lo que busca es fundamentar una ética post-kantiana (no neokantiana ni antikantiana), es decir, que 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”<sup>11</sup> Ese rasgo “material” vendrá aportado precisamente por una nueva idea de los valores que inicialmente podríamos llamar “objetivista”, para lo cual hay apoyos textuales en el propio Scheler<sup>12</sup> que no evitan un margen de imprecisión por el recurso a dos términos que en alemán tienen matices distintos como *Gegenstand* y *Objekt*, aunque termine dominando el primero; es un tema oscuro en Scheler. Parece claro que ese estudio conecta con la dirección seguida por la llamada “escuela de Múnich-Gotinga” y en la misma dirección en la que Zubiri asume la filosofía de Husserl en sus trabajos académicos<sup>13</sup>. Inmediatamente, esa obra se consagra como referencia por la inagotable cantidad de sugerencias, a pesar de los desequilibrios internos que muestra en sus desarrollos y de cierto apresuramiento en su elaboración. En el prólogo de 1926 para la última edición en vida, Scheler hace un repaso bastante equilibrado del efecto del libro<sup>14</sup>. 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; también se menciona a Ortega y Gasset. Falta aún el nombre de D. von Hildebrand, también muy influido por Scheler, pero cuyos trabajos en ética son muy posteriores.

10 Un significativo pasaje de Scheler a este respecto aparece citado y comentado en GRACIA, D., *En busca de la identidad perdida*. Madrid, Triacastela, 2020, pp. 244-247.

11 SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. (GW,2). 5 ed. Bern-München, Francke Verlag, 1966, p. 9.

12 Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus...*, cit., pp. 37, 41, 43...

13 Recurrí al término “objetivismo”, contraponiéndolo entonces a las distintas formas de “realismo”, en mi viejo estudio “Zubiri y la Fenomenología”, en Varios, *Realitas III-IV*. Madrid, SEP/Labor 1979, pp. 389-565. Hoy debe complementarse con cribados más finos como el de GRACIA, D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, pp. 68-161.

14 SCHELER, M., *Der Formalismus*, cit., pp. 16-25.

A pesar de un temprano y elogioso artículo de Ortega y Gasset ya en 1923, entusiasmado con Scheler –“Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”–, la influencia de estos autores conocerá un rápido declive desde 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 teológicas que ya aparecieron en vida de Scheler<sup>15</sup>. El caso de N. Hartmann es muy instructivo porque se trata de un filósofo hoy casi olvidado, pero fue un autor muy prolífico del cual en su momento se tradujeron la mayoría de las obras 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 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<sup>16</sup> dentro del catálogo de una editorial de signo católico. Con diferencias de matiz entre ellos, Scheler, Hartmann o Von Hildebrand defienden un “objetivismo” axiológico en polémica cerrada contra el subjetivismo de los valores habitual en la Europa moderna<sup>17</sup>. Pero lo que oscureció esta corriente se debe, en mi opinión, a dos puntos problemáticos y mal resueltos. Como los valores están *dados*, de alguna manera es necesario defender un intuicionismo de los valores, sin que el juego de Max Scheler distinguiendo el mero sentimiento pasivo (en alemán *Gefühl*), de un percibir afectivo intencional<sup>18</sup> (en alemán la sustantivación del verbo *Fühlen*) despeje las dudas; estamos en el orden afectivo y ante lo que parece el equivalente a lo que significa la intuición categorial en el ámbito teórico. Pero aún no sería suficiente; hay que aceptar también una cierta intuición de la *jerarquía* de valores y contra ello 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

15 En este punto nada fundamental se ha añadido al viejo libro del tomista WITTMANN, M., *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*. Düsseldorf, Schwann, 1923. A algunos no les extrañará que la crítica coincida básicamente con la que aparece en el voluminoso panfleto –hoy felizmente olvidado– de LUKÁCS, G., *El asalto a la razón*. Trad. W. Roces. 2 ed., Barcelona-México, Grijalbo, 1968, pp. 385-397.

16 Encuentro en el catálogo de la Biblioteca de la Universidad Complutense (y sólo allí) una traducción con fecha de 2000 en formato electrónico. Es la misma y se debió de utilizar en actividades académicas para ponerla a prueba antes de su edición formal: HARTMANN, N., *Ética*. Tr. J. Palacios. Ed. Encuentro, Madrid, 2011.

17 No descarto las vicisitudes del “eclipse” póstumo de Scheler, al que se refiere RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*. Madrid, Avarignani, 2019, pp. 12-14. Me parece que eso por sí solo no explica la suerte de la axiología.

18 “Werte sind uns in *Fühlen* zunächst gegeben”: SCHELER, M., *Der Formalismus*, cit., p. 56.



pesar del relieve que Scheler asigna a la persona) y que los afectos, principalmente el amor, tienen un papel descubridor<sup>19</sup>, deja en precariedad el carácter *a priori* que se pretende atribuir a los valores porque es manifiesto que, además de aumentar, también desaparecen algunos “valores”; 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”<sup>20</sup>, lo cual obligaría a revisar la naturaleza del valor. Simplemente anoto ahora que también una gran parte de la ética analítica está dedicada a buscar argumentos contra el *intuicionismo* moral que defendió G. E. Moore en sus conocidos *Principia Ethica* (2003)<sup>21</sup>. El segundo punto, aún más problemático, es el intento de derivar directamente de la jerarquía axiológica los *deberes* morales<sup>22</sup>; en realidad, es explicable, para eso habían establecido la doctrina de los valores, pero el problema que se va a presentar es que esto vuelve a caer en el vicio de un dogmatismo “monoteísta” 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<sup>23</sup>. Diego Gracia lo nota acertadamente: “Confundir axiología con ética conduce necesariamente a un tipo de las que Weber llamó ‘éticas de la convicción’”<sup>24</sup>. En lo demás, aquí hay un gran bagaje 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 los valores básicos de 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

19 “Entdeckerische Rolle”: SCHELER, M., *Der Formalismus*, cit., pp. 266-267).

20 ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. Madrid, Alianza, 1987, p. 387.

21 En esta tradición es curioso el caso de R. S. Hartmann, un autor nacido en Alemania, educado en USA y nacionalizado mexicano, que dedicó denodados esfuerzos a “superar” ese intuicionismo de Moore por el camino de un formalismo lógico; puede verse su obra *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*. México: FCE, 1959.

22 Esto llevó a la ilusión de una especie de axiomática de los deberes (Cf. *Der Formalismus*, cit., 48), algo que fascinó a Ortega con la esperanza de una “Estimativa o ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas”. En un contexto muy distinto, ya había advertido Zubiri que “la pura jerarquización de valores no constituye sin más una fuente de deber”: ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 358.

23 Expliqué este punto en un antiguo trabajo: “La filosofía de los valores de Max Scheler”, *Estudios*, 27 (1971) 178-180.

24 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 211.

relativista y, en este caso, 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 llamamos cultura a “un depósito de valores”<sup>25</sup>. 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, las traducciones de Von Hildebrand o la traducción de Hartmann serían buenos ejemplos; pero en conjunto esto no desmiente que “el tema de los valores no goza hoy de buena prensa en filosofía”<sup>26</sup>, algo que viene de atrás; la prueba mejor es el desdén que rodeó a la obra española más creativa en este punto<sup>27</sup>, a pesar de sus manifiestas raíces neoescolásticas. Para la mayoría de los filósofos, el tema de los valores hoy es “pura arqueología”<sup>28</sup>. Eso en la práctica es abrir la puerta a un extremo subjetivismo axiológico.

### 3. ¿RETORNO DE LA AXIOLOGÍA?

Del apunte anterior parecería deducirse que el asunto de la axiología tuvo en filosofía una existencia efímera con un final precipitado. Desde las lejanas fechas de la publicación de la *Ética* de N. Hartmann en 1926, es laborioso reunir contribuciones significativas. Serán las axiologías de raíz subjetivista las que ocuparán de hecho ese espacio cultural.

Nada hacía pensar tampoco que en el programa inicial de investigación la axiología iba a ocupar un lugar destacado en el pensamiento de Diego Gracia. Es en torno al cambio de siglo cuando los valores pasan a un primer plano y al principio bajo la inspiración de Scheler, del cual había ofrecido un tratamiento sumario en su gran obra de *Bioética*<sup>29</sup>. Sin duda hay una influencia del contexto intelectual,

25 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., 44-45 y *passim*. Si se recupera la distinción entre “cultura” y “civilización”, como el autor propone en la misma obra (pp. 173-177), es evidente que vivimos en el estadio de civilización, es decir, “el imperio de la técnica y sus valores”.

26 GRACIA, D., “Epílogo” a FAÚNDEZ ALLIER, J. P., *La Bioética de Diego Gracia*, cit., p. 615.

27 ROLDÁN, A., *Metafísica del sentimiento*. Madrid: CSIC, 1956.

28 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 66.

29 GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*. Madrid, Eudema, 1989, pp. 362-366. Allí aparece ya la clara diferencia entre “hechos” y “valores”, que se puede considerar tópica en toda la tradición

pero esto nos es demasiado cercano. Parece un análisis ya simplista hablar de una fuerte “crisis de valores”; en una época de alocado consumismo, todos los valores aparecen reducidos a los instrumentales, como si hubiésemos regresado a antiguos “monoteísmos” axiológicos a la baja y con una sorprendente consecuencia: “De ser medios se han convertido en fines, y por tanto han perdido su condición de meros instrumentos. Esta es la máxima perversión axiológica imaginable”<sup>30</sup>. En realidad, la persecución del éxito, fijado en ganar mucho dinero, ya ni siquiera se toma como valor, sino que se pretenda que sea un “hecho”, de los que sólo algún perturbado puede dudar. Siguen existiendo los otros valores porque no es posible acabar con ellos, pero tienen el carácter ornamental de meros gustos privados, en última instancia también calibrados por el veredicto del mercado. Así nadie debería decir “el cuadro de *La Anunciación* de Fra Angelico es bello”, sino algo así como “me gusta el cuadro...” y, aunque se podría decir con el mismo fundamento “no me gusta el cuadro...”, en ciertos ambientes el mercado proscribía esa expresión por manifiesta incultura.

Hay otro camino prometedor que aquí sólo voy a indicar y que también viene de Scheler. Me refiero a la importancia del “modelo” a la hora de preferir y realizar valores. La razón es clara: el modelo (*Vorbild*) “contiene siempre una *idea de valor* en su sentido inmanente”, aquí por contraposición al “jefe” (*Führer*) cuyo poder es extrínseco y ajeno al valor. Lo cierto es que “no son las normas morales abstractas de carácter general las que dan forma y configuran el alma, sino siempre modelos concretos”; en consecuencia “lo que determina el modo de ser, la configuración y el desarrollo de los grupos humanos no es la ‘idea’ impersonal [...], sino el limitado número de modelos y jefes que dominan en cada circunstancia; eso es lo que aporta al menos la base y le imprime su orientación principal”<sup>31</sup>. Diego Gracia se había encontrado con este tema en su monumental estudio sobre Laín Entralgo, autor en quien la influencia de Scheler tiene dimensiones colosales, sobre todo en una fase de su vida<sup>32</sup>, pero el tema quedará incorporado a su

positivista, pero evidentemente con una llamada de atención sobre la importancia intelectual de los valores. El tema por el momento parece aplazado.

30 GRACIA, D., *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela, 2019, p 56.

31 SCHELER, M., “Vorbilder und Führer”, en *Schriften aus dem Nachlass, I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. 2 ed. (GW, X). Bern-München, Francke Verlag 1957, pp. 272-274: *Modelos y líderes*. Tr. anotada de S. Sánchez-Migallón y M. Martí Sánchez. Salamanca: Sígueme, 2018.

32 GRACIA, D., *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Laín Entralgo*. Madrid-Teruel, Triacastela-Estudios Turolenses, 2010, p. 301. De hecho en esta obra se encuentra el estudio más amplio que el autor dedicó a Scheler (pp. 112-130), lógicamente limitado por los temas que repercutieron en Laín (básicamente el tema de la persona, los valores y el amor).

pensamiento y tiene amplísimas consecuencias no sólo en la ética, sino de modo muy directo en la educación en valores<sup>33</sup>.

Me interesa ahora resaltar otra línea. La ocupación con la axiología surge dentro del desarrollo interno del pensamiento de Diego Gracia; tampoco es mi objetivo aquí analizar los pormenores de ese desarrollo, cosa que en buena medida ya se ha hecho en detalle, al menos en lo que toca a la bioética<sup>34</sup>.

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’”<sup>35</sup>, basta fijarse en el concepto de “posibilidad” que necesita ser realizada por una opción que es la que la convierte en “capacitación”<sup>36</sup> para estar en la realidad, y se verá que ahí queda un problema pendiente. Es lógico que el tema no aparezca en un libro concebido como “meramente introductorio”<sup>37</sup> a la lectura de Zubiri; pero allí se establece que la última trilogía sobre la inteligencia es el canon con el que debe analizarse y valorarse el conjunto de su obra, tesis que es crucial y que Gracia irá profundizando y perfeccionando al hilo de su interpretación de Zubiri. Como ya se ha notado, era inevitable al repasar las fundamentaciones de la bioética prestar atención a las éticas axiológicas, sobre todo a la de Scheler, y es posible que esto estimule el desarrollo de lo que se llama valoración estimativa<sup>38</sup>, 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 se había alcanzado en el conocimiento de Zubiri. De hecho, lo más llamativo del libro era una visión jerarquizada de los cuatro principios de la bioética tomados zubirianamente como sistema de referencia para desplegar esbozos

33 Este tema preocupa ampliamente a Diego Gracia. Enfrentándose a la idea tradicional de “adoctrinar” en valores o a la moderna de una neutralidad “clarificadora” de valores, busca una educación en la “responsabilidad” a través de la deliberación. Coordinó un proyecto pensado como texto para la materia de la enseñanza secundaria denominada “Ética para la ciudadanía”: GRACIA, D. (Coord.), *Ética y ciudadanía*. Madrid: PPC, 2016. 2 vols.

34 Véase, sobre todo, la obra ya citada de J. P. FAÚNDEZ ALLIER.

35 GRACIA, D., “La historia como problema metafísico”, en Varios, *Realitas III-IV*, cit., pp. 108-109.

36 ZUBIRI, X., *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, 2006, pp. 155-156, 166.

37 GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986, p. XI.

38 GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, cit., pp. 377-382. La denominación propuesta como “ética formal de bienes” (Op. cit., pp. 369-377) parece también recordar a Scheler.

razonables en la solución de los problemas concretos; no siempre se entendió que los “esbozos” significan un salto sobre lo dado que tiene que estar apoyado en una libre construcción y, por tanto, no permite procesos deductivos ni dará resultados apodícticos.

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 noético 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-maleficencia (*primum non nocere*), parecería que se trataba 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 esos tienen carácter originario y, en el caso de que fuesen dependientes de algo fundante, si existen deberes que se puedan caracterizar como “absolutos”.

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 al fin estatuto de “valores”<sup>39</sup>. Lo que queda claro entonces es que los deberes no son originarios, sino que desde el punto de vista estructural hay una progresión de hechos – valores – deberes, algo que aparece pronto<sup>40</sup> y que se convertirá en un esquema básico repetido en distintas ocasiones<sup>41</sup>. Se trata de ámbitos que tienen lógicas propias y se corresponden con la tríada zubiriana de inteligencia sentiente – sentimiento afectante – voluntad tendente. El tema necesita no sólo un análisis monográfico, sino que los apuntes sueltos en varios lugares de la obra de Zubiri necesitan de un desarrollo creativo, que es asunto complejo y arriesgado. Aparentemente, sólo caben dos opciones: los valores serían 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 desembocaría en un determinismo, cosa nada extraña por las raíces estoicas de esta postura, 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 cabe un estudio de los valores convertidos en “hechos” morales o sociológicos de un momento o grupo humano, pero en sí mismos son

39 Esta es claramente la posición final, afirmando de modo inequívoco que “de hecho, los cuatro principios de la bioética son valores”: GRACIA, D., *Bioética mínima*, cit., p. 52.

40 Apuntado esto es 1989, será ya habitual en GRACIA, D., *Como arquero al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela, 2004, p. 339.

41 Por citar dos lugares claves: *Valor y precio*, cit., p. 222; *Bioética mínima*, cit., p. 39-61.

completamente irracionales y, por tanto, en el extremo también disolverían toda moral.

El desafío es que cada una de estas posiciones, lógicamente con infinidad de variantes concretas, tiene alguna ventaja y aportación que merecen conservarse. 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”<sup>42</sup>, pero esto de la “universalidad” es tema delicado y habrá que analizarlo más despacio: no es lo mismo pretensión (incluso legítima) de universalidad que universalidad fáctica. De hecho, los modernos cargan el peso sobre el sujeto, pero “subjetivismo” y “relativismo” no se identifican, si no es en líneas del empirismo radical, dominantes en la filosofía anglosajona. Kant es un ejemplo claro, pero valdría cualquier gran racionalista o idealista. No sólo no renuncia Kant a esa exigencia de universalidad en el terreno moral, sino que el primer enunciado del imperativo categórico se basa en 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 a la moral, no”<sup>43</sup>. Pero es cierto que lo habitual –sobre todo después de la muerte de Hegel– es que este enfoque subjetivista termine en un relativismo ajeno a toda regulación. La forma dominante en el siglo XIX de ese relativismo (no la única) es el psicologismo. Sin embargo, en ese contexto es donde afloran y se desarrollan las ideas de la autonomía del sujeto o del pluralismo cultural, que nos parecen conquistas irrenunciables. ¿Acaso se está pidiendo una posición ecléctica intermedia entre absolutismo y relativismo para preservar valores de unos y de otros? Así parecen darlo a entender varios textos de Gracia y, sin embargo, creo que lo exigido aquí es una revisión tan profunda de los fundamentos que dé lugar a algo que esté más allá de esa gastada dicotomía.

Es posible que, colocada en su contexto, también la línea fenomenológica haya nacido como un intento de mediación de este tipo, y no solo en el caso de los valores; si fuese así, la fuerza de los problemas superó rápidamente ese objetivo. En el caso de Scheler, que es el más relevante en el tema, los valores eran cualidades objetivas que se hacían manifiestas –“fenómenos”<sup>44</sup> como correlatos de la intencionalidad del percibir afectivo, pero la ingente cantidad de sugerencias quedaba debilitada por la escasa solidez de su construcción filosófica, sobre todo en el punto clave de la persona, ya que el objetivo declarado del autor era la fundamentación de un “personalismo ético”, pero la idea de la persona, que busca ser

42 ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., p. 431.

43 GRACIA, D., *Introducción a la Bioética. Siete ensayos*. Bogotá, El Búho, 1991, p. 136. Esa diferencia entre “ética” y “moral” no tendrá ningún papel relevante, pero se entiende en ese texto.

44 SCHELER, M., *Der Formalismus*, cit., p. 39.

anti-sustancialista y anti-actualista, tiene manifiestas debilidades<sup>45</sup>. En el caso de Hartmann, para quien la persona no juega papel relevante, los valores constituían una ontología regional con leyes internas propias (aquí las correcciones y complementos a Scheler son importantes), lo cual la exponía a la crítica devastadora de que se trata de una “astronomía de los valores”<sup>46</sup>. Pero en realidad el mismo desarrollo del movimiento fenomenológico demuestra que no existe tal término medio porque los fundamentos filosóficos de una y otra posición son incompatibles y, además, ambos parecen quebrados a estas alturas de la historia. Eso no significa que haya valores ponderados en una y otra línea que no merezcan ser conservados, pero o se encuentra una nueva configuración básica o seguiremos arrastrando despojos de un pasado ya fenecido.

Si se considera, como es el caso, 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 “banarrota” de la modernidad<sup>47</sup>, habrá que explorar esa camino. De inmediato se ve que la tarea no será fácil porque apenas 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 rutas que él dejó abiertas pero que ya no pudo recorrer”<sup>48</sup>. Habrá que identificar esas vías, los instrumentos conceptuales para afrontarlas y poner a prueba la fecundidad que muestren. Pero podemos adelantar algunas exigencias insoslayables: si “la filosofía es simplemente saber trascendental”<sup>49</sup> y, al mismo tiempo, “la metafísica es la definición real de lo que es la filosofía”<sup>50</sup>, una doctrina de los valores de inspiración zubiriana será un estudio “trascendental del valor” y ese valor, por “trascendental” que se quiera (eso habrá que explicarlo), será rigurosamente *intramundano*<sup>51</sup>, lo cual veta cualquier tentación de restaurar algún pasado derrumbado.

Debe advertirse desde ahora que erraríamos si pensásemos que la axiología de Diego Gracia es una simple glosa que completa aspectos de la filosofía de Zubiri. Entre otras razones de más fuste, Diego Gracia utiliza muchos contenidos de

45 No tengo nada sustancial que añadir a lo que en su día figuró en mi libro *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su Antropología Filosófica*. Madrid: Edica, 1978, pp. 286-328.

46 Se lo oí contar a Zubiri que, a su vez, se lo había oído a Heidegger. Me llamó la atención porque, en ese tono de mordacidad frecuente en ese período, me parece que Heidegger tiene razón.

47 ZUBIRI, X., *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 81.

48 GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., p. 24.

49 ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, cit., p. 52.

50 ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza 1994, p. 17.

51 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*. Madrid: SEP, 1962, p. 303.

la filosofía contemporánea ajenos a Zubiri, cierto es que asimilados desde lo que él cree la postura de Zubiri; en el caso concreto de la axiología, hay un importante aprovechamiento de Scheler a partir de otra fundamentación y sobre el frente común de oponerse al relativismo cultural hoy dominante. En el mismo rango, se ha ido incorporando como básica una renovación de Aristóteles, fundamentalmente (pero no solo) en el caso de la filosofía práctica, por caminos ajenos e incluso opuestos al aristotelismo histórico y que tampoco depende directamente de Zubiri, que quizá también buscó una renovación del aristotelismo, pero en ese caso con un predominio de los aspectos teóricos y, de modo más concreto, de la metafísica.

#### 4. LA APARICIÓN ERRÁTICA DEL SENTIMIENTO EN LA OBRA DE ZUBIRI

Como hemos visto, 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 no es tan sencillo medir el alcance de esa reelaboración. Justamente por ello, Diego Gracia ha escrutado minuciosamente 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 busco esbozar aquí es la distancia que existe entre las esporádicas sugerencias de Zubiri sobre los valores y toda la labor creativa desarrollada en la apropiación de su pensamiento por Diego Gracia.

Al comienzo, Zubiri parece mantener una posición clásicamente intelectualista; la terminología podía sugerir que deriva directamente de Brentano. Aunque conozca la existencia de la obra fundamental de Scheler y la cite<sup>52</sup>, no parece que la haya estudiado y es más verosímil pensar que la escueta noticia viene a través de su breve estancia en Lovaina. Se afirma que “la conciencia reviste, en efecto, dos formas fundamentales: *conciencia cognoscitiva* y *conciencia estimativa*. Y según que sea término de una conciencia cognoscitiva o estimativa, el mismo ser será un *objeto puro* o bien un *valor*<sup>53</sup>; sigue una breve alusión crítica a Scheler y su doctrina de los valores, para concluir que “estos dos modos de conciencia no son independientes, pues todo valor supone puramente un objeto, al paso que la inversa no es verdadera. La conciencia estimativa está fundada sobre una

52 Cf. ZUBIRI, X., *Primeros escritos*, cit., p. 74.

53 *Op. cit.*, p. 178.



conciencia cognoscitiva”<sup>54</sup>. ¿Clásica postura intelectualista en una etapa muy inmadura? Básicamente sí, pero habría que notar que, aun reconociendo una distancia abismal en los análisis y los fundamentos, Zubiri defendió siempre una primacía del acto intelectualivo.

En cuanto nos dirigimos a la obra madura, el primer reto es explicar de qué estamos hablando. Aunque no debo entrar a fondo en el tema, hay que recordar que en muchos de los escritos que hoy conocemos la fecha de composición no coincide con la de la publicación, lo cual tuvo una influencia decisiva en la recepción de Zubiri, como no podía ser de otra manera<sup>55</sup>. Voy a distinguir sucesivamente tres vías e intentaré hacerlas confluir al final: antropología filosófica y metafísica, sabiendo que es solo una comodidad *metodológica* porque en Zubiri la antropología filosófica solo puede ser *antropología metafísica*, y de ninguna manera una “metafísica antropológica”, como a veces se interpretó. En los últimos años de su vida aparece lo que podría llamarse “vía noológica” que, según el criterio antes indicado, afectará a todo lo anterior

En el marco de la antropología y sólo provisionalmente, me valdré de una periodización *ad hoc*. Hay un primer período, que concluye en 1973<sup>56</sup> y en el que, como línea general, Zubiri defiende un dualismo moderado; “moderado” porque no se trata de realidades sustanciales independientes que haya que coordinar o armonizar desde algún principio extrínseco, sino que se llega a hablar de una “causalidad exigitiva de las estructuras somáticas”<sup>57</sup> en la aparición del psiquismo. A partir del citado escrito de 1973, desaparece cualquier alusión al “alma” y Zubiri defiende una posición que se podría llamar “emergentismo por elevación”; pero “emergentismo” es un monismo moderado, donde “moderado” significa que nos hallamos ante una unidad *compleja*, que permite y exige enfoques parciales distintos. El texto más acabado de este segundo período es también el último que dejó Zubiri ultimado, el ya citado “Génesis de la realidad humana”, donde aparece algo que quizá podríamos llamar “emergentismo imperfecto”, pues Zubiri sigue defendiendo la novedad radical de la inteligencia, frente a cualquier derivación por

54 *Op. cit.*, p. 179.

55 Es importante en este punto GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., pp. 631-666. Dada la línea de análisis ahora indicada, la cronología será la de la publicación de los escritos, lo mismo que hace el autor en *Valor y precio*, cit., pp. 89-132, criterio llamado probablemente a la irrelevancia en el plazo de una generación.

56 Es la fecha de publicación del breve artículo “El hombre y su cuerpo”, varias veces reproducido y ahora en ZUBIRI, X., *Escritos menores (1963-1983)*. Madrid., Alianza, pp. 103-116.

57 ZUBIRI, X., “El origen del hombre” (1964), ahora en ZUBIRI, X., *Escritos menores*, cit., p. 98, cosa tajantemente negada en un escrito posterior recogido en *Sobre el hombre*, cit., p. 463. Si en el caso del primer artículo, respuesta implícita a ciertas planteamientos de la época, podríamos ahorrarnos quizá el adjetivo “moderado”, la segunda cita corresponde al texto “Génesis de la realidad humana”, el último que Zubiri pudo poner a punto.

complejidad de los estímulos. No hace falta decir que Diego Gracia, que se ocupó reiteradamente de la antropología de Zubiri, siempre opta por este segundo planteamiento y, desde ahí, recoge elementos depurados de la perspectiva anterior.

El esquema antropológico básico es sencillo. El hombre configura una sustantividad, es decir, un sistema de notas suficiente y con clausura cíclica y, por tanto, sólo está “facultado” para actuar unitariamente. Ese sistema es el resultado de dos “subsistemas”, que son las estructuras somáticas y el psiquismo, llamadas a actuar conjuntamente pero irreductibles entre sí, tanto evolutiva como estructuralmente. Parece poco discutible que Zubiri siempre pensó que la persona era una sustantividad y la inteligencia estaría siempre entre las notas constitutivas. ¿Qué le falta a los subsistemas? En distintos lugares, parece que se dicen cosas distintas, pero para nuestro problema diremos de manera aproximativa que un subsistema debe tener una cierta suficiencia (en caso contrario, no se distinguiría de otro) y le falta el cierre cíclico, es decir, está constitutivamente abierto para completar su suficiencia. Ciñámonos, pues, al caso de la persona.

Con todas las incertidumbres de basarnos en textos que son extractos descontextualizados de cursos diversos y posiblemente revisados, la persona en Zubiri vendría caracterizada por al menos tres notas básicas, que son la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante; nótese que en la visión dualista los términos dobles se corresponden con los dos subsistemas orgánico y psíquico, lo cual obliga a Zubiri a una sutil distinción entre “potencia” y “facultad”<sup>58</sup>; por ejemplo el “sentir” en el animal es potencia y facultad, pero en la persona es sólo potencia porque es la inteligencia sentiente la única “facultada” para la realización de actos intelectivos. Con todas las peculiaridades que quieren destacar los adjetivos participiales, inteligencia y voluntad han sido ampliamente tratados por la filosofía de todos los tiempos, pero en la mayor parte de su historia el sentimiento (en la terminología más habitual, las “pasiones”) no tiene un papel relevante e incluso tiende a resbalar hacia el subsistema somático (en terminología más habitual, el componente “animal”). Es cierto que, incluso en las posturas más radicalmente intelectualistas, al lado de la inteligencia (vale ahora también “razón”) el “apetito”, “tendencia”, “pulsión”, “pasión” o “afecto” juega siempre un papel derivado; hay apetitos racionales y es lo que se llama “voluntad”, mientras que las “pasiones” sólo son fuerzas perturbadoras. La filosofía desde antiguo nos acostumbró a que, frente a las pasiones, sólo caben dos opciones: o se domestican para que se sometan a la razón (es lo que propugna Aristóteles), o deben ser reprimidas si no pueden ser extirpadas (es la exitosa e influyente propuesta del estoicismo). Un esquema semejante lo utiliza Zubiri sin problematizarlo hasta

58 Todavía luego se distinguirá de ellas “la potencialidad” (*Sobre el hombre*, cit., p. 449), pero es otro contexto distinto.

la última década de su vida. De aquí emana un resultado que todavía estamos padeciendo: nos falta en filosofía una terminología que satisfaga las exigencias de “precisión conceptual y rigor formal”<sup>59</sup> en el caso del sentimiento. Por el contrario, la creación literaria y artística de todas las épocas incide en este punto con tantos enfoques y tal exuberancia que hace difícil moverse en semejante jungla. Vamos, pues, al sentimiento afectante, el pariente pobre de la tríada final razón –voluntad– sentimiento<sup>60</sup>.

La alusión al sentimiento en Zubiri se hace casi siempre para oponerse con fuerza al tópico de que los sentimientos son emociones puramente subjetivas y, por tanto, irracionales<sup>61</sup>. Ahora esto puede parecernos trivial, pero es fruto de lo que a veces se llamó “el giro afectivo”, que solo se consolidó en las últimas décadas y que, desde enfoques distintos, tiene como base desechar la idea de una razón pura y autosuficiente; todos hemos oído hablar de “inteligencia emocional”, pero hay otras expresiones que apuntan en la misma línea como “razón vital”, “razón cordial” o “razón cálida”. La expresión doble “sentimiento afectante” tiene la función de marcar filiación evolutiva y, al mismo tiempo, su irreductibilidad a los meros “afectos” que los etólogos describían en aquellos momentos con profusión en los animales.

Si tomamos una referencia tópica en Zubiri, encontraríamos que el acto de enfrentamiento con la realidad tiene tres momentos: impresión, modificación tónica y respuesta. Algo (sea lo que se quiera) estimula al ser vivo, eso modifica su estado tónico y, como consecuencia de esa modificación, se genera una respuesta; este esquema, quizá excesivamente conductista, está automatizado en el animal. En el caso del hombre las cosas cambian sustancialmente porque lo que le afecta no es un mero estímulo, sino una cosa que es *realidad*, por lo que Zubiri prefiere ahora el término “suscitación”. La suscitación *queda* en el ser humano afectándolo y modificando su tono vital; la respuesta no se dispara automáticamente, sino que necesita ser elaborada mediante una opción; la diferencia con el animal no está en los contenidos o, al menos, no está solo en los contenidos, sino que está en que esos contenidos son formalmente reales y es esa *formalidad*

59 ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983, p. 216.

60 Pobre y tardío. Aunque la fecha es difícil de fijar, la consideración del sentimiento como una característica independiente aparece en Zubiri por primera vez en textos de la década de 1970; antes, con ligeras modificaciones, Zubiri se servía del esquema tradicional que se puede llamar “cognitivistista”, como hace POSE, C., “La estética de Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*. Granada, Comares, 2011, p. 484.

61 Fueron los grandes ilustrados escoceses (Hutcheson, Adam Smith y Hume), los que, siguiendo la estela de Shaftesbury, destacaron el papel irreductible del sentimiento, aunque fuese en clave psicologista y subjetivista. Ya los estudió detalladamente GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., pp. 44-50.

*de realidad* la que introduce una novedad evolutiva que, por condicionada que se quiera por la evolución del sistema nervioso, es irreductible a cualquier forma imaginable de estímulo; al menos, esto es lo que Zubiri mantuvo hasta el final. En cuanto la formalidad de realidad aparece como estructura inteligible, lo que se pone en marcha es la inteligencia, que no es una facultad venida del espacio exterior, sino que es una inteligencia sentiente, compuesta de las dos potencias distintas que son el sentir y el inteligir<sup>62</sup>, pero formando una sola facultad en la que la formalidad del sentir (la estimulidad) queda suspendida, entre otras razones para que la inteligencia pueda desempeñar su estricta función biológica en el caso de una especie mal adaptada al medio y, en consecuencia, forzada a adaptar el medio para sobrevivir. Ese contenido actualizado como real en la inteligencia *queda* en el ser humano y le *afecta* en su tono vital; pero los variados contenidos que le afectan traen consigo siempre la formalidad de realidad y, por eso, se activa un *sentimiento afectante* que *atempera* al ser humano a la realidad y, por tanto, la realidad es en esta línea *atemperante*. El último paso –la respuesta– ahora puede entenderse fácilmente; no la marcan simplemente las tendencias, sino que la elabora una *voluntad tendente*. Transcribo un texto entre muchos semejantes: “El sentimiento es atemperamiento a lo real. Subyace, pues, a él un enfrentamiento con lo real; bien entendido, un enfrentamiento atemperante. Ahora bien, este enfrentamiento es una habitud que está subyaciendo a la ‘a-fección’. Cuando no hay sino estimulación no hay sino afección: es la manera estímúlica de estar tónicamente en la estimulación incitante. Pero el hombre suspende ese momento estímúlico, conservando el momento de estimulación incitante, con lo cual queda afectado por la realidad estimulante. Este quedar ya no es mera afección tónica por la estimulación, sino atemperamiento a lo real. Ahora bien, este atemperamiento es un modo no-estímúlico de estar afectado por lo estimulante y su estimulación. De ahí que no hay unos sentimientos ‘inferiores’ a otros ‘superiores’ o sensibles, sino que solo hay unos sentimientos: los sentimientos humanos, cuya esencia es ser *sentimiento afectante*”<sup>63</sup>. Hay muchos textos similares, en los

62 Siempre será sorprendente ese actuar unitario, si “estimulidad y realidad son dos formalidades completamente distintas”: ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001, p. 31. Igual de rotundo es un texto algo posterior, que de alguna manera buscaba cerrar este tema y en el que ya se reclama atenerse a “los hechos mismos”, se supone que frente a cualquier teoría: “Estimulidad es la formalidad propia del puro sentir. *Toto caelo* distinto es la formalidad de realidad [...]. De ahí que pura sensibilidad e inteligencia son esencialmente distintas e irreductibles: estimulidad es la formalidad de las cosas en mera suscitación de respuesta; realidad es la formalidad según la cual las cosas son ‘de suyo’. La primera es exclusiva del puro sentir; la segunda es exclusiva de la intelección”: ZUBIRI, X., *La estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza, 2016, pp. 136-137. Unos párrafos después muestra de modo descarnado el dualismo de base: “Hay, aun en el hombre, un puro sentir que no es sentir intelectual” (p. 140).

63 ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., pp. 38-39.

que lo importante es rescatar el sentimiento, no sólo para las funciones psíquicas superiores, sino para diferenciarlo de la intelección y la voluntad porque ofrece rasgos específicos. De este modo, el hombre es afectado por cosas, como seguramente sucede en los animales, pero la capacidad psíquica de entender las cosas como formalmente “reales” (es decir, “de suyo”), rompe los automatismos animales y fuerza a elaborar una respuesta; el sentimiento no sólo es afectado, sino que es afectante y tiene un marcado sentido de pasividad (verbos como “estar” o “quedar”) cuyo contrapeso será la “fuerza” de respuesta volitiva; es muy importante el grupo semántico de “temperie”, “atemperamiento”, “atemperado” en lucha con el DRAE y de futuro incierto en Zubiri<sup>64</sup>. Por el momento, no parece que eso signifique ningún cambio básico en la temática dominante en Zubiri ni tampoco hay ninguna relación explícita con los valores.

En la que he llamado segunda fase antropológica, aunque la terminología literal se mantiene, pasamos de una antropología dualista a otra emergentista; a ello tendía la línea general del pensamiento de Zubiri y, si esto se retrasó, fue seguramente por motivos extrafilosóficos. Hay un cambio muy importante en la conceptualización de inteligencia sentiente (y, por tanto, presumiblemente en la del sentimiento afectante y de la voluntad tendente); en la fase anterior, inteligencia sentiente era una sola “facultad” resultado de la unificación de dos “potencias” distintas. Ahora esto cambia de raíz, sin que Zubiri lo advierta e incluso algunos tenemos dudas de que fuese consciente de las consecuencias del cambio<sup>65</sup>, por el miedo natural que todos tenemos a lo nuevo e ignoto. Hay un sentir genérico, cuya característica es ser “impresión”, lo cual se concreta en dos líneas separadas: el sentir animal (cuya formalidad es el “estímulo”) y sentir inteligente o inteligencia sentiente, cuya formalidad es la “realidad”; “inteligencia sentiente” es una expresión doble, cuyos términos se pueden invertir, pero que designa un acto unitario de raíz y en su integridad: “La unidad de estimulidad no coexiste en el hombre con la unidad de realidad. Precisamente, la abolición de la unidad de estimulidad por la unidad de realidad es formalmente la constitución y el orto de la inteligencia sentiente”<sup>66</sup>. Aunque sólo fuese por intereses evolutivos, en la expresión doble ahora debería cargarse el acento en el *sentir*, que marca las posibilidades y los

64 Incluso cuando ya han quedado atrás las discusiones de la década de 1990, a las que luego me referiré, y se intenta simplemente ordenar descriptivamente lo que aparece en distintos fragmentos, se tiene que advertir que los textos son “confusos” y es inevitable arriesgar “hipótesis”; así POSE VARELA, C. A., “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33 (2006) 369-401. Resumen en la obra del mismo autor, *Lo bueno y lo mejor. Introducción a una bioética médica*. Madrid: Triacastela, 2009, 47-59.

65 Salvo si se acepta la hipótesis de un oscuro episodio biográfico que interpreta como “la noche triste” GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., pp. 462-471

66 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1980, p. 111.

límites de nuestra humanización<sup>67</sup>. Pero, en este caso, lo que antes se llamaba de manera dual inteligencia sentiente parece que, más allá de la identidad terminológica, sería una forma de lo que ahora se rechaza como “inteligencia sensible”, la cual, a su vez, termina siendo variante de la “inteligencia concipiente”<sup>68</sup>, postura clásica contra la cual elabora directamente Zubiri su análisis. Esto es decisivo<sup>69</sup> porque en última instancia es el punto en que se escinden las distintas interpretaciones, pero no encuentro ningún rastro de que Zubiri fuese consciente de todas sus implicaciones, incluso en la propia escritura de *Inteligencia sentiente*<sup>70</sup>. Ahora solo quiero señalar una: la concepción unitaria antropológica<sup>71</sup> debería propiciar una revisión a fondo (o el abandono) de la sistematización de los transcendentales y, en función de ello, de puntos básicos de la metafísica, que desembocaba y, en alguna medida, se ponía a prueba precisamente en el tema de la persona. Luego me referiré a ello.

Pero si el cambio de una antropología dualista a otra unitaria no es cuestión baladí, el tratamiento de la volición y el sentimiento sigue pareciendo marginal. Dentro del primer volumen de la trilogía, cuyo tema central es la descripción de la aprehensión de realidad y su momento primordial, un último y breve capítulo (a primera vista, incluso prescindible) anota las consecuencias del acto primordial de inteligencia sentiente como pilar del conjunto de las estructuras humanas. Como estamos dentro de una consideración descriptiva de “hechos” (ahora opuestos a “teorías”), ni siquiera es necesario recurrir a una conceptualización de “facultades” “psíquicas, cosa que no sería imposible, pero es claramente ulterior”<sup>72</sup>. El acto primordial de aprehensión es totalmente simple, pero de una extraordinaria riqueza que hace siempre insatisfactorios sus análisis. Para abreviar el camino, Zubiri recurre de nuevo a los tres momentos del proceso intelectual: suscitación, modificación tónica y respuesta; podría haber recurrido también a las tres características de la formalidad de realidad en aprehensión: afección, alteridad y

67 Diego Gracia tiene conciencia de ello y afirma que “ésta es, quizá, la tesis más revolucionaria del pensamiento de Zubiri”: *El poder de lo real*, cit., p. 131; casi literalmente también p. 308.

68 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 82,86 (“inteligencia sensible”), 85-87 (“inteligencia concipiente”).

69 Llamó la atención sobre ello con fuerza y defendiendo una especie de ruptura entre las dos gran obras de madurez publicadas por Zubiri BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1999, pp. 42-53. Diego Gracia quizá termine pensando algo similar, pero no sin un sostenido esfuerzo de depuración y revisión de los materiales anteriores; será inevitable algún lastre.

70 El propio Diego Gracia, analizando el complejo tema de la relación entre formalidad y contenidos, escribe: “Confieso que los párrafos de Zubiri dan pie a lecturas que no son correctas”: *El poder de lo real*, cit., p. 300. Los textos citados allí son todos de la trilogía final.

71 Véase el denso tratamiento en *El poder de lo real*, cit., pp. 433-472.

72 Un “apéndice” se refiere al tema: cf. *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 89-97.

fuerza de imposición; incluso a los tres aspectos que muestra la realidad en su actualidad intelectual: nuda realidad, poder y fuerza. Solo quiero indicar tríadas de expresiones tópicas en Zubiri que encierran conexiones que se interrelacionan. Atengámonos, sin embargo al texto.

No se necesita añadir nada a lo dicho sobre el momento de suscitación en el cual justamente las cosas aparecen como formalmente reales y “realidad” es un carácter originariamente intelectual. Sí es cierto que hay un detalle que no ha escapado a los analistas: la formalidad trasciende de los contenidos, pero se siente siempre en contenidos concretos, es decir, aun siendo trascendental en cuanto realidad, de hecho siempre se nos da cualificada en contenidos limitados que nos llegan a través de los sentidos. Es necesario recalcar, frente a suspicacias respecto a posibles arbitrariedades “constructivistas”, que la intelección (es decir, la vida humana) parte siempre de algo *dado* y eso dado no se puede traspasar; por mucho que nos distanciamos de contenidos que aparecen a primera vista como “obvios”, la fuerza para el distanciamiento y su límites viene marcada por lo dado, que será básicamente “formal”, pero real. Pues bien, Zubiri ya había apuntado de paso la diversidad de la cualificación en la misma realidad debido a la variedad y limitación de los sentidos humanos<sup>73</sup>, algo que se sistematizará en su obra última. Allí Zubiri habla de once sentidos “diversos” que hacen que existan “diversos modos de impresión de realidad”, algo que obligará luego a reconsiderar la unidad del acto de impresión. En resumen, estas son las cualificaciones de “la” realidad en su modo de darse en distintos sentidos: “Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad”<sup>74</sup>. Hay varias expresiones que llaman la atención en esa enumeración: parece evidente que el gusto está conectado directamente con algo “fruible”, del mismo modo que el “atemperamiento” respondería originalmente al sentido del calor y el frío y la afección conectaría en primera línea con el placer y el dolor; todas ellas, como se ve, cualidades que no parecen básicamente intelectivas y, en cambio, conectan con aspectos que nos han surgido en la línea del sentimiento<sup>75</sup>. Sin embargo, aunque esto tiene claros fundamentos en el enlace que utiliza Zubiri para introducir las otras estructuras psíquicas<sup>76</sup>, crea un problema

73 Cf. ZUBIRI, X., *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 57-60. Allí se reduce Zubiri como ejemplos a cuatro cualificaciones de la realidad por los sentidos. Algo similar en un texto un poco posterior: ZUBIRI, X., *La estructura de la metafísica*, cit., pp. 147-148.

74 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, cit., p. 103.

75 Cf. GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., pp. 283-288, 501-503; *Valor y precio*, cit., pp. 115-118. Incluso en el primero de los pasajes citados se hace una clasificación triádica de los sentires, correspondiendo a intelección, voluntad y sentimiento.

76 También recoge esto POSE VARELA, C., “La Estética en Zubiri”, cit., pp. 490-493.

nuevo, que es su unidad y que en la filosofía tradicional obligó a postular un “sentido común”; Zubiri opta por otro camino que, en mi opinión, resulta muy limitado: “Los diversos sentidos no están meramente yuxtapuestos entre sí, sino que, por el contrario, se recubren total o parcialmente”<sup>77</sup>. Pero si nos referimos a los contenidos, que aparentemente son los que provocan la diversidad de los sentires, esto es muy parcial; aunque las proclamas de los impresionistas suenan de otra manera, todo parece indicar que hablaban metafóricamente cuando decían que los oídos ven y los ojos oyen. Zubiri recurre de modo discutible al sentido de la kinestesia que, según él, al presentar la “realidad en hacia”, recubre “todos los demás sentidos”. Pienso que las cosas podrían ser más sencillas: lo que realmente unifica la diversidad de sentires (también de sentimientos y voliciones) no son nunca sus contenidos, sino la formalidad de realidad que, cualificada de una u otra manera, es siempre *unívoca*. Por eso, recurrir a la diversidad de sentires me parece que da un juego muy limitado. Los cuatro sentidos analizados en 1966 o los once de la trilogía con pretensiones de sistema completo no pueden pretender ser “hechos bien constatables [que debemos] tomarlos en y por sí mismos”<sup>78</sup>, sino una teoría psicobiológica entre otras; en todo caso, ahora se refiere a sentir intelectivamente cualidades y no a despertar afectos a esas u otras cualidades. El que haya “interferencias” nos dará posteriormente una pista valiosa y para ello es muy cómodo que en las lenguas neolatinas “sentir” sea la forma verbal de sensación y de sentimiento, pero si nos expresásemos en alemán *empfinden* y *fühlen* marcarían amplia distancia. Si el sentimiento es un momento de toda aprehensión, todos los sentires le afectarán y, además, quizá para el sentimiento sería preciso recurrir a alguna teoría psicológica o etológica que ordenase la diversidad de sentimientos, tan problemática y discutible como lo pueda ser la teoría de los once sentires e igual de contingente y limitada que el aparato sensorial humano. Me parece claro que del hecho de que algunos contenidos dados en sentidos con alcance intelectual deriven cualificaciones no intelectivas no se deduce que todos los contenidos sentimentales nos lleguen por esa vía, pero no es ahora nuestro tema. Hay otra limitación: la diversidad de sentires se refiere a contenidos dados a primera vista, contenidos muy limitados y contingentes que tendrán valor intelectual en la medida que sean ordenados en un campo de realidad; es cierto que no hay formalidad que no esté dada en un contenido, pero el análisis de Zubiri es imposible si analíticamente no se establece la trascendentalidad de la formalidad. Esa formalidad es inespecífica e incluso Diego Gracia llega a *oponerla*<sup>79</sup> a “contenido”, y la diversidad de sentires o de sentimientos debería ser solo el vehículo de

77 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, cit., p. 106.

78 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, cit., p. 20.

79 “Formalidad se opone a contenido”: GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., p. 58.



un formalidad unitaria. Otra cosa sería que esos contenidos puedan ser material para diferenciar en un posible *campo* sentimental, pero no parece que se identifiquen con la formalidad de realidad ni su posible incidencia en la “modificación tónica” propia del sentimiento afectante.

Fijémonos por un momento en el breve y confuso texto que cierra la primera parte de la trilogía. Se ha citado y analizado muchas veces el pasaje clave: “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*. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad [...]. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas”<sup>80</sup>. Ante el evidente riesgo de incidir en otra versión del dominante intelectualismo, Zubiri replica introduciendo un neologismo: “No se trata, pues, de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo* [...]. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*”<sup>81</sup>. Si se pregunta por la razón de esta diferencia se dice que “se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real”, lo cual, hay que reconocerlo, no es modelo de claridad. Todavía añade algo importante: la unidad de esos tres momentos del proceso “es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir”<sup>82</sup>, lo cual significa que, a la hora de iluminar las oscuridades que todos encuentran en ese texto, será razonable dirigirse directamente al factor *sentiente* de la intelección, de la que, a mi modo de ver, deriva por línea directa su limitación al ámbito intramundano<sup>83</sup>.

80 *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 282-283.

81 *Op. cit.*, p. 284: El neologismo reaparece en *Sobre el hombre*, p. 457. Más adelante, Zubiri introducirá como equivalente el neologismo semántico *sensismo*, en cuanto opuesto a “sensualismo” (*Inteligencia y razón*, p. 89; *El hombre y Dios*. Nueva ed. Madrid: Alianza, 2012, p. 46).

82 Mi preferencia personal por el término “sensismo” deriva de aquí y no creo que el neologismo “inteleccionismo” tenga ninguna posibilidad de fijarse terminológicamente. Pero ahora el tema no es relevante.

83 A esto debe de referirse Diego Gracia cuando afirma que “esta es, quizá, la tesis más revolucionaria del pensamiento de Zubiri, aquella que poco a poco le enfrenta con la práctica totalidad de la historia de la filosofía”: *El poder de lo real*, p. 131, idea reiterada en varios lugares de la misma obra.

Sin entrar ahora en debates de tiempos pasados, la “determinación” de que habla Zubiri no puede referirse a tres actos distintos y seriados de un determinado modo, como si se tratase de tres “facultades”, todo lo interrelacionadas que se quiera. Aprehensión *primordial* sólo hay una y, como “realidad” inicialmente es una actualidad intelectual, eso obligará a mantener un *prius* de la realidad en cuanto tal, al menos dentro de la aprehensión<sup>84</sup>. Ahora bien, la nuda realidad y la intelección no son posibles si no se sienten, y para sentir las es preciso que queden afectando y que se abran a una respuesta volitiva. No es que empíricamente los seres humanos tengan inteligencia sentiente y, además, sentimiento afectante y volición tendente<sup>85</sup>; es que en el mismo y único acto de aprehensión primordial hay un momento intelectual, un momento sentimental y un momento volitivo, y la unidad de estos momentos viene de que la realidad que así se actualiza es *física y numéricamente una*. De hecho, es siempre así y no puede ser de otro modo; analíticamente es posible resaltar el momento intelectual, cuya prioridad estructural es tautológica porque está en la misma definición de realidad como “de suyo” (eso debe significar “intelecconismo”) y dejar en la trastienda todo lo concerniente a sentimiento y volición. Es lo que hace Zubiri; de hecho, el sentimiento no juega ningún papel relevante en todo el largo análisis del inteligir.

Esta interpretación no está avalada directamente por los textos explícitos de Zubiri, pero tampoco desautorizada. Es absolutamente crucial para una futura axiología. Tiene algunas ventajas y no se puede ocultar su transcendencia para un balance del conjunto de su pensamiento. a) Sólo hay una aprehensión “primordial” de realidad y no es necesario buscar “otro” momento primordial para el sentimiento y “otro” para la volición; el momento primordial viene dado justamente por la *mera actualización de lo real* en inteligencia sentiente, en sentimiento afectante y en volición tendente. b) Esto explica perfectamente que no haya una frontera clara entre esos factores y se intercambien constantemente; hay factores que pueden ser intelectivos y sentidos, del mismo modo que la fruición puede ser de factores del sentimiento o de la volición. Ahora bien, existe una pregunta de cierto alcance que Zubiri no se hace: ¿cabe alguna ordenación interna entre inteligencia, sentimiento y volición? No me refiero, claro está, a ordenación temporal, sino estructural. Es evidente que el “intelecconismo” (también el “sensismo”) exigen por definición la

84 Esta posición esencial al “intelecconismo” está muy alejada del mundo de Scheler. Cito un pasaje famoso: “Antes que *ens cogitans* o *ens volens*, el hombre es un *ens amans*: SCHELER, M., *Schriften aus dem Nachlass*, I, cit., p. 356.

85 En una primera aproximación, que tiene su fecha, Diego Gracia hablaba de “tres grandes capítulos de la Noología zubiriana, la Eidología, La Axiología y la Praxiología”: GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., p. 287 (este cap. procede de un texto de 1991). Mi tesis –y creo que posteriormente la de Diego Gracia– propugna una unidad más radical y, a lo sumo, hablaríamos de tres factores de la Inteligencia sentiente; pero esto no tiene transcendencia en la práctica.

primacía del factor intelectual; pero, según la guía del propio Zubiri, el sentimiento se relacionaría con el momento en que, gracias a la suscitación, la realidad “queda” de una determinada manera afectando, mientras que la volición estaría relacionada con la “respuesta”, lo cual parece suponer ese quedar y, al mismo tiempo, la fuerza para elaborar una respuesta que no es automática en los seres humanos. Por tanto, en mi opinión, la secuencia estructural debe ser inteligencia sentiente –sentimiento afectante– voluntad tendente<sup>86</sup>; los posteriores no son posibles sin los previos y es un problema abierto discutir si se da lo contrario.

Aun si se acepta esto, el texto analizado sigue siendo elemental y confuso. Quedan muchos problemas pendientes. Si lo aquí resumido se refiere al momento trascendental, ¿cabe pensar que en el sentimiento y la volición haya modalizaciones ulteriores semejantes, quizá paralelas, al logos y la razón en el factor intelectual? ¿Pueden ser incluso las mismas, fundadas en el dinamismo de la realidad? Hemos visto que Diego Gracia ya se inclinó por una hipótesis afirmativa porque, aunque haya contenidos diversos, siempre hablamos de realidad, que específicamente es un factor intelectual; no obstante, se corre el peligro de que derivemos en un análisis de los juicios o de las razones cuyos contenidos son sentimentales o volitivos, lo cual sería reduplicativo porque esas modalizaciones no se refieren directamente a la concreción de cada contenido. Igualmente podría pensarse que no es seguro ese paralelismo porque esas modalizaciones especifican contenidos cuyas exigencias, en el caso del sentimiento o de la volición, no tienen que coincidir necesariamente con las exigencias intelectivas, ¿Tiene esto algo que ver, directa o indirectamente, con los valores? Nada se dice, no hay ninguna mención del tema en todas las páginas de la trilogía; habrá que analizarlo, aunque sí parece claro que los valores como tales no pertenecen al momento primordial. Una última e importante incógnita: si en los seres humanos sentimiento y volición están marcados como afectante y tendente por el hecho que se trata de la realidad en cuanto tal, la cualificación específica que adquiera esa realidad en la línea del sentimiento y de la volición debería ser “trascendental”: ¿cómo se articula esto en el sistema racional de los trascendentales, o acaso no afecta a ese punto?

Esto nos retrotrae a la segunda vía, antes enunciada: estamos en el ámbito de la metafísica y, para no entrar ahora en demasiadas disquisiciones, entenderé que esto ya quedó desarrollado en lo que llamé alguna vez “el ciclo de *Sobre la esencia*”<sup>87</sup>.

86 El ya citado proceso en Diego Gracia de hechos –valores– deberes creo que apunta en la misma dirección

87 Se corresponde más o menos con lo que se llama la fase “El realismo de la cosa-realidad”, en GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., pp. 147-154.

Si recordamos que filosofía es “saber trascendental”<sup>88</sup>, deberá aceptarse que el amplio tratamiento del tema en *Sobre la esencia* será uno de los puntos álgidos de la obra. Pero esto choca con dos dificultades, que entorpecieron su recepción e incluso en algún caso la arruinaron.

Por una parte, Zubiri construye su tratamiento en medio de una fuerte polémica con la neoescolástica<sup>89</sup>, a la que reprocha la heterogeneidad en su tabla de transcendentales y el intento de construir “un orden *concluso y, por tanto, cerrado* en sí mismo”<sup>90</sup>. Esto no tendría más alcance si no alimentase la sospecha de que quizá la polémica condiciona en exceso el propio desarrollo zubiriano, intentando elaborar una “alternativa”, que puede subrepticamente seguir dependiendo del mismo esquema. De hecho, no sería difícil pensar que Zubiri busca una reelaboración del catálogo largo de determinaciones transcendentales, lo que no hace tanto tiempo se llamaba mnemotécnicamente REUBAV (*res, ens, unum, bonum, aliquid, verum*)<sup>91</sup>. Esto se podría haber clarificado con un somera alusión histórica: de hecho, quien elabora un catálogo sistemático de determinaciones transcendentales por primera vez es el racionalista C. Wolff<sup>92</sup> en su influyente *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), obra muy dependiente de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez; de ahí llega a Kant<sup>93</sup> y también a los neoescolásticos, añadiendo algunos el *pulchrum* a los tradicionales *bonum* y *verum*, para abrir espacio a un factor propiciado por la emancipación de la obra de arte desde finales del siglo XVIII.

Ahora bien, en el desarrollo de Zubiri están demasiado mezclados dos aspectos muy distintos, que deberían haber seguido una suerte diversa y que él mismo se verá obligado a distinguir posteriormente en implícita réplica a crítica recibidas: “Son cosas completamente distintas el orden trascendental y mis conceptos. No confundamos el orden trascendental con un sistema de conceptos transcendentales”<sup>94</sup>. Si es así, lo decisivo es el orden trascendental y esto en

88 ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, cit., p. 51.

89 Polémica antiescolástica, acentuada todavía en el curso *Sobre la realidad*, lo cual lleva a sospechar que Zubiri se consideraba mal comprendido por unos lectores con los que presumiblemente contaba.

90 ZUBIRI, X., *La estructura de la metafísica*, cit., 115.

91 Cf. ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, cit., p. 77.

92 Zubiri se refiera a Wolff en su examen histórico de la metafísica (en realidad, a través del manual de Baumgarten), pero no toca este tema; cf. ZUBIRI, X., *Estructura de la metafísica*, cit., pp. 66-67.

93 La alusión de Kant, en KrV B 113, lo cierto es que no tiene relevancia teórica.

94 ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, cit., p. 79. Intenté desarrollar este tema en mi estudio “La trascendentalidad y los transcendentales en Zubiri”, en VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J., VÁZQUEZ SÁNCHEZ, J., RAÑA DAFONTE, c. (Ed), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*. Santiago de Compostela, USC, 2007, pp. 401-416.

Zubiri es novedoso y muy claro: trascendental significa originariamente que en las cosas reales su formalidad de realidad trasciende de los contenidos contingentes en que es dada: “No hay más que un orden, el orden real, y la realidad es mera formalidad; y en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, es donde se encuentra inscrito el orden trascendental”<sup>95</sup>. Nada tiene que ver el orden trascendental con la actividad del concepto, ni tampoco la razón formal de la trascendentalidad es la universalidad; lo realmente llamativo es que en Zubiri “lo trascendental está ya dado en impresión de realidad”<sup>96</sup>.

Si no se pierde esto de vista, se entiende que otra cuestión distinta es la elaboración de un sistema –este sí abrumadoramente “conceptual”– de las determinaciones trascendentales y su estructura interna, lo cual no quiere decir de entrada que sea un tema irrelevante; desde luego, no se lo parecía a Zubiri en una época que vuelve una y otra vez sobre el tema, aunque pretendió decir la última palabra ya en 1962. En resumen, se trata de lo siguiente: el primer trascendental es justamente la *realidad*: “Entiendo por trascendental primero que es el fundamento de todos los caracteres trascendentales y al cual se refieren formalmente estos”<sup>97</sup>; se debe llamar simple porque hay un trascendental complejo que es el *mundo* y que también es una novedad en este orden, aunque extrañamente ahora Zubiri lo califica de trascendental *disyunto* (todas las cosas reales son mundanas o extramundanas). Zubiri advertirá que sobre estos dos trascendentales nuevos gira toda la sistematización de trascendentales: “Esta estructura trascendental reposa, pues, sobre dos trascendentales primeros: realidad y mundo”<sup>98</sup>, lo cual ciertamente está muy lejos de los tratamientos habituales, pero solo unas líneas antes el conjunto del sistema parece demasiado completo y cerrado: “El orden trascendental 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 trascendentales simples (*res* y *unum*). Y son también ‘de suyo’ respectivas; son los trascendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos”<sup>99</sup>. Es muy extraño este último inciso porque significaría que la verdad trascendental es una determinación compleja, por tanto disyunta, y conjunta. No tiene nada de extraño, en cambio, que no haya aquí espacio para algo similar al *pulchrum* porque tampoco el sentimiento juega entonces ningún papel; de hecho Zubiri, al que le agradan las tríadas, utilizará constantemente la escolástica de *aliquid*, *verum* y *bonum*; lo extraño en todo caso es

95 *Op. cit.*, p. 92.

96 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, cit., p. 416.

97 ZUBIRI, X., *La estructura de la metafísica*, p. 170.

98 *Op. cit.*, p. 432.

99 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, cit., p. 432. Texto coincidente en *Sobre la realidad*, cit., p. 155.

que el sistema parece completo y cerrado, cosa que luego Zubiri desmentirá, incluso con ardor<sup>100</sup>. ¿Qué especificidad añaden sentimiento y volición a la actualización de la realidad en aprehensión? Si es una y la misma “realidad”, esa tipificación debería ser trascendental, cosa que no parece problemática, pero habría que analizar cómo se articula en el “sistema” racional de los trascendentales. Este tema, tan minucioso y arriscado, no parece bien integrado en Zubiri (sólo hay un tópico trascendental *bonum*) y al final tampoco aporta nada relevante en nuestro tema.

Queda un último punto que Zubiri anota respecto a la principalidad de la esencia, que puede entenderse como “nuda realidad” (es lo que ha dominado en Occidente), pero también como “poder” y como “fuerza”; parece que se recubren: “Estos tres caracteres –poder, fuerza, nuda realidad– competen a *toda* concepción de lo real en cualquier nivel histórico en que se considere”<sup>101</sup>, pero Zubiri despacha el tema ahora con un breve excursus sobre la concepción de los poderes en el ámbito mítico y en las religiones y no lo relaciona ni con las notas constitucionales ni tampoco con los trascendentales. Se explica si todo se reduce a que “la dominancia de la realidad en tanto que realidad es justamente lo que constituye un poder: *Macht*. Cosa distinta de una *Kraft*, de una fuerza”<sup>102</sup>. De “fuerza” apenas hablará Zubiri, pero sí de “poder”, sobre todo en el ámbito de la religión; habría que conectar esta nueva tríada con la aprehensión de realidad porque va a jugar un papel determinante en la construcción del esbozo de una realidad última, posibilitante e impelente.

Si quisiésemos resumir esto, tendríamos que en Zubiri hay un desarrollo completo de la intelección como aprehensión de realidad y aparece el lugar del sentimiento y de la voluntad, pero estos temas, por mucho que se rebusque, sólo aportan alguna sugerencia. Diego Gracia, en un momento en que está intensamente ocupado en el tema de los fundamentos de la ética, se percata de que estos mimbres son muy escasos para la tarea propuesta y, aunque se mantenga una actitud de búsqueda ampliadora, hay demasiadas lagunas. Por ello, en un intento de enmendar esas deficiencias, publica los tres cursos de Zubiri más afines al tema: “Sobre la voluntad” (1961), “El problema del mal” (1964) y “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975). “Los edité –dice Diego Gracia– con el deseo de que su contenido sirviera para completar, en lo posible, la noología zubiriana en torno a los temas del sentimiento afectante y de la voluntad tendente”<sup>103</sup>. Aunque se

100 Cf. ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, cit., pp. 156-157.

101 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, cit., p. 511.

102 ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 234.

103 GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., p. 494.

trata de cursos desiguales, pertenecientes a fases distintas del desarrollo de Zubiri<sup>104</sup>, en el momento de su publicación producen una tormenta en la investigación zubiriana, sobre todo el último de los mencionados, que está en el filo que se abre a la última madurez de Zubiri<sup>105</sup>. No deja de ser significativo porque lo que allí se aporta tiene una apariencia modesta, por mucho que sirvieran a Diego Gracia para una reelaboración creativa. Me ceñiré a lo básico.

El curso sobre la voluntad es un típico análisis de la “facultad” volitiva, cuyo objetivo fundamental es enraizar la voluntad en las tendencias (“voluntad tendente”), marcando su raíz en un término tradicional y ambiguo como es la *frucción*<sup>106</sup> para evitar un decisionismo en el vacío; a esta altura, el sentimiento no tiene vida propia, es simplemente el momento “de afección”<sup>107</sup> en el que la realidad queda para su respuesta mediante la decisión. El curso de 1964 sobre el mal aporta una discusión con la axiología de Max Scheler<sup>108</sup>, en la que se impugna la primacía scheleriana del valor sobre el bien, pero también se reconoce su conexión con el acto de *estimación*, que Zubiri parece hacer equivalente a lo que es la simple aprehensión en el acto intelectual, y ello lleva a reconocer que “tanto por su carácter intrínseco como por razón del acto de su aprehensión, la nuda realidad y el valor son absolutamente *irreductibles*”<sup>109</sup>, aunque no es esta la línea que ahora le interesa a Zubiri, sino destacar que eso no significa que sean *independientes*: “Es claro que la realidad es independiente del valor. Pero no es cierta la recíproca: el valor no es independiente de la realidad”. ¿Quiere esto decir que estamos en lo que antes se denominó “intelecionismo”? Si leemos que “las propiedades reales son un momento intrínseco del valor, precisamente y formalmente porque son reales”<sup>110</sup>, hay que reconocer que esto parece más próximo a un intelectualismo

104 El propio Diego Gracia como editor sugiere entonces que el lector haga el trabajo complementario de “interpretarlos a la luz de la trilogía sobre la inteligencia”: ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992, p. 12., el mismo camino que seguirá, incluso cronológicamente, en el minucioso análisis de *Valor y precio*, pp. 89-132. Lo cierto es que las “novedades” son escasas y ese criterio “hermenéutico” es uno entre los posibles, no es fácil, pero está en la línea de lo que Diego Gracia busca.

105 Se le dedicaron unas jornadas de estudios, editadas luego por el propio Diego Gracia en los volúmenes *Del sentido a la realidad y Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta, 1995. Allí aparecen una variedad de posturas que en buena medida están superadas por consensos básicos en puntos clave.

106 “La esencia formal de la volición es frucción”: ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 43. El tema ya había aparecido casi con las mismas palabras: “La esencia de la volición es pura y simplemente frucción”: ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., p. 370.

107 ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 66.

108 *Op. cit.*, pp. 204-210.

109 *Op. cit.*, p. 212.

110 *Op. cit.*, p. 215.

tradicional, la misma impresión que producen las referencias al valor en escritos publicados poco antes<sup>111</sup>.

¿Por qué el curso sobre lo estético de 1975, en principio ajeno a temas éticos, produjo y produce tantas discusiones? Un estudioso lo dice con claridad al afirmar que esas aportaciones necesitan “altas dosis de reconstrucción personal”<sup>112</sup>; dicho benévolutamente, porque contienen sugerencias fecundas entonces no desarrolladas. Aquí sólo quiero destacar dos: la primera es el reconocimiento nítido de la irreductibilidad del sentimiento afectante, lo cual sólo puede significar que es una manera también irreductible de actualización de la realidad; en efecto, frente al carácter activo de la decisión volitiva, Zubiri habla del sentimiento como un “estado”<sup>113</sup> en el que ciertamente “queda” el sujeto, pero lo que queda es la realidad como “de suyo”. El segundo aspecto sería cuál es esa manera irreductible, que en su momento originario debería manifestarse en un transcendental propio; al fin, la realidad en el sentimiento no adquiere ninguna nota física, sino que lo adquiere es una nueva “actualidad”<sup>114</sup>, distinta de la intelectual y de la volitiva.

Es aquí donde surgen las incertidumbres que fuerzan a continuar o complementar el texto. Para decirlo de modo muy esquemático: parecen entrecruzarse dos líneas con una unificación inesperada. Por una parte, la reivindicación del sentimiento, cuya actualidad, vista desde el acto, sería atemperamiento y, vista desde la realidad, sería *temperie* o *atemperante*, que enlaza con otros esbozos de Zubiri y le lleva a afirmaciones rotundas: “la realidad como *temperie* es algo irrefragable y único, distinto de la realidad como aprehensible y distinto de la realidad como buena [...]. La realidad no es pura y simplemente el área de lo verdadero y el área de lo bueno, es también el área de la *temperie*”<sup>115</sup>. Esta terminología tiene no sólo dificultades lexicográficas<sup>116</sup>, sino resabios psicologizantes de los que Zubiri parece querer arrancarla al insistir en que se trata de la realidad como formalidad.

111 Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, pp. 357-358. Es el famoso capítulo “El hombre, realidad moral”, procedente con presumibles revisiones del curso oral de 1953-1954, justamente el que fue utilizado como una de sus claves por J. L. L. Aranguren, en el cap. VII de su *Ética* (1958). Diego Gracia refunde el tema en una perspectiva más amplia; véase, p. e., *Bioética mínima*, cit., pp. 19-38.

112 POSE VARELA, C., “La estética en Zubiri”, cit., p. 483.

113 “El sentimiento no es [formalmente] tendencia sino que es estado”: ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 331.

114 Lo repite Zubiri constantemente; v. gr. *Op. cit.*, pp. 371-372.

115 *Op. cit.*, p. 342. Ya un poco antes, mencionando el *verum* y el *bonum* (por tanto, el sistema de los transcendentales), Zubiri añadía: “Este ‘de suyo’ queda actualizado no solamente en forma de verdad y de bondad, sino también en forma de atemperante” (p. 340), es decir, no se trata de reacción a determinados contenidos, sino a la realidad como “de suyo”.

116 Cuando Zubiri mismo califica este lenguaje de “seguramente poco feliz” (*Op. cit.*, p. 353) no hay que suponer que se refiera a otra cosa; ya había notado antes las dificultades terminológicas (*Op. cit.*, p. 341) y en el caso del sentimiento esto pasará y sigue pasando en una u otra opción. En definitiva, “las palabras no están hechas para estas disquisiciones” (*Op. cit.*, p. 366).



Podría haber dado juego<sup>117</sup>, y considerar equivalente “sentimiento afectante” y “sentimiento atemperante”; no parece difícil abarcar toda la variedad de valores como modalizaciones de un temperie primordial y, por otra parte, no sería imposible enlazarla con la doctrina barroca de los afectos, que no cristalizó en tratados equiparables a las posteriores preceptivas neoclasicistas, pero que tuvo amplio desarrollo en la creación artística. Reconozco que no encuentro ningún indicio de ese mundo en Zubiri y tampoco tuvo ningún tipo de continuidad.

La otra línea va directamente al tema directo del curso –lo estético– y Zubiri lo presenta, no como un caso particular dentro del mundo más amplio de los sentimientos, sino como el factor radical de todo sentimiento. Zubiri habla ahora de lo fruable (gusto y disgusto) como puerta de entrada en este ámbito, y llama “estético” a lo radical de todo sentimiento: “Cuando el sentimiento recae sobre la realidad *como realidad* es el sentimiento estético”<sup>118</sup>; no es el uso habitual de los términos, pero en Zubiri “el sentimiento estético es [...] una dimensión constitutiva, más o menos larvada, de *todo* sentimiento [...]. En realidad habría que decir ‘lo estético de todo sentimiento’”<sup>119</sup>, lo cual nos lleva en línea recta al planteamiento que quedará como definitivo: “Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum*; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum*; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*”<sup>120</sup>. Aquí surge un nuevo matiz: Zubiri sigue hablando de trascendentales *disyuntos*, pero esto no procede ahora de su intramundanidad, sino de su limitación<sup>121</sup> constitutiva; si se trasladase a los análisis de la trilogía, creo que habría que decir que esta limitación constitutiva viene del carácter *sentiente* de toda inteligencia y, por tanto, sería el momento de olvidarse de todo ese artificio de trascendentales conjuntos y disyuntos porque la misma realidad está delimitada por el marco sentiente (“sensismo”) de su mera actualidad.

El resto del curso estará dedicado a analizar el sentido de este *pulchrum* en varios niveles, referido a la realidad como formalidad y, por tanto, entendiendo el mismo *pulchrum* conectado con el ámbito de inespecificidad de lo real, es decir, lo que capacita a las cosas concretas para recibir predicados “estéticos” en el sentido más amplio del término, lo cual sin duda puede relacionarse con lo que luego

117 En un momento dado Diego Gracia parece dar como equivalentes “frucción”, “temperie” y “sentimiento estético” (Cf. *Valor y precio*, cit., p., 121); pero es evidente que no son sinónimos.

118 *Op. cit.*, p. 355.

119 *Op. cit.*, p. 347.

120 *Op. cit.*, p. 355.

121 *Op. cit.*, p. 388: “El principio de actualidad de una realidad limitada, es *eo ipso* principio de disyunción”. Ese “*eo ipso*” causa dificultades y provoca una larga nota del editor. Afecta también a la “bondad” (pp. 47, 74) con un matiz algo distinto y habrá que suponer que afecta asimismo a la “verdad”.

será aprehensión primordial. En cambio, Zubiri no vincula ahora *ese pulchrum* con los valores; más bien, el párrafo a ello dedicado es a simple vista disuasorio: “La belleza como actualidad de las cosas, es de ellas, algo así como una cualidad intrínseca de ellas y, por consiguiente, lo primero que hay que decir es que la belleza no es un valor. Esta historia de los valores ha sido la tortura de la filosofía desde hace setenta años. Ni el bien es un valor, ni la verdad es un valor, ni la belleza es un valor; son modos de actualidad de las cosas; la manera como las cosas por su propia realidad quedan, precisamente, en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre”<sup>122</sup>. Por mucho que el curso sobre el mal haya conectado la valoración con la estimación, es evidente que los valores no son nada originario y tampoco parece que se trate de ninguna línea privilegiada para desplegar la primordialidad de esa “pulcritud”. Diego Gracia dedicará muchos esfuerzos a reinterpretar creativamente este párrafo; lo menos que cabe decir es que *de modo directo* Zubiri no facilita la elaboración de una filosofía de los valores. Anotemos que la utilización del vocablo “estética” no deja de sorprender, pero aquí siempre se podría hacer valer la amplitud de su significado etimológico desde que Baumgarten en una línea racionalista introdujo el término como neologismo culto en 1750; lo que pasa es que, entonces, “sentimiento estético” o “lo estético de todo sentimiento” es una redundancia. Es difícil evitar la impresión de que *pulchrum*, incluso si se entiende a *potiori*, es una concesión a la tradición, pero no deja de ser un reduccionismo respecto a la amplitud de un sentimiento visto como factor de toda aprehensión de realidad<sup>123</sup>.

El balance final es muy ambiguo. Los valores no es un tema que esté entre las preocupaciones filosóficas importantes de Zubiri, y si hay insinuaciones y elementos dispersos que pueden ser útiles en esta tarea, habrá que armar casi de la nada toda la doctrina: “Podemos buscar ayuda en los pocos textos que Zubiri dejó sobre este tema, pero advirtiendo que no solo son incompletos, sino también, a veces, contradictorios”<sup>124</sup>.

## 5. LA ESTRUCTURA DE LA AXIOLOGÍA

En el apartado anterior he subrayado el carácter fragmentario, discontinuo y marginal que tienen en Zubiri sus alusiones al tema del sentimiento. Solo en la

122 *Op. cit.*, p. 357.

123 Desde una interpretación de Zubiri distinta de la aquí estudiada, se busca el aprovechamiento para una estética filosófica en TIRADO SAN JUAN, V. M., “Implicaciones para la Estética en el pensamiento de Zubiri”, *Pensamiento*, 75, 2019, 1127-1147.

124 GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., p. 493.

década final de su vida aparece como irreductible dentro de la complejidad del psiquismo, y el motivo dominante es la crítica a su carácter meramente subjetivo invocando para ello que su referencia no son contenidos concretos, sino la realidad inespecífica en cuanto mera formalidad, algo que no es fácil de entender. Respecto al tema concreto de los valores, lo único que encontramos es un ramillete de caracterizaciones negativas: no son originarios, no se identifican con los bienes y la impresión primera es que se trata de un tema a lo sumo de moral concreta, algo que tampoco está entre las preocupaciones filosóficas de Zubiri.

Lo que no dice Zubiri nunca es que no haya valores o que sea un tema irrelevante. En este sentido, la frase, aparentemente desdeñosa, en la que Zubiri se refiere a los valores como la “tortura de la filosofía desde hace setenta años” no significa para Diego Gracia que reniegue de los valores, sino que, como sucede en otras críticas a la fenomenología, les reprocha su falta de radicalidad por no haber llegado al momento primordial; lo cual es obvio, pero sólo indica un problema que resolver. Por eso, la preocupación por la axiología es perfectamente lícita y, en función de ella, se puede hacer una *reconstrucción* distinta en la que se dibuje un tejido mucho más continuo y se cubran los vacíos recurriendo a conceptos que Zubiri utilizó en otros contextos. Esto es lo que hace Diego Gracia, identificando la interpretación de Zubiri y su propia fundamentación de la axiología, lo cual explica que en este punto coincidan su lectura de Zubiri y su elaboración de la axiología<sup>125</sup>. Pero, aunque se utilicen como grandes estructuras elementos de la filosofía zubiriana, los contenidos se van a aclimatar a partir de otras procedencias. Él es muy consciente de que esto no se puede presentar como “interpretación” de Zubiri, sino que es una elaboración propia, con todas las precauciones por el riesgo de extrapolar conceptos pensados en otros contextos

La primerísima cuestión por determinar es el lugar propio de los valores en los cuadros de la última filosofía zubiriana, conforme al criterio hermenéutico expuesto ya en 1986. Nada se dice explícitamente de eso y solo sabemos que no corresponden a la modalidad primordial porque es evidente que se trata de *contenidos* plurales cuya concreción exige un distanciamiento de la compacción primordial. En el ámbito intelectual su lugar es el logos y la razón, hay un complicado proceso de dualización en el que provisionalmente se establece una distinción entre la realidad como campo inespecífico y los contenidos concretos que conforman ese campo que quedan así provisionalmente des-realizados o en función de ideales. No veo especial problema en colocar de inicio los valores a la altura de la modalidad del logos y, dado el factor intelectual de todo proceso psíquico en Zubiri, seguir hablando de campo de realidad. La cuestión, por tanto,

125 Cf. GRACIA, D., *El poder de lo real*, cit., pp. 282-288, 492-513. El último pasaje aludido es estrictamente coetáneo y complementario de *Valor y precio*, cit., pp. 89-132.

sería determinar si los valores son contenidos del campo de realidad con alguna especificidad respecto a las cosas reales; no es que se tome esta opción, es que no me parece posible ninguna otra para una axiología de raíz zubiriana.

La dificultad en este punto viene de que el campo no puede ir más allá de lo dado en aprehensión y, por tanto, estaríamos hablando básicamente de los llamados valores sensibles. es muy posible que el campo por esta limitación, a su vez, esté abierto a otra modalidad ulterior, pero se regirá por otros parámetros. Este tema en algún momento produjo incertidumbres y, sin embargo, las fronteras entre el logos y la razón son más bien analíticas, pero en los actos concretos, más en este caso, no significan muros infranqueables. Lo que sí aumenta es el grado de constructivismo porque las construcciones a la altura de la razón sólo se activan desde las libres creaciones del campo, aunque la referencia de la realidad como formalidad se mantiene idéntica. Esto marca la posición propia de Zubiri: “Frente al objetivismo de la historia de la filosofía, Zubiri afirma taxativamente el carácter construido de todo contenido mental. Pero a la vez reacciona contra el subjetivismo de buena parte de la filosofía moderna, haciendo ver que no todo se halla construido, que para que la construcción sea posible es preciso que algo permanezca fijo, que por tanto hay un absoluto factual en toda intelección humana, lo que denomina formalidad de realidad, eso que se hace presente en la aprehensión primordial de realidad”<sup>126</sup>.

¿Qué significa, entonces, “dado”? Está dada sentientemente la realidad como formalidad y esto no varía en sus distintas modalizaciones; en la aprehensión primordial la realidad o se da en plenitud como formalidad o no se da, pero no cabe ninguna gradualidad ni algo semejante a una analogía. En este sentido, podríamos decir que, si tenemos algún saber de la realidad, será un saber absoluto, por mucho que solo se refiera a una formalidad. Es cierto que esto es resultado de un análisis<sup>127</sup> que disecciona lo que en la vida humana se da *siempre* acompañado de otros elementos, pero la filosofía de Zubiri invoca esa realidad “de suyo” como principio, canon y fundamento último de todo el universo humano. En una inteligencia sentiente no cabe una formalidad pura que no esté dada en un contenido concreto del que siempre aparece como un ámbito excedente; pero analizar cómo cada contenido realiza y se inserta en la realidad exige un distanciamiento imposible en la modalidad primordial. Dicho brevemente, tampoco hay intuición sensible, como no la hay intelectual o categorial. ¿Qué nos impulsa a expandir

126 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 97.

127 Esto se ha olvidado y se olvida frecuentemente buscando un acto psicológico concreto en el que alojar esa aprehensión primordial, a pesar de que Zubiri ya advirtió claramente que “el problema de la aprehensión primordial de realidad no es un problema de psicología de la sensación” (*Inteligencia y realidad*, cit., p. 259). Hoy parece claro que las percepciones son construcciones complejas.

ese momento compacto? La respuesta sería el dinamismo constitutivo con el que la realidad queda en actualidad y que, por tanto, busca dar cumplimiento a esa excedencia mediante contenidos diferenciados. Es esta identidad de la realidad el argumento decisivo que permitiría aplicar al ámbito del sentimiento una modalización ulterior similar al logos y la razón en el ámbito intelectual. Habría, pues, muy esquemáticamente, un movimiento de distanciamiento mediante una “des-realización” del contenido y un momento complementario de reversión en el que la concreción de ese contenido se pone a prueba como realización de la exigencia de transcendentalidad. En el caso de la intelección, Zubiri llama al primer paso “simple aprehensión” y de ella analiza tres tipos sucesivos que se llaman percepto, ficto y concepto; el segundo momento es el juicio en todas sus variantes (posicional, proposicional o predicativo), lo cual permite que las cosas del campo, insertadas en la línea de la originaria verdad “real”, admitan y exijan predicativos veritativos.

¿Podemos utilizar esto como horma para el caso de los valores y, por tanto, buscar su lugar propio en el campo de realidad? Dicho de otro modo: ¿podemos trasladar el análisis del hecho intelectual al ámbito del sentimiento? Esta pregunta es clave y Diego Gracia se ha tomado todas las precauciones posibles para no atribuir a Zubiri cosas que no dijo<sup>128</sup>. Responder a estas preguntas afirmativamente “nos obligará a ir más allá del propio Zubiri [...]. Será ya necesariamente una interpretación”<sup>129</sup>, lo cual convierte a la interpretación en creativa, algo así como lo que Zubiri llamaba una “libre creación”. Podríamos pensar en el sentimiento primordial que se expande en una pluralidad de sentimientos, algo que sin duda es real, pero no es la línea que ahora nos interesa; se trata más bien de indagar cómo ese atemperamiento por la realidad, que es propio del sentimiento, cualifica los contenidos concretos y, por tanto, delimita cómo se concreta esa realidad atemperante. Hay un punto que va a ser básico en el pensamiento de Diego Gracia: el proceso de expansión de la modalidad primordial y su plasmación en contenidos concretos no es resultado de un automatismo. En el ámbito intelectual esto es muy claro pues el proceso de “des-realización” se apoya en un espacio de libre creación: “El movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado por aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*. En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre”<sup>130</sup>. Inmediatamente se dirá que eso no significa arbitrariedad, que

128 Un análisis muy meticuloso de todas las aristas del tema en *El poder de lo real*, cit., pp. 492-513.

129 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 98.

130 ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982, p. 66.

los contenidos en el logos están dados y que la libertad es la fuerza de la realidad que concreta y ordena cada contenido entre los otros del campo y en función de ellos. Zubiri se refiere reiteradamente a las simples aprehensiones como “libres creaciones” e incluso parece ordenar las simples aprehensiones según el mayor espacio de libertad ganado, aunque en buena lógica eso se compensará con una mayor complejidad en el movimiento subsiguiente de retracción. ¿Hay en la línea del sentimiento un equivalente de la simple aprehensión?

Esto es lo que Zubiri llamó *estimación*<sup>131</sup>. El resultado de la estimación de hechos son *valores*, porque estimar las cosas es valorarlas respecto a la fruición que despliegan. Ya en los “hechos” hay un proceso de “libre creación” y, así, podríamos decir que estamos frente a una elaboración reduplicativamente distante: como hecho y como valor sustentado en ese hecho. No hay una relación cerrada entre un hecho y su valoración, pero lo que es inexorable es que todo valor esté apoyado en un hecho. Diego Gracia niega reiteradamente la posibilidad de cualquier intuición de contenidos y también de valores: “Para Zubiri no hay intuición de los valores [...]. La estimación no es intuitiva sino resultado de una construcción, y los valores son constructos respectivos a la vida humana, cosas-sentido”<sup>132</sup>. Lo que no tienen los valores son las mismas características que los hechos: así, tienen polaridad, muestran siempre un rango que, por tanto, supone una pluralidad de valores. Pero quizá lo que más interesa a Diego Gracia es establecer una diferencia entre los valores instrumentales y los valores intrínsecos y no es un azar que haya elegido el machadiano *Valor y precio* como título de su obra central en este punto; incluso cabría decir que el núcleo central de su doctrina es el intento de reafirmar la construcción de valores intrínsecos, propios de la “cultura”, frente al reino en nuestra “civilización” de los valores instrumentales, los cuales, por definición son siempre medios para algo y sería perverso convertirlos en fines.

Estamos por tanto en el ámbito de lo que Zubiri denomina “cosa-sentido”, pero ahora tal indicación no nos aporta mucho. En primer lugar, porque en una de sus tesis más criticadas Diego Gracia va más allá de Zubiri y afirma que “no hay eso que se llama ‘cosa-realidad’. Toda ‘cosa’ es ya ‘cosa-sentido’. La ‘realidad’ es pura formalidad”<sup>133</sup>. Esto inutiliza la distinción zubiriana entre cosa-real y cosa-sentido, pero tampoco adelantariamos en nuestro tema discutiendo ese tópico. Es evidente que los valores como resultado de la estimación son “cosas sentido” y, por tanto, constructos respecto a la vida humana, pero no todos los “sentidos” son valores: “No todo sentido es estimación, pero toda estimación es sentido”<sup>134</sup>.

131 GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 121.

132 *Op. cit.*, p. 120.

133 GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., p. 16.

134 ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 230.

En consecuencia, se propone un *constructivismo fuerte*, que no es solo operativo a partir de unos valores ya establecidos, sino que es constitutivo. Diego Gracia sabe que el término “constructivismo” es arriesgado, que en su literalidad Zubiri lo aplica fundamentalmente a los esbozos de la razón<sup>135</sup>; sin embargo, no es ilícito extenderlo hasta el logos en la interpretación de Diego Gracia porque la clave está en la libertad frente a la inmediatez de lo obvio y en este sentido la “libre creación” propia del logos se potencia en la razón por ir allende lo dado hasta el punto de afirmar que “la esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres”<sup>136</sup>. Obsérvese que, tanto en el caso del logos como en el de la razón, la libertad interviene para lanzar el distanciamiento respecto a lo dado. Puede que aquí esté la clave del constructivismo, y en el caso concreto de los valores también es probable que la fina línea que separa logos y razón en la práctica resulte casi imperceptible. Por eso, “los valores no son racionales, ni tampoco irracionales; son ‘razonables’, y para gestionarlos correctamente hay que moverse en el espacio peculiar de la razonabilidad”<sup>137</sup>. En realidad, son igual de “racionales” que todos los demás contenidos de la razón, ya que nunca puede darse una adecuación total entre realidad y contenidos concretos. Este constructivismo es el núcleo del pensamiento de Diego Gracia, de su axiología, de su bioética y también de su interpretación creativa de Zubiri.

El término “constructivismo” es habitual en filosofías muy diversas de nuestro tiempo y tiene algunas ventajas. Lo primero que hay que advertir, como acabo de indicar, es que así interpreta Diego Gracia el conjunto de la filosofía de Zubiri en todo lo que tiene que ver con contenidos; fuera de ello, moviéndolo y guiándolo, queda solo la formalidad de realidad, lo “dado” siempre en el trasfondo de todo contenido contingente. En el caso de los valores que ahora nos ocupa, esto ofrece resultados importantes. Los valores y las tablas de valores no son inamovibles: los construimos y, por tanto, también podemos destruirlos, pero no es operación que no tenga graves consecuencias porque “los valores son lo más importante que tenemos todos en la vida”<sup>138</sup>. No cambian en nada las cosas por el hecho de que la inmensa mayoría de los humanos no construimos ni destruimos individualmente un valor o un grupo de valores; estos nos vienen dados en el depósito de la cultura que nos es entregada en la tradición particular en la que nacemos y que inicialmente todos aceptamos de manera heterónoma. Si buscamos una verdadera autonomía personal, llegará un momento en que ese sistema de valores tendrá

135 En realidad es uno de los tipos de esbozo: experiencia libre, hipótesis y libre construcción, aunque es cierto que después Zubiri aplica el término “libre construcción” como genérico para los tres tipos; cf. *Inteligencia y razón*, cit., pp. 119-133, 221.

136 *Op. cit.*, p. 107.

137 GRACIA, D., *Bioética mínima*, cit., p. 52.

138 GRACIA, D., *Como arqueros al blanco. Estudios de Bioética*, cit., p. 339.

que ser apropiado (o rechazado) como parte de nuestro proceso de personalización y eso es también “construcción” (o destrucción) de valores. Más bien hay que decir que las culturas complejas entregan un conjunto de valores de tal amplitud que un individuo apenas puede activamente construir una leve modificación, no ya creando o enriqueciendo un valor existente, sino simplemente cambiando la posición de un valor dentro del cuadro general recibido, pues cada valor forma sistema en respectividad con los restantes y el cambio de posición puede hacer variar sustancialmente el horizonte de valores; no en vano “la razón es formal y constitutivamente sistemática”<sup>139</sup>.

Un segundo aspecto importante es que el mundo de los valores es plural, pero ordenado. Desde Scheler, todos los estudiosos insisten en la jerarquía de los valores y se pueden elegir distintos criterios a la hora de jerarquizarlos, lo cual sería claramente obra de la razón. El propio Scheler los clasificó como correlatos de los grupos de sentimientos: sensibles, vitales, espirituales y religiosos, mientras que Diego Gracia opta por una clasificación conforme a sus soportes: seres materiales –seres vivos– seres humanos. Los primeros están referidos a valores instrumentales, los segundos pueden contener valores instrumentales e intrínsecos y los terceros son los soportes de valores intrínsecos<sup>140</sup>. Lo cierto es que, con criterios distintos, la jerarquía no cambia sustancialmente, quizá porque es lo que consiguió alcanzar nuestra “cultura” como depósito de valores. Cabe hacer dos anotaciones importantes. En primer lugar, un pluralismo de valores es un sistema abierto que siempre es susceptible de perfeccionarse, por tanto la única actitud en este punto es la tolerancia y esforzarse por buscar razones mejores para la construcción de valores. Si se olvida ese pluralismo, si olvidamos el carácter *ideal* del valor convirtiéndolo en real, romperíamos el inestable equilibrio a favor de un solo valor, aun si fuese el supremo, e instauraríamos una “tiranía del valor”, una “axiolatría”<sup>141</sup>, que es la raíz de todos los fanatismos y totalitarismos que en el mundo han sido. En segundo lugar, el que un valor aparezca como más bajo no significa que deje de valer ni que se pueda descuidar; más bien, los valores que aparecen como más bajos (la medida quizá sea el proceso de personalización) suelen ser el apoyo imprescindible para los más altos; los valores instrumentales son tan necesarios como los personales y, cuando surjan conflictos de valores (es evidente que esto sucede especialmente en el ámbito de la acción), hay que esmerarse por arbitrarlos con la mínima lesión posible de cualquier valor.

139 ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, cit., p. 268.

140 Cf. GRACIA, D., *Valor y precio*, cit., p. 195. Los valores morales y religiosos, los más específicos de la persona, esperan un tratamiento monográfico, aunque han sido objeto ya de diversos esbozos y de cursos.

141 GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., p. 77.



Hay otro aspecto en el que este constructivismo tiene consecuencias importantes. Si los valores no son innatos ni *a priori*, se adquieren y se aprenden. Se aprenden y se enseñan los cuadros de valores de la propia cultura, pero se aprende y se enseña también a valorar. “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”<sup>142</sup>. Si se tiene en cuenta que estamos hablando de cosas-sentido, las cuales por definición no tienen una existencia independiente si no se incrustan en la trama de la personalización, la ignorancia o el olvido de valores significa su destrucción. Es algo que en un momento de vértigo histórico es fácilmente observable si, como parece claro, “nadie duda de que la nuestra es la sociedad más civilizada de la historia, aquella con mayor abundancia y disfrute de valores instrumentales, pero hay razones para pensar que esto ha ido en detrimento del cultivo de los valores intrínsecos”<sup>143</sup>. Tenemos un grave problema educativo, sobre el que Diego Gracia ha insistido desde diversos ángulos, porque está convencido de que a la larga la educación es la única fuerza que cambia las sociedades, mientras que la política sólo es capaz en el mejor de los casos de gestionar la coexistencia de intereses divergentes<sup>144</sup>. ¿Cuál es el método para valorar y, por tanto, para una educación en valores? A lo largo de la trayectoria del pensamiento de Diego Gracia el tema de la deliberación ha ido adquiriendo más importancia hasta convertirse en central; en realidad, se trata de recuperar creativamente un tema de Aristóteles –“el padre de la deliberación”–<sup>145</sup> que significa colocar el valor o los valores interpelados en un medio intersubjetivo y aceptar que cualquier valor o sistema de valores solo parcialmente se acerca a la realidad primordial. Al revés que otras filosofías actuales, Diego Gracia coloca la deliberación en la misma construcción de valores y no, como es frecuente en filosofías de nuestro tiempo (ejemplos eminentes, Rawls o Habermas) en el proceso de aplicación de unos principios mínimos a los que se llega mediante un consenso o un pacto, porque eso sería aplicar a la axiología los esquemas del derecho y la política y caer en lo que llama la “falacia legalista”, es decir, la reducción del mundo de los deberes morales a los mínimos de la obligación jurídica. También hay que enseñar y aprender a deliberar y puede ser que esta sea la ambición más utópica y contra corriente de esta idea de los valores, pero también la más urgente de este tiempo: “Una cosa que está por elaborar es una auténtica pedagogía de

142 *Op. cit.*, p. 81.

143 GRACIA, D., *Ética mínima*, cit., p. 56.

144 El tema aparece en muchos lugares; de modo claro en GRACIA, D., *En busca de la identidad perdida*, cit., pp. 151-157.

145 GRACIA, D., *Ética mínima*, cit., p. 95. Al propio Diego Gracia se le ha llamado “maestro deliberativo”.

los valores, de modo que este tercer modelo [el constructivista] pueda llegar a los ámbitos educativos y docentes”<sup>146</sup>.

Queda un último aspecto que es conflictivo y puede parecer la gran desventaja de todo constructivismo, desde luego el objeto más común de la crítica. Si estamos hablando de un constructivismo *fuerte*, en el sentido de que no se refiere solo a la aplicación de principios a casos concretos, sino al fundamento de esas normas, ¿no es un tipo de relativismo, no muy distinto del dominante en la cultura moderna? Hay un punto clave: la construcción de valores no se hace desde la nada ni tampoco es un camino arbitrario o a ciegas. Se apoya, se mueve, se guía y se pone a prueba desde la formalidad de realidad como “de suyo” y su capacidad para concretar y expresar esa formalidad inespecífica. Ningún contenido concreto de ningún tipo agotará la realidad en la que se incrusta porque en el mismo acto de darle una expresión concreta y contingente aparecerá como un ámbito que sigue excediendo de cualquier concreción. Esto no significa que todos los valores valgan lo mismo, no significa que no haya rango entre ellos, sino que cada valor y cada cuadro de valores es una aproximación parcial, pero real, a la riqueza de aquel sentimiento primordial. Es un tema paralelo a la verdad dual: no dejan de ser verdades y aproximaciones a la verdad real, pero nunca se puede conseguir una adecuación plena. La filosofía de los valores en Diego Gracia está elaborada sin duda contra el dogmatismo tradicional, pero de modo directo contra el subjetivismo moderno, tanto en su versión utilitarista como pragmatista, buscando demostrar que los valores allí defendidos no son incompatibles con exigencias de una racionalidad, que ya no será absoluta ni pura, pero tampoco meramente instrumental.

## FINAL

Advertía al comienzo que aislar la axiología dentro del pensamiento de Diego Gracia era un tanto artificioso. A nadie se le oculta que los problemas acuciantes vienen del ámbito de realización de los valores, pero estos serán insolubles si no hay un horizonte sólido al que remitirlos. La axiología tiene muchas aplicaciones, tantas como valores van surgiendo en esa necesidad biológica de estimar los hechos. Es evidente que la función fundamental en el autor era servir de base a los deberes en el marco de la bioética, inicialmente de la bioética médica, que progresivamente fue ampliando sus coordenadas hasta convertirse en ética “global” y en

146 GRACIA, D., *Construyendo valores*, cit., p. 81.

la “ética sin más”, lo cual significa sin duda una evolución apreciable respecto a los planteamientos de las últimas décadas del siglo pasado.

Pero habría otras muchas aplicaciones interesantes, que no dejan de ser modos de ponerla a prueba. Sería instructivo fijarnos en los valores “estéticos”, los que a primera vista aparecen relacionados directamente con el transcendental *pulchrum* y a los que es frecuente recurrir como antítesis de los valores útiles. Se trataría de ver cuál es su lugar en el conjunto de los valores y valdría la pena analizar las actitudes “esteticistas” que, herederas de la mitología romántica del genio, corren el riesgo inminente de absolutizar un valor y, de este modo, hacer imposible su control. Así y por recordar un ejemplo anterior, se puede decir que “La Anunciación” de Fra Angelico es bella “de suyo”, pero eso no significa siquiera que sea solo eso; es muy probable que cuando pintó la tabla Fra Angelico no tuviese ninguna intención de crear un hito en la realización de la belleza ni sus coetáneos viesan nada semejante, sino que buscaba plasmar un episodio evangélico figurativamente recurriendo a toda la maestría artesanal en el dominio del dibujo y el cromatismo.

Ya me he referido suficientemente a la capacidad de esta doctrina para la crítica social de un “civilización” instrumental que ante nuestros ojos es una máquina trituradora de valores intrínsecos. Diego Gracia nos pone constantemente en alerta, pero es muy consciente de los obstáculos para que esos objetivos sean realmente eficaces. Es muy significativo que en una chispa de lucidez el libro central de este tema concluya con una cita de *El Quijote* cargada de nostalgia, pues el caballero andante solo quería que recordasen: “*que si no acabó grandes cosas, murió por acometellas*”.