



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

**La operatividad de los valores morales en la filosofía práctica
contemporánea: una perspectiva zubiriana**

Autor: Carlos Sanmartín Catalán

Director: Jesús Conill Sancho

Programa de doctorado en Ética y Democracia

2018-2022

Junio, 2022

Índice

Agradecimientos.....	1
Abstract.....	2
1. Introducción y objetivos	3
1.1 Recorrido	9
1.2 Metodología	16
1. Introduction and objectives	19
1.1 Route.....	25
1.2 Methodology.....	31
Bloque 1: Recorrido genealógico del término.....	34
I. ¿Qué es un valor moral?.....	34
1.1 Una cuestión etimológica.....	34
1.2 Un término problemático	36
Bloque 2: Antecedentes hasta Zubiri.....	46
II. Adam Smith: el valor como metron	46
III. El valor en Kant	55
IV. La fenomenología de Scheler	69
1. Percepción sentimental.....	75
1.1 El valor como noema de la percepción sentimental	81
1.2 Modos diversos de captar el valor	86
1.2.1 Preferencia	86
1.2.2 Amor	89
1.2.2.1 El amor como acto.....	91
1.2.2.2 Sentido moral del amor	94
1.2.3 Odio	96
1.2.3.1 El odio en respectividad	97
1.2.3.1 El movimiento del odio	98
2. La jerarquía de los valores	100
3. El valor y la persona.....	105
3.1 Valor en función del depositario	105
4. Conclusiones sobre el valor y Scheler.....	108
4.1 La direccionalidad del valor	108

4.2 Estructura genitiva del valor.....	110
V. Ortega y Gasset	114
1. La razón corporeizada	116
2. Si no salvo mi circunstancia, tampoco me salvaré yo.....	119
2.1 La verdad en la circunstancia	120
2.2 La impureza de la razón.....	122
2.3 La circunstancia y la consciencia	124
3. Las plateas cósmicas	126
4. El esfuerzo deportivo y la vida ascendente	130
4.1 El esfuerzo deportivo desde El Quijote en la escuela.....	130
4.2 El esfuerzo y el hombre masa.....	134
4.2.1 El bárbaro.....	137
5. Dos órdenes reales diferenciados	140
5.1 El valor no es solo lo deseable.....	148
5.2 ¿Qué significa aquí irreal?.....	150
6. Valor y esfuerzo deportivo	156
6.1 Intimidación.....	157
6.2 Lo irreal de valor	165
Bloque 3: Zubiri y su actualización sobre el valor.	167
VI. Zubiri y el valor de lo real	167
1. Inteligencia sentiente: la partitura	170
1.1 Inteligencia y sensibilidad	171
1.1.1 La sensibilidad como negatividad.....	176
1.1.2 La sensibilidad positivamente comprendida en el hombre	180
1.1.2.1 La noción de proceso “sentiente”.....	180
1.1.2.2 La formalidad y la formalización	181
1.1.2.3 La actualización.....	186
1.1.3 Los distintos modos de habitus humano	191
2. Sentimiento afectante: el diapasón de la sinfonía	193
2.1 El sentimiento como actualidad.....	195
2.2 Definición propedéutica del sentimiento.....	197
2.3 El sentimiento estético y su formalidad.....	198
2.3.1 Los momentos del sentimiento afectante	200
2.3.1.1 Fruición de las cosas en su realidad	200
2.3.1.2 Fruición de las cosas «por ser reales»	201

2.3.1.3	Fruición de la realidad en cuanto realidad	202
2. 4	Consideraciones críticas sobre el sentimiento afectante.....	203
2.4.1	La actualidad que corresponde al sentimiento.....	205
2.4.2	Los estratos del sentimiento	209
2.4.3	Sentimiento y sensibilidad.....	209
2.4.3.1	Sensibilidad en el sentimiento	211
2.4.3.2	Afinidad entre el sentimiento y los sentidos	214
3.	El valor	222
3.1	Determinaciones propedéuticas sobre el valor.	223
3.1.1	La objetividad del valor	224
3.1.2	El valor y la cosa.....	228
3.1.3	Relación entre el acto de estimación y el acto de intelección.....	232
3.1.3.1	Funcionalidad del valor en el contexto de la inteligencia: contracrítica.....	237
3.1.3.2	La idea del bien en Zubiri: contracrítica	238
3.1.4.	Lo moral en el hombre: un proyecto en Zubiri.....	240
3.1.4.1	El hombre: esencia abierta	241
3.1.4.2	La propiedad.....	243
3.1.4.3	Suidad: la persona humana.....	245
3.1.4.4	Justificación y responsabilidad.....	247
3.1.4.5	La felicidad.....	258
3.2	Consideraciones críticas sobre el valor en Zubiri.....	262
3.2.1	“Realidad entristeciente”, “realidad roja”	263
3.2.2	“Cosa-realidad”, “cosa-sentido”	269
3.2.3	Valor y felicidad	270
3.2.4	Sentimiento afectante y estratos de la inteligencia	276
3.2.5	Actualización de la noción de valor a partir de Zubiri.....	279
3.2.5.1	Direccionalidad del valor	279
3.2.5.2	Estado constructo	283
3.2.5.3	Intimidad	291
3.2.5.4	La irrealidad del valor	294
3.2.6	Conclusiones sobre el valor	297
VII.	El valor y el cuerpo	298
1.	Damasio: cuerpo y emoción.....	300
1.1	La emoción	303

1.1.1 Emociones primarias.....	309
1.1.2 Emociones secundarias	311
1.2 Sentimiento.....	312
1.2.1 Los sentimientos de fondo	313
1.3 Conciencia y valor	314
1.3.1 El inicio de la conciencia	315
1.3.2 La conciencia ampliada; el Yo.....	317
1.3.3 La conciencia en la cultura	320
1.3.4 Valor	324
2. Epigénesis proactiva: Changeaux, Edelman y Evers	329
2.1 Epigénesis proactiva	330
2.2 Lo moral desde el cerebro y la epigénesis: consecuencias para el valor	338
2.2.1 La evaluación como dinámica esencial del ser vivo.....	339
2.2.1.1 El carácter objetivo del valor	342
2.2.1.2 El valor como elaboración.....	345
2.2.1.3 Carácter social de las valoraciones.....	351
2.3 ¿Materialismo?	353
3. Análisis sobre el valor desde el cerebro	360
3.4.1 El valor es operativo	360
3.4.2 El valor es fisiológico	361
3.4.3 El valor es educado.....	362
VIII. Conclusiones.....	365
1. Recorrido	365
2. Caracteres formales del valor moral	374
VIII. Conclusions	381
1. Route.....	381
2. Formal characters of moral value	389
Bibliografía.....	396
Bibliografía principal sobre el autor.	396
Bibliografía complementaria.	397

Agradecimientos

Este trabajo no hubiese sido posible sin la ayuda de muchas personas que, sabiéndolo o sin saberlo, hicieron posible que pudiese trabajar en esta investigación.

Quisiera agradecer su tutela a Jesús Conill, con el que he contraído una deuda impagable. Ha sido un maestro para mí desde que lo conocí en el grado de filosofía. Siempre tuvo la bondad y la paciencia de guiarme a través de los problemas filosóficos que me salían al paso, y aún de algunos que todavía no eran visibles para mí, todo ello con el mérito añadido de lidiar con mi carácter como aprendiz, que nunca ha sido fácil.

Tampoco ha sido fácil para mi familia y amigos, que han presenciado todo el proceso, con sus altos y sus bajos, a lo largo de años: y me han ayudado a ser prudente, en los momentos fáciles; y también a ser paciente, en los momentos difíciles. Sin ellos no me habría sido posible mantener la firmeza necesaria para continuar adelante. Han sido verdaderos amigos para mí, un bien que, siendo escaso en la vida, es el más valioso de todos.

Quiero agradecer también su ayuda a todos aquellos que me enseñaron a investigar, que no han sido pocos en estos años: especialmente a los miembros del grupo de investigación “Éticas Aplicadas y Democracia”, dirigido por Adela Cortina, y que aúna a tantos, tan diversos, y tan excelentes investigadores. Todos mis contactos con ellos han sido oportunidades para aprender a reflexionar y a deliberar, no solo en la academia.

Agradezco también su dedicación a las personas que intervinieron decisivamente en mi formación en el extranjero, especialmente a Antonio Jácomo y a Kathinka Evers, que tuvieron a bien formarme en materia de psicología y neurociencia, y me brindaron la oportunidad de asistir a intercambios de ideas que han sido decisivos en la evolución de mi pensamiento.

También quiero ser agradecido con mis compañeros, que diariamente y con paciencia me han prestado ayuda, contribuyendo a combatir mi natural falta de “orientación situacional”, especialmente Marina, César y Rubén, que siempre me facilitaron las dificultades.

Quisiera también agradecer a la Universidad, que me permitió cursar estos estudios a través de la subvención “Atracció de Talent” (UV-INV-PREDOC-18F1-743455).

Abstract

The aim of this thesis is to articulate a formal notion of “moral value”, a notion that needs careful treatment in philosophy, due to its importance in moral philosophy reflections. The perspective from which we will treat this matter will be the one of Xavier Zubiri. The value is a fact in human existence, and a fundamental component of the way the human being, the “animal of realities”, moves among realities. It constitutes a mode of one of the three vectors (Truth, *Beauty*, and Good) through which human being “updates” reality, in the meaning Zubiri gave to this word in the 1980 decade. The first part of the thesis is a brief genealogy of the term “value”, which is a historical point of view of the concept, a perspective of the way it has developed the notion in history. The second part of the thesis is a route through the antecedents of the question of value that arrives to Zubiri. We start with Adam Smith, and his operative notion of value in economy. But the value did not receive a proper theoretical treatment, through an axiology, until Max Scheler did the first work on this in the 20th century, with his *Der Formalismus*, and other works that complement it. After him, Ortega accepts the problem that Scheler treats without substantially changing the setting of such problem. We develop the notion of value in Ortega and confront it with his notion of a sportive life. In the third and last part, we treat the notion from the philosophy of Zubiri, with the invaluable help of Diego Gracia reflections. Zubiri restructures the question already in the beginning of his mature philosophy, in 1964, with his grade “El problema del mal”, holding the correlation between value and feeling. In the course of the evolution of his philosophy, specially to the trilogy of intelligence, in 1981, this notion of feeling, and the very notion of the relation between reality and human being will change, opening a gap between his former reflections and his latter ones, that makes necessary a critical perspective that assaults the problem of value from the last maturity of this thinker. This makes necessary an updating of the biological background that Zubiri uses in his reflections: neurosciences are the adequate candidate for this. The last chapter is dedicated to such updating from two fronts: the notion of emotion and value of Damasio; and the model of proactive epigenesis of Edelman, Changeaux and Evers, with the contribution of other researchers. From that standpoint we will compose a definition of value, defining some formal characters of it.

1. Introducción y objetivos

Resultaría paradójico dedicarse a estudiar el valiosísimo ámbito del valor, del sentimiento y la motivación en lo moral, en una palabra, el ámbito de la *moción* moral, y sustraerse, ya al inicio del trabajo mismo, a la exigencia que plantea este mismo campo: detenerse, con ánimo humilde, a considerar su importancia para cualquier empresa que pretenda ejecutar aquel a quien pertenece dicha motivación, sin darle a este ámbito más de lo que le corresponde, pero tampoco menos.

La intención de este trabajo es elaborar y depurar una noción de valor moral, tomando como principio las reflexiones de Xavier Zubiri al respecto. ¿Qué es el valor moral? ¿Cuál es la estructura formal del valor moral en la realidad humana? ¿Cuál es el papel del valor en la estructura y agencia moral del ser humano? Esas son las preguntas filosóficas que este trabajo trata de responder: es imposible pasar por alto el hecho de que estas preguntas están fuertemente entrelazadas. Pero, para responderlas, no basta con quedarse en el campo de la filosofía. Ello nos proporciona las estructuras formales de comprensión de los fenómenos, pero no basta una estructura formal para comprender plenamente una realidad. Necesitamos entenderlo en su materia: y para ello no hay otro camino que el conocimiento científico. Nuestra investigación siempre estaría incompleta si no comprendiéramos el valor como estructura de la biología humana. Dado que está relacionado con la emoción, el sentimiento y la sensibilidad, y está conectado con la constitución de la conciencia, es necesario comprender la estructura del cerebro y los fenómenos del sentimiento, la emoción, el valor y la evaluación, que resultan estar, todos ellos, relacionados con el problema de la conciencia. La inmersión en las neurociencias es, por tanto, imperativa.

El papel fundamental que posee el valor y su incidencia en el campo de la motivación no puede ser ignorado en ninguna investigación. Zubiri utilizaba el ejemplo de Einstein en *Inteligencia y razón* (Zubiri, 2008b, p.245) para explicar el hecho de que las investigaciones científicas no están necesariamente guiadas por marcos teóricos conceptuales complejos, que exigen del investigador un esfuerzo por avanzar hacia la verdad. No es que esto no sea parte de la ciencia, pero en el caso de Einstein, la investigación fue impulsada por un concepto específico de belleza cósmica, que él consideró lo suficientemente valioso como para ser el modelo mismo para comparar con la belleza de sus propias teorías. Se cuenta de Arquímedes la historia de los baños, y de Newton, la historia de la manzana, tal vez solo mitos ilustrativos que nunca tuvieron lugar

específicamente; pero cumplen la tarea de arrojar claridad sobre el hecho de que ni las mentes más brillantes parten de una perfecta visión teórica del cosmos, extrayendo de ella las consecuencias en algún tipo de proceso analítico, sino que parten de una chispa de genialidad en alguna otra dirección, tal vez una imaginación lúcida, o un concepto de belleza. Lo que está claro es que esa chispa es la que impulsa la intención de comprensión de la realidad y la precede: no se me malentienda, porque no pretendo decir que esa chispa sea el fundamento teórico de cualquier investigación. Pero definitivamente es su base: la razón de esto es que esa chispa nace del suelo mismo del valor y la evaluación, y los seres humanos tenemos una capacidad natural para sentir la realidad de manera precisa, distinguiendo entre lo que nos resulta cómodo, y lo que no, de forma muy formal y general.

Introduciéndonos ya en materia, tuve muchas dificultades para elegir el objeto específico del que me ocuparía en este análisis, porque en un principio no era plenamente consciente de la inquietud que ya tenía en el campo moral. sobre el problema del valor.

El campo de la filosofía moral ha sufrido muchas transformaciones desde la modernidad, tratando cada vez de encontrar sus raíces: asistimos con Kant, en la madurez tardía de la Ilustración, en pleno siglo XVIII convulso, al intento de introducir la metafísica por el “seguro camino de la ciencia” (Kant, 2014, p.140). Y, por supuesto, esta búsqueda del rigor es la misma para la filosofía moral, que obtendrá una in-formación de la que sólo encontramos ecos en la *stoa* antigua. Kant, el formidable edil del criticismo en la modernidad, que concibió la inteligencia humana como un dinamismo categorial que introduce el orden en el puro caos sensible, con una razón que busca — ¡y encuentra!— lo incondicionado con lo que puede, en su pleno derecho, reivindicar toda la serie de condiciones que la experiencia impone.

Parece haber aquí, entre la voluntad pura del ser humano y la voluntad real, la misma relación que hay entre el comportamiento de los gases reales y el mismo comportamiento bajo la ley de Boyle-Mariotte, porque la teoría y los cálculos exhiben un carácter del que carece la ingrata realidad: la exactitud.

De esta sospecha no están libres ni siquiera los sentimientos que conviven con el altruismo y la bondad: en ellos se esconde el secreto afán de autosatisfacción moral en cualquiera de sus formas, autosatisfacción que es, en el mejor de los casos, un buen ejemplo de fariseísmo. Kant llega a decir, en sus *Grundlegund*, que sólo un temperamento con tendencia al rechazo de la ley moral es idealmente adecuado para cumplir su mandato sin sospecha de haberlo hecho conforme a la letra, pero no al espíritu de la ley (Kant,

2018, p.24). Y es precisamente aquí donde se perpetra la primera gran división de la moral, que será persistente en muchas corrientes filosóficas hasta nuestros días. Porque, tomando prestado el espíritu inquisitivo y siempre alerta de Nietzsche, resulta muy sospechoso tal desapego de un elemento natural, e incluso concurrente con la ley moral. El mismo Kant era consciente de que la obligación es algo que nace del sentimiento como un proceso natural: al que no siente tal obligación, no se le puede enseñar nada sobre esta ley del libre albedrío. El sentimiento de obligación no es una parte formal de la moral, pero es una parte importante de la educación. Sin ella, no se puede enseñar nada acerca de la obligación.

El término “emoción”, en su raíz etimológica, no significa otra cosa que “desalojar”, mover algo más allá de su estado habitual, porque son la emoción y el sentimiento los que procuran el movimiento de nuestras vidas, y sin ellos, nuestro vivir se detendría, al no conocer la diferencia entre lo perjudicial y lo beneficioso, entre aquello que nos acomoda y aquello que nos deja a la intemperie. Ortega mismo reconocía que “la vida psíquica se detendría paralítica” si careciera de la figura del mito, única capaz de funcionar como “hormona psíquica”, de lanzar la vida por encima de sus fronteras, hacia el crecimiento, hacia la plenitud. Y además del contenido racional, el mito tiene un poderoso componente emocional: entre otras funciones, está destinado a establecer una sintonía emocional entre quien lo hereda y su mundo circundante, pues compone el trasfondo de nuestra imaginación, sobre el cual construimos cualquier comprensión del mundo. Es a partir del mito de un mundo matemático y regular, que la ciencia ha sido capaz de estructurarse tal como la conocemos.

Sin embargo, en su proceso de clarificación del orden y la ley morales, en los que se ha de presuponer una libertad trascendental como condición necesaria de la ley moral, Kant emplea una palabra tremendamente problemática, y que no clarifica en ningún momento, sino tan solo como presupuesto de su discurrir: el valor.

En efecto, Kant emplea numerosas veces el término, y no solamente en una obra, lo cual podría considerarse una simple evolución en el pensamiento del autor, una evolución que en este caso pasaría por una consideración inicial que Kant habría desestimado poco después, con el discurrir de sus reflexiones teóricas. Pero asistimos a una recurrencia del término “valor” en varias obras de Kant: y no solamente valor, en un sentido general, como pudieran observarse referencias en muchos otros autores, incluso en Platón, con el término “ἄξιον”. Lo cierto es que Kant parece necesitar, en cierta medida, este concepto del valor para intentar establecer lo que al ser humano le resulta

moralmente incancelable: esta propiedad de las acciones y de las personas, según la cual, enfocado negativamente, ni tienen ni pueden tener precio, porque no son sustituibles y no es difícil comprender sintéticamente por qué: arraigan en lo incondicionado, y como incondicionado, se trata de un objeto incancelable (Kant, 2018, p.52).

Kant, en realidad, recupera un viejo concepto, o sería tal vez más acertado llamarlo “vieja realidad”, porque esta recurrencia de Platón al “ἄξιον” está relacionada con el Bien como supremo arquetipo de la realidad. Pareciera que el valor es, en la filosofía como en la vida en general, un asunto de la mayor importancia, y un asunto que nos obliga a buscar en el lenguaje escalpelos adecuados para habérmolas con esta compleja realidad.

Sin embargo, conviene no confundir términos: el valor moral, en Kant, brota de la ley moral por su condición de incondicionada, no al contrario.

Creo muy acertado el juicio de Scheler en su *Ordo amoris*, cuando dice que el amor y el odio son las ventanas a través de las cuales vemos el mundo (Scheler, 2001, p.365): porque efectivamente es nuestra sensibilidad al valor el cristal a través del cual no solo comprendemos el mundo, sino también a nosotros mismos. Acabo de enunciar uno de los presupuestos sobre los que se estructura este trabajo, probablemente la primera intuición que tuve acerca de esta cuestión, y que Scheler me ayudó a clarificar con una precisión que no había conocido hasta el momento.

Regresando a Kant brevemente, no dejó de resultarme llamativo que se emplease el presupuesto de la libertad trascendental como una pura necesidad de la razón, pero jamás considerase Kant que tal cosa como el sentimiento podía estar dotado también de un carácter trascendental propio: esto, por contraposición a la razón, habría despojado a la dimensión moral humana del carácter judicativo que Kant exigía para la forma apodíctica de las máximas, lo que le hubiese obligado a concluir que lo incondicionado no proviene del carácter lógico trascendental de un a priori. En lugar de este camino, nuestro venerable pensador de Königsberg optó por el camino de separar en la teoría lo que en la realidad se encuentra en unión indisoluble. Esta universalidad es tan compacta y densa, que supera el contexto en el que se da (Kant, 2018b).

Pero este análisis de una realidad tan compleja tiene una complicación adicional (valga el pleonasma): que se trata de una pura diafanidad, que para colmo nace de nuestra más inmediata experiencia de las cosas, y esto le añade una complicación de segundo nivel, porque rescatando un pensamiento de Zubiri, lo que la filosofía busca está en todas las cosas, y no puede ser otra cosa que su diafanidad misma, el hecho mismo de su presentarse a nosotros, obsequiosas: pero es justo el hecho de su apabullante evidencia lo

que nos dificulta de forma tan formidable nuestros constantes intentos de captarlo. Nada de extraño hay en que la cuestión de los valores haya sido la “tortura de la filosofía” (Zubiri, 2015, p.357) desde que se planteó sistemáticamente, a principios del siglo XX, bien que yo lo afirmo en un sentido diferente a aquel en que lo enunció Zubiri, lo que no quita una onza de verdad a la afirmación: Zubiri mismo planteó esta sentencia precisamente porque la reflexión sobre los valores ha sido una complicación insoluble durante mucho tiempo, sujeta a reflexiones que han sido duramente criticadas, por ejemplo por Aranguren (López Aranguren, 1998, p.72) y Heidegger (Heidegger, 2003, p.92), debido a los problemáticos presupuestos que empleaban.

Pero ello nos sigue dejando frente al problema. Si tuviese que resumirlo en una sentencia, tomaría prestada una inspiración del Maestro para efectuar una paráfrasis: el valer se dice de tantos modos como el ser. Parece ser una unidad de medida a la que no podemos escapar, por convencidos que estemos, in extremis, de que el valer es una quimera subjetiva: se trata, entonces, de una curiosa quimera, que nos conduce con tanta precisión en nuestras vidas, y de la que no podemos librarnos ni en la más aséptica de las abstracciones. El valor es, por descontado, un asunto tremendamente problemático, porque parece un término tan absolutamente polisémico que roza lo proteico, hasta el punto de que Habermas lo ha desechado como fundamento de lo moral, por contener un subjetivismo (Habermas, 1994, p.154).

Y con todas sus luces y sombras, la concepción scheleriana del valor ha continuado prolongándose en las reflexiones de Hartman, Le Senne, Ortega y Gasset, Zubiri y tantos otros a lo largo del siglo XX, e incluso hasta nuestros días. Sin embargo, la cuestión del valor es, no solo problemática por una cuestión de polisemia y de divergencia conceptual según la corriente filosófica que lo considere, sino que, en última instancia, pertenece a un ámbito del ser humano que parece vedado para el positivismo que impera en nuestra época, tan tecnificada: las emociones, los sentimientos.

En cualquier caso, este transcurso nos deja en un punto de la historia en la que existe un conflicto entre la mente y el cuerpo, entre la razón y el sentimiento: un conflicto que, por fortuna, se atenúa gracias al esforzado trabajo de neurocientíficos y de filósofos, creyentes de la *sarx*, que comprenden la fundamental importancia que ésta posee para aprehender al ser humano como un ser integral, que constituye una unidad vital. No se trata de un intento nuevo, pero sí de un intento que está haciendo fortuna en nuestro momento, porque las neurociencias, especialmente de mano de investigadores como

Antonio Damasio, Andrew Newberg, o Kathinka Evers, nos han obligado a volver la vista a lo que filósofos como Ortega y Zubiri llevaban ya tiempo advirtiendo

Es en este terreno de conflicto donde, sorprendidos, podemos voltear la cabeza en busca del valor, en la reflexión moral, y encontrar tan solo un concepto ataviado con todo tipo de ropajes que lo ocultan, cuando no un asiento sencillamente vacante que, por desgracia, muchas veces parece estar en la última fila de butacas. Y entonces es natural reparar en la extensión del problema y preguntarse, con humildad: ¿qué es un valor?, ¿Qué función cumple en el ámbito moral? Estas han sido, fundamentalmente, las preguntas directoras de mi investigación, las que me han conducido, una vez iniciada la investigación, a todos los interrogantes que se trabajan en esta reflexión.

Al entrar en contacto con Zubiri, consideré que su prolija y compleja reflexión, que permitía dilucidar su fecundidad ya en *Sobre el sentimiento y la volición*, podía aportar a mi reflexión la batería conceptual precisa y solvente que me era tan necesaria, y podía, también legarme un propósito metodológico que ha abonado la interdisciplinariedad de este trabajo.

A mi juicio, la reflexión de Zubiri puede y ha de ser actualizada porque presenta un fecundo horizonte de comprensión integral del ser humano, sobre el que bien puede inscribirse el ámbito moral, que el mismo Zubiri trabaja (Zubiri, 1986, p.344), y que contribuye, a mi juicio, a clarificar en gran medida la constitución de lo moral en el ser humano: la persona es aquí una estructura que consiste en la capacidad de elegir sus propias propiedades reales, el modo mismo en que este ser (la persona), se constituirá como tal realidad. “Moral”, en esta filosofía, es la estructura misma de la elección, que es el único modo de constituir la realidad de la persona (Zubiri, 1986, p.105): esto implica que la moral no consiste, primariamente, en la distinción entre el bien y el mal, sino más bien en la estructura de elección y apropiación de posibilidades de nuestra propia realidad. La distinción entre el bien y el mal está siempre inscrita allí.

El mayor modelo al que podemos recurrir en esta materia es el de la ética dialógica de Habermas y Apel, un modelo solvente y crítico, complementado por las reflexiones de Adela Cortina, que no desconsidera el momento de emotividad, intrínseco a la moral, aunque sea ignorado desde los métodos trascendentales. Los conceptos que Zubiri desarrolla pueden prestar un buen servicio de asistencia en la tarea de complementar dichas reflexiones.

Esta inquietud es una piedra de toque fundamental en este trabajo, que me condujo a la investigación de Scheler y Kant, con la que se abre este trabajo de reflexión. Desde

ahí, busqué el hilo conductor de la corporalidad, del sentimiento, y este tratamiento unitario del ser humano como ser viviente, y no solamente como sujeto ideal trascendental, fue un aspecto de la investigación que valoré en gran medida, lo que explica por qué elegí seguir el curioso itinerario que he establecido en el índice. No piense el lector que he compuesto dicho índice pensando en completar todas las lagunas filosóficas que existieran en la historia del valor, guiado por un afán de completud que excede, en la intención, lo que resulta razonable en la práctica. En lugar de ello, he preferido atenerme a una consciencia hermenéutica de limitación experiencial, y he seleccionado para este recorrido unos autores que me parecen necesarios y suficientes para establecer un breve recorrido sobre la noción del valor, aplicado al ámbito moral, que llegue hasta Zubiri; y aunque hubiera sido de mi gusto tratarlos en la profundidad que merecen, he considerado más realista y adecuado tratarlos en la profundidad que el espacio, el tiempo, y otras condiciones de mi circunstancia, me han posibilitado.

El objetivo de este trabajo es, por tanto, doble: por un lado, clarificar el concepto de valor aplicado a la esfera moral, desde las reflexiones filosóficas que desarrolla Xavier Zubiri, que han sido complementadas por el trabajo de numerosos pensadores, entre los que debemos reconocer una profunda deuda con Diego Gracia. Sin sus reflexiones acerca del valor en Zubiri, este trabajo nunca hubiese sido posible. Si podemos alcanzar una articulación de algunos caracteres formales del valor moral, habremos cumplido con el propósito de esta investigación.

Por otro lado, nuestro objetivo es no permanecer en una concepción pretérita de esta filosofía, sino traerla a nuestro momento y actualizarla, confrontándola críticamente con una nueva perspectiva del cuerpo y la mente, a través de las neurociencias: las reflexiones de Zubiri acerca de la inteligencia, como todo en este mundo, no son inmunes al paso del tiempo, y se han convertido en clásicos desde el momento en el que fuesen compuestas, cincuenta años atrás. Las nociones biológicas de las que parte Zubiri en sus reflexiones pueden ser actualizadas si traemos su pensamiento a un horizonte moderno, en el que han florecido los trabajos sobre neurociencia.

1.1 Recorrido

Debemos reconocer la especial deuda que hemos contraído con Diego Gracia por sus reflexiones, que han sido las líneas maestras a lo largo de las cuales hemos sido capaces de desarrollar la noción del valor, empezando por la estructura misma del

sentimiento afectante, que Gracia desarrolló brillantemente en sus escritos. Su trabajo ha sido la base para las nociones centrales de esta investigación.

Es llamativo que, para Zubiri, el valor siempre es “valor-de” la realidad (Zubiri, 2018c, p.202): la estructura del valor siempre se encuentra entrelazada en la estructura de la realidad, la formalidad en la que las cosas son respectivas a toda otra cosa “de suyo”, como *alter*, teniendo propiedades que son formalmente *prius* a las demás cosas: esas propiedades *constituyen* la cosa real como propiedades de la cosa misma, no prestadas de otra realidad (Zubiri, 1998, p.55). El valor es, por tanto, tan real como el color, o la frecuencia electromagnética, por ejemplo.

Ya asaltada la preocupación que subyace a toda la composición de este trabajo, describiré brevemente los diferentes estadios en los que lo he estructurado, para mayor claridad conceptual y expositiva.

Los bloques de este trabajo son, fundamentalmente, tres, cada uno dividido en las secciones correspondientes al autor o al tema que, en mi opinión, ha sido necesario desgranar para hacer alcanzar el objetivo de este trabajo de modo inteligible y accesible.

Por lo que hace al primer bloque, lidia con el concepto del “valor moral”, desde una perspectiva eminentemente etimológica, clarificando el hecho fundamental de su polisemia y la complejidad de su tratamiento ya al inicio. De este modo, podemos comenzar a establecer una familiaridad conceptual con la plétora de términos que se han estructurado hoy día alrededor de la noción del valor moral, siguiendo aquella sugerencia casi pedagógica de Aristóteles: empezar por conocer aquello que es más sencillo para nosotros, para continuar con aquello que es más sencillo en absoluto. Los análisis etimológicos tienen, no solo el propósito de decorar las reflexiones, sino de referirse a la raíz, a la genealogía del pensamiento. Ortega estaba en lo cierto cuando dijo que la razón narrativa exorbita la razón matemática (Ortega, 2006, p.56), porque “la vida solo se vuelve un poco transparente a la razón histórica” (Ortega, 2006, p.71). Un análisis etimológico es, la mayoría de las veces, una narración de la transformación del pensamiento.

El segundo bloque consistirá en llevarnos al origen moderno del concepto que rastreamos, que es una línea que nos guiará a través de los precedentes de Zubiri en la discusión sobre el valor: una breve introducción a Adam Smith, seguida de una explicación más amplia en una cadena que va desde Kant a Ortega y Gasset, el maestro de Zubiri.

Kant, en su *Grundlegung*, se refiere repetidamente al “valor moral”. Y no solamente en su *Grundlegung*, sino que podemos encontrar referencias en su *Crítica de la razón práctica*, y es necesario hablar de esto también, porque el hecho del valor moral parece tan estrechamente relacionado con la noción de la dignidad humana y del respeto a la ley, tan relevante en la filosofía práctica de Kant. Tal como fue anticipado al inicio, no asistimos, en Kant, a un tratamiento detallado y temático del valor, sino a la emergencia de una cuestión que será retomada, al inicio del pasado siglo, por Scheler, precisamente porque en la reflexión de Kant, el valor, en la esfera moral, ocupa un papel meramente explicativo, siendo una presuposición, pero no un fundamento: el valor sucede a la ley moral, no la precede. A partir de sus escritos, es obvio que el peso lo ponía Kant en la ley moral como factum: el valor es constitutivo de este factum como carácter de la razón práctica, pero no es su fundamento. Que el valor moral es un hecho no ofrece dificultad para Kant. Lo que se trata de elucidar es el fundamento de la moralidad.

En cualquier caso, esta noción del valor, relacionada con la dignidad, y que es el presupuesto de la argumentación de Kant, debe servir como antecedente y piedra de toque para alcanzar la reflexión de Scheler en su *Der Formalismus*.

Esta transición constituirá el tercer paso de este bloque, que nos conducirá a la sistematización más compleja de la teoría de los valores que ha sido desarrollada en el siglo pasado, por la mano de Max Scheler. A mi juicio, es una sistematización relevante porque, pese al pensador que pese, si se trata de hablar con solvencia del valor moral, necesariamente deben entrar en diálogo con este pensador, que consiguió extraer de su propio caletre, por así decir, toda la reflexión y la jerarquía de los valores, que juega un papel fundamental al respecto de la reflexión moral: después de todo, el núcleo del intento de Scheler no es otro que estructurar la cuestión de los valores alrededor de una específica noción de la persona, de modo que la reflexión del valor es inseparable de su fundamental sociedad con la idea de valor personal, los modelos y la aspiración al adecuado cumplimiento de la jerarquía de los valores.

Para este propósito, En este paso es necesario desgajar un recorrido sintético por la filosofía que Scheler compone con tanto cuidado en su célebre tomo. Me refiero a su *Der Formalismus*, pero también a otros escritos, como su *Ordo amoris*, y su famoso escrito sobre el resentimiento en la moral, rastreando en ellos tanto la reflexión acerca del valor en general como su reflexión acerca de las facultades humanas que lo captan e interpretan: mal servicio le haríamos a Scheler si, entrando en su análisis fenomenológico, nos centrásemos en el noema y nos olvidásemos de la noesis.

En cuarto lugar, nos desplazaremos hasta la reflexión de Ortega acerca del valor: una reflexión heredada de Scheler, como el mismo autor especifica en la introducción de su texto, *Introducción a una estimativa*. En este breve escrito, Ortega subraya los caracteres del valor sobre los que volverá en algunos escritos póstumos, como su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, donde mostrará el paralelismo entre “ser” y “valer”. Es necesario prestar atención al curioso paralelismo de la sentencia aristotélica: es cuestión de verificar, no solo que el valor se dice de tanto modos como el ser, sino que el valor conforma un dominio regido por sus propias leyes, que disfruta de cierta autonomía con respecto al dominio del ser: la contextura de las leyes del ser no parece adecuada para el valor, porque lo primero en el orden del ser bien puede ser lo último en el orden del valer. Más aun, y esta observación es esencial en Ortega, una ciencia rigurosa de la política o de la moral no se puede hacer sin clarificar este mundo del valor, porque lo que nos preguntamos en política y moral es por aquello que es valioso y, más precisamente, conectando con el escrito previo ya mencionado, como de valioso es objetivamente, independientemente de las consideraciones acerca del ser. Solo como ilustración, tomaré prestada la noción kantiana aquí: hay valores que parecen incondicionados por la serie de condiciones del ser, porque lo que es objetivamente valioso, más que una hipótesis filosófica, parece un *factum* del que no se puede escapar. La sustracción de este hecho tan solo puede deberse a una monstruosa e idealista transgresión de la realidad en favor de la pura idea.

También resulta interesante el recurso de Ortega a la vida, el hecho de que la razón está incorporada, y el pensamiento del ser humano no puede comprenderse sin reparar en que dicho pensamiento es, a su vez, una actividad de un ser vivo, entre otras actividades que este ser puede realizar. Es verdad que es una actividad especial, que difiere de las demás en su estructura, pero esto no la excluye de ser considerada como una actividad de un ser vivo. Cualquier intento racionalista o empiricista estricto de comprender al ser humano está condenado al fracaso.

Esta posición nos deja, en un quinto paso, a las puertas de uno de los más brillantes discípulos de Ortega, en mi opinión: Xavier Zubiri, un discípulo que pronto se separó de su maestro en algunas tesis fundamentales, especialmente en la posición que establece la vida como realidad radical. Aquí es donde comienza el tercer bloque: la noción del valor en la filosofía de Zubiri y su actualización a través de las neurociencias.

Zubiri, aunque ocupado en una compleja reflexión metafísica, no solo al respecto del sujeto (como corrección de la idea aristotélica) (Zubiri, 2006, p.108), no solo acerca

del ser (como corrección de la visión heideggeriana), no solo de la conciencia (como corrección de la idea de Husserl), sino también al respecto de la facultad humana de la “inteligencia sentiente”, que le llevó a clarificar el concepto de “realidad”, en conexión también con el dominio teológico en la existencia humana. Es necesario establecer, ya al inicio, que Zubiri no considera que la inteligencia sentiente sea la única actividad actualizante. De hecho, y al contrario de lo que algunos especialistas en Zubiri interpretan, en su reflexión madura no hay una primacía ontológica de la inteligencia sobre las demás actividades, sino una cierta prioridad que necesita ser matizada, y que determina a la inteligencia, por así decir, como *primus inter pares*, lo que requiere el adecuado funcionamiento de las otras dos actividades: el sentimiento afectante y la voluntad tendente, abonando ricos y complejos conceptos derivados del tratamiento de estas actividades, como la libertad o el trascendental *pulchrum*, junto al *verum* y el *bonum*, incluso términos poco clarificados como la fruición, y algunos de uso común como el amor. La inteligencia, y el resto de actividades son, principalmente, modos en los que el ser humano persiste en el vivir: sin ellos, no sería un organismo estable; la inteligencia, sin embargo, al cumplir esta tarea, queda libre para realizar actividades más allá de la mera pervivencia. La formalidad de realidad es la primera y más simple tarea de la inteligencia, percibir las cosas como “hiperformalizadas”, separadas de su acto de percepción y de su actividad vital: pero esta primera y simple aprehensión nos lleva a las nociones abstractas y a los conceptos, al *logos* (Zubiri, 2008) y, finalmente, a buscar el fundamento de lo que aprehendemos, a nuestra *razón* (Zubiri, 2008b). Y esto pone en claro la necesidad que tiene la razón de la historia y la cultura para estructurarse (Zubiri, 2018c, p.16).

En mitad de toda esta investigación puede encontrarse una breve reflexión acerca del valor, precisamente en el contexto de la reflexión sobre el bien y el mal, tratando de clarificar el papel del valor como unidad de medida sobre el bien y el mal, conduciendo la reflexión por los derroteros de la filosofía scheleriana, no como una rúbrica de afirmación, sino más bien como un contraste crítico en el que Zubiri, a pesar de haber dirigido duras palabras a la cuestión del valor (“ha sido la tortura de la filosofía durante los últimos setenta años”), clarifica el sentido del valor como condición de lo real, estableciendo la necesidad del valor en el vivir humano, al precio de sacrificar la objetividad incondicionada que Scheler pretendía para él, precisamente por la vía de convertirlo en una funcionalidad respectiva de la realidad con respecto al vivir humano,

una respectividad que se capta, precisamente, en la medida en que el ser humano posee un sentimiento afectante que le marca su posición y acomodo en lo real.

Zubiri trata esta cuestión en un amplio sentido, no solamente al respecto del valor moral. Por desgracia, el autor falleció antes de poder desarrollar un programa más detallado acerca de las otras actividades que componen el mosaico humano del habérselas con la realidad. Sin embargo, a partir de su pormenorizada reflexión de la inteligencia, y sus tempranos escritos acerca de la volición y el sentimiento, es posible recomponer esta imagen e ir más allá de Zubiri para hablar de estas actividades y de su mutua relación con respecto a la cuestión del valor moral, como acertadamente ha visto Diego Gracia: los valores son presentes al sentimiento, y su elucidación pasa por una instancia análoga a logos, en la que el sentimiento aprehende lo campal como materialmente valioso. Por descontado, la instancia paralela a la razón debe encargarse de hallar lo fundante de aquello aprehendido como valioso en el campo. Y este acto de fundamentación pasa por una remisión al mundo en clave de valor: ¿qué es lo concretamente fundado en el mundo, en tanto que valioso?

La cuestión fundamental en Zubiri es, precisamente, la incorporación de estas actividades, que el mismo autor se encarga de examinar a lo largo de su trilogía de la inteligencia, como conclusión, en su etapa madura, de una reflexión que ya había llevado a término en escritos más tempranos, como los contenidos en *Sobre el hombre*, o aquellos que desarrolla en la compilación *Sobre el sentimiento y la volición*, en los que pueden rastrearse modificaciones que Zubiri clarificará con el correr y el madurar de su filosofía, pero que, a mi juicio, mantienen unas líneas fundamentales que pueden servir de guías maestras para su filosofía, porque contienen los mismos problemas a los que Zubiri se enfrentará, con solvencia, en su filosofía madura. Con respecto a Heidegger, pareciera este último tener un especial miedo a la animalidad del ser humano, un elemento que es fundamental en Zubiri, porque nunca se atreve a profundizar en una reflexión acerca del ser humano sin haber profundizado en su condición física, y en su carácter animal, que son las estructuras fisiológicas que posibilitan, en cualquier caso, la actividad que Zubiri trata de analizar desde una perspectiva metafísica, buscando, como él mismo definió para la búsqueda filosófica, la diafanidad de la materia que investiga.

Haber considerado el cuerpo de este modo, nos dejará en posición de transicionar hacia una consideración fisiológica de la materia: las aproximaciones de la neurociencia, y la psicología, sobre las actividades que hemos descubierto que poseen un carácter central en la elucidación del valor: los sentimientos y las emociones. Este trayecto lo

completaremos de mano, por un lado, de Antonio Damasio, aunque tantos otros nos asistirán en determinadas cuestiones de este análisis; por otro lado, de Changeaux, Edelman y Evers.

Esta parte del trayecto nos parece fundamental porque, en consonancia con el espíritu zubiriano, nos parece esencial examinar también las estructuras fisiológicas subyacentes a las capacidades que filosóficamente hemos examinado, y que tienen un carácter central en la cuestión del valor. Le haríamos un pobre homenaje a Zubiri si pretendiésemos enfocar la cuestión bajo una luz monocromática.

La investigación de Damasio nos muestra que la emoción y el sentimiento, lejos de ser determinaciones subjetivas del ser humano, son estructuras fundamentales que han sido desarrolladas en el proceso de evolución con la tarea esencial de marcar los eventos teniendo algún tipo de valor vital para el ser vivo. Y es una estructura que ha sido seleccionada en la evolución por su eficacia (Damasio, 1994). Es, incluso, una estructura arraigada en el tallo cerebral, unida con otras que posibilitan los estados conscientes en nuestra experiencia: el mismo principio de la conciencia es, de hecho, el estado de alerta de una forma de vida con experiencias sobre sus estados internos (Damasio, 2003). Y no solo el sistema nervioso central: está arraigado en el periférico también, como Damasio establece acerca de las complejas y antiguas estructuras del sistema nervioso entérico.

Haidt, por su parte, nos enseña que la emoción no solo es un factor subjetivo, sino que es el cristal a través del que vemos y comprendemos el mundo. Al final, incluso la consideración racional más purista de la moral está condenada a fracasar si no permite que el elefante funcione junto con su jinete (Haidt, 2012).

Evers nos muestra que, si tenemos que enfrentarnos a los problemas que nuestro tiempo nos reserva, debemos, como nuestro deber académico, contar con las ciencias, y comprender que tanto la formación de la conciencia como la de la inteligencia tiene su raíz en el cuerpo, nuestros factores epigenéticos y un entendimiento específico del organismo como un todo, una tarea que es inasumible desde una comprensión científicista de la vida (Evers, 2013).

Esta parte del camino nos parece esencial porque, en consonancia con el espíritu zubiriano, parece fundamental examinar las estructuras fisiológicas que subyacen a las capacidades que hemos examinado filosóficamente, y que son centrales para la cuestión del valor. Haríamos un pobre tributo a Zubiri si tratásemos de aproximarnos a la cuestión con una luz monocromática.

Esta parada en el camino nos dará la posibilidad de actualizar y conectar a Zubiri con los últimos descubrimientos de las neurociencias, por él mismo, ya en la trilogía de la inteligencia, se dedicó a hablar en cierto detalle del cerebro humano como “órgano de hiperformalización”, una cuestión que merece mención especial aquí, y un necesario tratamiento, porque es una de las cuestiones más innovadoras en la filosofía de Zubiri, lo que muestra claramente que la barrera entre filosofía y ciencia es más que permeable, y hacerla impermeable tan solo depara un pobre desarrollo para ambas disciplinas.

Por supuesto, esta última parada es, principalmente, un índice crítico de la propuesta de Zubiri, que puede captar su fecundidad, y su potencial para encontrar acomodo en un entorno filosófico que es, en principio, tan diferente y, sin embargo, a mi juicio, complementario en muchos puntos de gran relevancia. Esto nos permitirá asumir la cuestión del valor desde Zubiri, y plantear una visión crítica que tenga algo que ofrecer a la filosofía actual.

1.2 Metodología

Para completar esta tarea, mi método será una combinación entre un enfoque hermenéutico crítico y un enfoque noológico.

Por lo que concierne al primer enfoque, considero que es imprescindible, especialmente teniendo como piedra angular de esta investigación el trabajo de Zubiri, en el que se alumbra una noción histórica de la razón, a la que no es ajena la *factualidad*, tal como Zubiri la describe en su obra, es decir, el acontecer histórico, e individual, esa dimensión de la *traditio*, que Zubiri encontró imprescindible para comprender de forma integral al ser humano.

Tal vez llamar método a la hermenéutica no sea un proceder preciso, pero el uso ha hecho difícil evadir esta denominación: la hermenéutica nos descubre la interpretación como instancia formal del ser humano, modo eminente en el que este entra en contacto con las cosas, lo que nos descubre, a su vez, el fundamental papel que cumple el devenir histórico, tanto individual, como supraindividual, en los actos de conocimiento y reconocimiento de las cosas. Desconocer este carácter formal de la experiencia humana sería caer en formalismos que se desentienden de los procesos genéticos de formación de las ideas y las creencias, es decir, caer en análisis de la existencia humana que son, al ser humano, lo que una autopsia es a la fisiología. No solo las estructuras, sino también el acontecer, la experiencia, las vivencias, la existencia en un mundo, son esenciales para

iniciar la comprensión de los diversos actos de conocimiento y experiencia humana, y no se puede aspirar a un conocimiento de los mismos si se prescinde de este ángulo de la cuestión.

Testigo de este enfoque es la importancia que, a lo largo de este trabajo tienen las categorías de “realidad”, “interpretación” o “esbozo”. Ello queda patente ya en el primer paso del recorrido, en el que empleamos la genealogía del término “valor” para iniciar nuestra andadura, es decir, recurrimos al acontecer histórico del término ya en el primer paso; el recorrido filosófico del segundo paso, los antecedentes del problema tal como llega a las manos de Zubiri no es sino otro signo de esta necesidad de tener en cuenta esta “historia efectual” de la reflexión. Es de este modo como llegamos a tener una perspectiva histórica del valor que nos permite articularlo con profundidad y rigor conceptual. No podemos olvidar el enfoque crítico que se adopta desde la que empieza a ser denominada “Escuela de Valencia”: un enfoque hermenéutico es adecuado y necesario, pero insuficiente, si se desconecta de una formalidad criteriológica que permite acotar lo adecuado o inadecuado de las interpretaciones y las transformaciones.

Por lo que hace al enfoque noológico: es la perspectiva que adopta Zubiri en su análisis de la inteligencia sentiente, y a mi juicio es un horizonte de gran fecundidad cuando la tarea que nos ocupa es la pregunta por el valor moral: es creencia común, desde Scheler, que el sentimiento es el “órgano” que descubre el valor y, en consecuencia, es necesario analizarlo para descubrir la articulación formal que recibe el valor, y el papel que este ocupa en la praxis humana. Y la perspectiva de análisis de Zubiri me parece especialmente adecuada para cumplir con este propósito: analizar la conexión entre el sentimiento y lo real, como Zubiri analizaba la conexión entre la inteligencia y lo real, siempre teniendo en cuenta que se trata de la actividad de un ser vivo con un cuerpo que necesariamente ha de ser estructural en dicha actividad. Rastrear este momento de contacto primario entre el sentimiento y lo real nos dará también la clave de la articulación formal del valor, porque nos permitirá desgranar su carácter estructural como elaboración libre del ser humano, poniéndolo en conexión formal con la praxis de la persona humana.

Este trabajo no es una mera revisión de textos para contrastarlos en sus semejanzas y diferencias: es un intento propedéutico de articular una definición funcional de valor moral, a través de la estructuración de algunos caracteres formales del mismo, a los que llegamos desde la filosofía de Zubiri; y también a través del horizonte moderno de la neurociencia.

1. Introduction and objectives

It would be paradoxical to study the valuable field of value, sentiment, and motivation of the moral dimension of human being, in one word, the field of *moral motion*, and withdraw, in the very beginning of the work, to the demand raised by this field of study itself: to stop, with humble mind, to consider its importance for whatever enterprise that tries to execute the one to whom belong that motivation, without giving to this field more than is adequate, but neither less.

The intend of this work is to elaborate and purify a notion of moral value, taking as principle the reflections of Xavier Zubiri in this matter. What is moral value? Which one is the formal structure of moral value in the human reality? Which one is the role of the value in the moral structure and agency of the human being? Those are the philosophical questions that this work tries to answer: it is impossible to miss the fact that these questions are strongly intertwined. But, to answer them, is not enough to stay in the field of philosophy: it provides us the formal structures of comprehension of the phenomena, but a formal structure is not enough to fully understand a reality. We need to understand it in its matter: and for this purpose, there is no other way than scientific knowledge. Our research would always be incomplete should we understood not the value as a structure of human biology. Since it is related to emotion, feeling and sensibility, and it is connected to the constitution of consciousness, it is necessary to understand the structure of the brain, and the phenomena of feeling, emotion, value and evaluation, which happen to be, all of them, related to the problem of the consciousness: the immersion in neurosciences is, therefore, imperative.

The fundamental role that value possesses, and its incidence in the field of motivation cannot be ignored in any investigation. Zubiri used to employ the example of Einstein in *Intelligence and reason* (Zubiri, 2008b, p.245) to explain the fact that scientific investigations are not necessarily driven by complex, theoretical, conceptual frameworks, that demand, from the researcher, an effort to move towards truth. It is not the case that this isn't part of science, but in the case of Einstein, the research was driven by a specific concept of cosmic beauty, that he considered valuable enough to be the very model to compare with the beauty of his own theories. It is told about Archimedes the story of the baths, and the Newton, the story of the apple, perhaps just illustrative myths that never took place specifically; but they fulfill the task of throwing clarity at the fact

that even the most brilliant minds do not begin with a perfect theoretical vision of the cosmos, extracting of it the consequences in some sort of analytic process, they rather start with a spark of geniality in some other direction, perhaps a lucid imagination, or a concept of beauty. What is clear is that this spark is what drives the intend of comprehension of reality and precedes it: we should not start making a mistake, because I do not intend to mean that such a spark is the theoretical foundation of any research. But it is its basis: the reason for this is because that spark is born out of the very soil of value and evaluation, and we human beings have a natural capacity to feel reality in a precise way, distinguishing between what feels comfortable to us, and what does not, in a very formal and general way.

Getting ourselves introduced in the matter at hand, I had many difficulties to choose the specific object with which I would be occupied in this analysis, because in the very beginning, I was not fully aware of the restlessness that I had already in the moral field about the problem of value.

The field of moral philosophy has suffered many transformations since modernity, each time trying to find its roots: we assist with Kant, in the latter maturity of Illustration, in the middle of a convulsed eighteenth century, to the intend of introducing metaphysics in the “safe way of science” (Kant, 1883, p.140). And, of course, this quest for the rigor is the same for moral philosophy, which will get an in-formation of which we find only echoes in the ancient *stoa*. Kant, the formidable civil dignitary of the criticism in modernity, who conceived human intelligence as a categorial dynamism that introduced the order in which was before a pure sensitive chaos, with a reason that looks for -and finds!- the unconditioned with which it can, in its full right, claim the entire series of conditions that experience has to offer to us.

It seems to be here, between man pure will and real will, the same relation that is between the behavior of real gases and the same behavior under the law of Boyle-Mariotte, because theory and calculations exhibit a character that lacks the unthankful reality towards they are directed: exactitude.

Of this suspicion are not free even the sentiments that work alongside altruism and kindness: in them is hidden the secret eagerness of moral auto-satisfaction in any of its forms, autosatisfaction that is, in the best of possibilities, a good example of pharisaism. Kant goes as far as to say, in his *Grundlegund*, that only a temperament with tendency to rejection for the moral law is ideally adequate to fulfill its mandate without suspicion of having it done according to the letter, but not to the spirit of law (Kant, 2018,

p.24). And it's precisely here where is perpetrated the first grand division in morality, that will be persistent in many streams of philosophy to our days. Because, borrowing the inquisitive, and always aware spirit of Nietzsche, it is very suspicious such a detachment from a natural, and even concurrent element with moral law. Kant himself was aware that obligation is something that is born out of the feeling as a natural process: the one that does not feel such an obligation, cannot be taught anything about this law of free will. Sentiment of obligation is not a formal part of morals, but it an important part of education. Without it, nothing about obligation can be taught.

The term "emotion", in its etymological root, does not mean anything other than "to dislodge", to move something beyond its usual state, because it is emotion and feeling that provide the movement of our lives, and without them, our living would stop, not knowing the difference between what is harmful and what is beneficial, between what accommodates us and what leaves us out in the open. Ortega himself recognized that "psychic life would stop paralyzed" if it lacked the figure of myth, the only one capable of functioning as a "psychic hormone", of launching life over its borders, towards growth. And despite the rational content of a myth, it has a powerful emotional component: the myth, among other functions, is meant to leave emotionally tuned with the surrounding world of the one that inherited the myth, for it composes the background of our imagination, upon which we build any understanding of the world. It is out of the myth of a mathematic and regular world, that science could structure itself as we know it.

However, in his process of clarifying the moral order and law, in which a transcendental freedom is to be presupposed as a necessary condition of the moral law, Kant uses a tremendously problematic word and, rather than being clarified at any time, he uses it only as a presupposition: the value.

Indeed, Kant uses the term numerous times, and not only in one work, which could be considered a simple evolution in the author's thought, an evolution that in this case would go through an initial consideration that Kant would have dismissed shortly afterwards, with the discuss of his theoretical reflections. But we are witnessing a recurrence of the term "value" in various works of Kant: and not only value, in a general sense, as references could be observed in many other authors, even in Plato, with the term "ἄξιον". The truth is that Kant seems to need, to a certain extent, this concept of value to try to establish what the human being finds morally unavoidable: this property of actions and people, according to which, negatively focused, they neither have nor can have a price, because they are not replaceable. And it is not difficult to synthetically understand

why: they are rooted in the unconditioned, and as the unconditioned, it is an unchangeable object (Kant, 2018, p.52).

Kant, in fact, recovers an old concept, or it would perhaps be more accurate to call it "old reality", because this recurrence of Plato to "ἀξίος" is related to the Good as the supreme archetype of reality. It seems that value is, in philosophy as in life in general, a matter of the utmost importance, and a matter that forces us to look for suitable scalpels in language to deal with this complex reality.

However, it is convenient not to confuse terms: moral value, in Kant, springs from the moral law because of its unconditional condition, not the other way around.

I think Scheler's judgment in his *Ordo amoris* is very accurate, when he says that love and hate are the windows through which we see the world (Scheler, 2001, p.365): because indeed our sensitivity to value is the glass through which we not only understand the world, but also ourselves. I have just enunciated one of the assumptions on which this work is structured, probably the first intuition that I had about this question, and that Scheler helped me to clarify with a precision that I had not known until now.

Returning to Kant briefly, it was still striking to me that the presupposition of transcendental freedom was used as a pure necessity of reason, but Kant never considered that such a thing as feeling could also be endowed with a transcendental character of its own: this, for contrary to reason, it would have stripped the human moral dimension of the judiciary character that Kant demanded for the apodictic form of imperatives, which would have forced him to conclude that the unconditioned does not come from the transcendental logical character of an a priori. Instead of this path, our venerable Königsberg thinker opted for the path of separating in the theory what is in reality in indissoluble union. This universality of the practical reason in Kant is so tight and dense, that it is meant to override any objection from the context (Kant, 2018b).

But this analysis of such a complex reality has an additional complication (worth the pleonasm): that it is a pure transparency, which to top it all is born from our most immediate experience of things, and this adds a second-level complication, because rescuing a thought of Zubiri, what philosophy seeks is in all things, and it cannot be anything other than its diaphanousness itself, the very fact of its presenting itself to us, obsequious: but it is precisely the fact of its overwhelming evidence what makes our constant attempts to grasp it so formidably difficult for us. There is nothing strange in that the question of values has been the "torture of philosophy" (Zubiri, 2018c, p.357) since it was systematically raised, at the beginning of the 20th century, although I affirm

it in a different sense than that in which Zubiri enunciated it, which does not detract an ounce of truth from the statement: Zubiri himself raised this sentence precisely because reflection on values has been an insoluble complication for a long time, subject to reflections that have been harshly criticized, for example by Aranguren (López Aranguren, 1998, p.72) and Heidegger (Heidegger, 2003, p.92), due to the problematic assumptions they used.

But this still leaves us facing the problem. If I had to summarize it in a sentence, I would borrow an inspiration from the Master to make a paraphrase: Good is said in as many ways as Being. It seems to be a unit of measure that we cannot escape, however convinced we are, in extremis, that Good is a subjective determination: it is, then, a curious chimera, which leads us with such precision in our lives, and from which we cannot get rid even in the most aseptic of abstractions. Value is, of course, a tremendously problematic issue, because it seems such an absolutely polysemic term that it borders on the protheic, to the point that Habermas has rejected it as the foundation of the moral, because it contains a subjectivism (Habermas, 1994, p.154).

And with all its lights and shadows, the conception of value has continued to be prolonged in the reflections of Hartman, Le Senne, Ortega y Gasset, Zubiri and so many others throughout the 20th century, and even to this day. However, the question of value is not only problematic due to a matter of polysemy and conceptual divergence depending on the philosophical current that considers it, but, ultimately, it belongs to an area of the human being that seems forbidden for positivism that prevails in our time, so technified: emotions, feelings.

In any case, this course leaves us at a point in history in which there is a conflict between mind and body, between reason and feeling: a conflict that, fortunately, is attenuated thanks to the hard work of neuroscientists and of philosophers, believers in *sarx*, who understand the fundamental importance that it has to apprehend man as an integral being, which constitutes a vital unit. It is not a new attempt, but it is an attempt that is making a fortune at our time, because neurosciences, especially by researchers such as Antonio Damasio, Andrew Newberg, or Kathinka Evers, have forced us to look back at what philosophers like Ortega and Zubiri had been warning for a long time.

It is in this area of conflict where, surprised, we can turn our heads in search of value, in moral reflection, and find only a concept dressed in all kinds of clothes that hide it, when is not a simply vacant seat that, unfortunately, many times it seems to be in the last row of seats. And then it is natural to notice the extent of the problem and ask, humbly:

what is a value? What function does it fulfill in the moral sphere? These have been, fundamentally, the guiding questions of my research, which have led me, once the research started, to all the questions that I worked on in this reflection.

When I came into contact with Zubiri, I considered that his long and complex reflection, which made it possible to elucidate his fecundity already in *On Feeling and Volition*, could provide to my reflection the precise and solvent conceptual battery that was so necessary for me, and could, also bequeath me a methodological purpose that has been the direct responsible for the interdisciplinarity of this work.

In my opinion, Zubiri's reflection can and must be updated because it presents a fruitful horizon of comprehensive understanding of the human being, on which the moral sphere can well be inscribed, that Zubiri himself works on (Zubiri, 1986, p.344), and that contributes, in my opinion, to clarify to a great extent the constitution of the morals in the human being: the person is here an structure that consists in the capacity to choose its own real properties, the very way in which this being (the person), will be constituted as such a reality. "Moral", in this philosophy, is the very structure of choice, which is the only way of constituting the reality of the person (Zubiri, 1986, p.105): this implies that morals consist not in the distinction between right and wrong, but rather in the structure of choice and appropriation of possibilities for our own reality. The distinction between right and wrong is always inscribed in there.

The greatest model that we can turn to in this matter is that of the dialogical ethics of Habermas and Apel, a solvent and critical model, complemented by the reflections of Adela Cortina, which does not disregard the moment of emotion, intrinsic to morality, even if it is ignored from the transcendental methods. The concepts that Zubiri develops can provide a good service of assistance in the task of complementing these reflections.

This concern is a fundamental touchstone in this work, which led me to the investigation of Scheler and Kant, with which this work of reflection is opened. From there, I looked for the common thread of corporality, of feeling, and this unitary treatment of man as a living being, and not only as a transcendental ideal subject, was an aspect of the research that I highly valued, which explains why I chose to follow the curious itinerary that I have established in the index. The reader should not think that I have composed this index thinking of filling in all the philosophical gaps that existed in the history of value, guided by a desire for completeness that exceeds, in intention, what is reasonable in practice. Instead, I have preferred to adhere to a hermeneutical consciousness of experiential limitation, and I have selected for this journey some authors

that seem necessary and sufficient to establish a brief journey on the notion of value, applied to the moral sphere, that reaches Zubiri; and although it would have been my pleasure to treat them in the depth they deserve, I have considered it more realistic and appropriate to treat them in the depth that space, time, and other conditions of my circumstance have made possible for me.

The objective of this work is, therefore, twofold: on the one hand, to clarify the concept of value applied to the moral sphere, from the philosophical reflection developed by Xavier Zubiri, which was brilliantly complemented by reflections of many thinkers, among which we have to acknowledge a deep debt to Diego Gracia. Without his reflections on Zubiri and value, this work would have ever been possible. If we can reach an articulation of some formal characters of moral value, we will have accomplished the very objective of this work.

On the other hand, not to remain in a classical conception of this philosophy, but to bring it to our time and update it, critically confronting it with a new perspective of the body and mind, through neurosciences: the reflections of Zubiri on intelligence, as anything in this world, are not immune to time passage, and have grown classical since the moment they were composed, fifty years ago. The biological notions he departs from in his reflections can be updated if we bring his thought to the modern horizon, where the works on neurosciences have flourished.

1.1 Route

We have to acknowledge a special debt that we contracted with Diego Gracia, for his reflections have been the very guidelines alongside we have been able to develop a notion of value, starting with the very structure of affective feeling, that Gracia developed brilliantly. Our work is based on those notions.

It is remarkable that, for Zubiri, value is always “value-from” reality (Zubiri, 2018c, p.202): the very structure of value is always intertwined in the structure of reality the formality in which things are respective to every other thing as having properties on his own, as an *alter*, as having its properties as a formal *prius* to other things: that properties *constitute* the real thing as properties of its own, and not borrowed from other reality (Zubiri, 1998, p.55). Value is, thus, something as real as color, or electromagnetic frequency, for instance.

For this, already assaulted by the nuclear concern that underlies this work, I will briefly describe the different stages in which I have structured it, for the sake of conceptual and expository clarity.

The blocks of this journey are, fundamentally, three, each one divided into the sections corresponding to the author and the theme that, in my opinion, it has been necessary to deal with in order to make the very objective of this work understandable and accessible.

Regarding to the first stage, it deals with the concept of "moral value" from an eminently etymological perspective, clarifying the fundamental fact of its polysemy and complexity of treatment, already at the beginning. In this way we can begin by establishing a conceptual familiarity with the plethora of terms that are structured today around that of "moral value", with the idea of following that quasi-pedagogical suggestion of Aristotle: begin by knowing what is easier for us to know and move from there to what is easiest to know at all. The etymological analysis has, not only the purpose of decorating the reflections, but to refer to the root, a genealogy of thought. Ortega was right when he said, precisely, that the narrative reason is above the mathematical reason (Ortega, 2006, p.56), porque "la vida solo se vuelve un poco transparente a la razón histórica" (Ortega, 2006, p.71). An etymological analysis is, most of the time, a narration of the transformation of thought.

The second step of this first stage will take us to the modern origin of this concept that we are pursuing, which is a line that will guide us through the precedents of Zubiri in the discussion about value: a brief introduction with Adam Smith, followed by a wider explanation in a chain that goes from Kant to Ortega y Gasset, the former master of Zubiri.

Kant, in his *Grundlegung*, where he speaks repeatedly of "moral value". Not only does Kant speak of this value in his *Grundlegung*, but he refers to it in his Critique of Practical Reason, and it is necessary to speak of this as well, because the fact of moral value seems to be closely related to the notion of dignity and that of respect for the law, so relevant in Kant's practical philosophy. As was anticipated at the beginning, we are not witnessing, in Kant, a detailed treatment of the theme of value, but we are witnessing the emergence of the question that will be taken up again, at the beginning of the last century, with Scheler, because in the Kantian explanation of the moral sphere, the value fulfills an explanatory function, being a presupposition, but not a foundation: the value succeeds the moral law, it does not precede it. From his writings, it is obvious that the weight was placed by Kant on the moral law as a factum: value is constitutive of this factum character

of practical reason, but not founding. That the moral is valuable is a factum, this does not offer any difficulty for Kant. What is being elucidated is what is the foundation of morality.

In any case, this notion of value, related to dignity, and which is here the presupposition of Kant's argumentation, must serve as an antecedent and springboard to reach Scheler's reflection in his *Der Formalismus*.

This transition will constitute the third step of this stage, which will lead us to the most complex systematization of the theory of values that has been carried out in the 20th century, by the hand of Max Scheler. In my opinion, it is a relevant systematization because, whether the thinkers who happen to this moment in history like it or not, the truth is that, if they intend to speak with solvency about moral value, they will necessarily have to enter into dialogue with this thinker, who managed to extract from his own calette, so to speak, all the reflection and hierarchy of values, which would play a fundamental role in the respect of moral reflection: after all, the core of Scheler's attempt is no other than structuring the question of values around a specific notion of person, so that the reflection on value is inseparable from its fundamental society with the idea of personal value, models and the aspiration to the adequate and systematic fulfillment of the hierarchy of values.

For this purpose, a synthetic tour of the philosophy that Scheler elaborates with such care in this volume is broken down in this step. I am, of course, referring to his *Der Formalismus*, but also to some other writings, such as his *Ordo amoris* and his famous writing on resentment in morality, tracing in them, both the reflection on value in general, and his reflection on the human faculties that capture and interpret it: we would do Scheler a bad service if, entering his phenomenological analysis, we focused only on the noema, completely forgetting the noesis.

Fourth, we will move on to Ortega y Gasset's reflection on value: a reflection inherited from Scheler's, as the same author makes it appear in his *Introduction to an estimate*. In this synthetic writing, Ortega outlines the characters of the value that he will return to in his posthumous writing, his *Speech for the Royal Academy of Moral and Political Sciences*, where he will show the parallelism between “being” and “being worth”. It is necessary to pay attention to this curious parallelism of the Aristotelian sentence: here it is a question of verifying, not only that worth is said in as many ways as being, but that of value is a world governed by its own laws, which enjoy autonomy with respect to those of being: the texture or the laws of being seems not to matter when we

come to value, because the first in the order of being may well be the last in the order of value. Furthermore, and this observation is critical in Ortega, a rigorous political science, or a rigorous science of morality, cannot be made without clarifying this world of value, because what we are looking for in political and moral matters is what is valuable, and more precisely, connecting with his previous writing, already mentioned, how valuable it is, also objective, independent of the considerations of being. Just as an illustration, I will borrow the Kantian notion here: the valuable that seems unconditioned by the series of conditions of being, because what is objectively worth, more than a philosophical hypothesis, seems a factum from which we cannot escape. The subtraction from this fact could only be due to a monstrous idealistic act of transgression of reality in favor of the pure idea.

It is also interesting Ortega's resource to life, to the fact that reason is embodied, and the thought of the human being cannot be understood without noticing that said thought is, in turn, an activity carried out by a living being, among the other activities one could do. It is true that it is a special activity, which differs from the others in its special structure, but this does not prevent it from being considered as an activity of a living being. Any strictly rationalist or empiricist attempt to understand man is doomed to failure.

This position leaves us, in a fifth step, at the gates of one of Ortega's most brilliant disciples, in my opinion: Xavier Zubiri, a disciple who soon separated from the teacher on some fundamental issues, especially in the position that states life as a radical fact, which Zubiri reduces in favor of the primary and fundamental fact of dealing with reality. Here is where it starts the third block: The notion of value in the philosophy of Zubiri, and its update through neurosciences.

Zubiri, although occupied by a complex metaphysical reflection on, not only the subject (as a correction to Aristotle's idea) (Zubiri, 2006, p.108), not only the being (as a correction of the Heideggerian way), not only consciousness (as a correction of his initial inclusion in the ranks of phenomenologists), but also a reflection on the human faculty of "sentient intelligence", which will lead him to clarify a concept of "reality" always connected to the theological realm of human being. It is necessary to establish, already at the beginning, that Zubiri does not consider sentient intelligence to be the only updating activity. In fact, and contrary to what some Zubiri scholars interpret, in his mature reflection there is no ontological primacy of intelligence over the other activities, but only a certain priority that needs to be marked, and that determines intelligence only as a

primus inter pares, which requires the proper functioning of the other two activities: the *affective feeling* and the *tending will*, fertilizing rich and complex concepts derived from the treatment of these activities, such as freedom or the transcendental *pulchrum*, alongside *verum* and *bonum*, even poorly clarified terms such as fruition, and some in common use like love. Intelligence, and all the other activities are, foremost, ways in which man persists on living: without them, he would not be a stable organism; intelligence, although, in fulfilling this task, rests free to elaborate activities above the nude survival. The formality of reality is the first and simplest task of the intelligence: to see things as “hyperformalized”, split from their act of perception and from living activity: but this first and simple apprehension drives us to abstract notions and concepts, the *logos* (Zubiri, 2008), and finally, to seek the foundations of what we apprehend, our *reason* (Zubiri, 2008b). And this brings the fact that reason depends on history and culture to structure itself (Zubiri, 2018c, p.16).

In the middle of all this reflection, of course, a brief reflection on value can be found, precisely in the context of the reflection on good and evil, trying to clarify the role of value as a unit of measurement on good and evil, leading the thought along the paths of Schelerian philosophy, not as a rubric of affirmation, but rather as a critical contrast in which Zubiri, despite having directed harsh words to the question of value (“has been the torture of philosophy during the last seventy years”), clarifies the sense of value as a condition of reality, establishing the need for value in human living, at the price of sacrificing the unconditional objectivity that Scheler intended for it, precisely by converting it in a respective functionality of reality with respect to human living, a respectivity that is captured, precisely, to the extent that man has an affecting feeling that marks him its position and accommodation in the real, in the world.

Zubiri deals with this question in a broad sense, not only regarding moral value. Unfortunately, the author passed away before a more detailed program could be developed about the other activities that make up the human mosaic of dealing with reality. However, based on his detailed reflection on intelligence, and his early writings on volition and feeling, it is possible to recompose this image and go beyond Zubiri to talk about these activities and their mutual relationship with respect to the question of moral value, as Diego Gracia has rightly seen: values are present to sentiment, and their elucidation goes through an instance analogous to *logos*, in which sentiment apprehends the field as materially valuable. Of course, the instance parallel to reason must be in charge of finding the foundation of what is apprehended as valuable in the field. And this

act of founding passes through a reference to the world in terms of value: what is concretely founded in the world, insofar as it is valuable?

The fundamental question in Zubiri is precisely the incorporation of these activities others than intelligence, which the same author is in charge of examining throughout his trilogy of intelligence, as a conclusion, in its mature stage, of a reflection that he had already carried out in earlier writings, such as those contained in *About Man*, or those that he develops in the compilation *About Sentiment and Volition*, in which modifications can be traced that Zubiri will clarify with the running and maturing of his philosophy, but which, in my opinion, maintain some fundamental lines that can serve as master guides for his philosophy, because they contain the same problems that Zubiri will face, with solvency, in his mature philosophy. With respect to Heidegger, the latter seems to have a special fear of the animality of the human being, an element that is fundamental in Zubiri, because he never dares to deepen a reflection on the human being without having deepened in his physical condition, and in its animal character, which are the physiological structures that make possible, in any case, the activity that Zubiri tries to analyze from a metaphysical perspective, seeking, as he himself defined for the philosophical search, the transparency of the matter he investigates.

Having considered the body in this way will leave us in a position to transition towards a physiological consideration of matter: the approaches of neuroscience, and psychology, on the activities that we have discovered to have a central character in the elucidation of value: the feelings and emotions. We will complete this journey with mainly, Antonio Damasio, but many others Will help us in this route; on the other hand, Changeaux, Edelman and Evers.

For instance, the research of Damasio shows us that emotion and feeling, far from being subjective determinations of the human being, are fundamental structures that have been built within the process of evolution with the essential task of marking events as having any sort of vital value for the living being. And it is a structure that has been selected in the evolution because of its effectiveness (Damasio, 1994). It is, even, a structure rooted in the brain stem, a structure bonded with the one that enables conscious states to take place in our experience: the very beginning of the consciousness is, indeed, the awareness that a life form experiences upon its own internal states (Damasio, 2003). And not only in the central nervous system: it is rooted in the peripheral too, as Damasio states about the complex and ancient nervous structures conformed in the digestive tube.

Haidt, for instance, taught us that emotion is not only a factor un subjective consideration, but the very glass through which we see and understand the world. In the end, even the purest rational consideration about moral is doomed to failed if it doesn't allow for the elephant to work alongside the jockey (Haidt, 2012).

Evers, for instance, made us learn that, if we are to face the problems that our time has in store for us, we must, as our academic duty, count on sciences, and understand that both the formation of consciousness and intelligence have their roots in the body, our epigenetic factors and a very specific understanding of the organism as a whole, a task that is unbearable for a scientificist way of understanding the life (Evers, 2013).

This part of the journey seems fundamental to us because, in keeping with the Zubirian spirit, it seems essential to us to also examine the physiological structures underlying the capacities that we have philosophically examined, and which are central to the question of value. We would do a poor tribute to Zubiri if we tried to approach the question in a monochromatic light.

This stop along the way will also give us the possibility of updating and connecting Zubiri with the latest discoveries in neurosciences, because he himself, already in the intelligence trilogy, devoted himself in detail to talking about the brain as an “organ of hyperformalization”, a question that deserves a special mention here, and a necessary treatment, as it is one of the most innovative questions in Zubiri's philosophy, which clearly shows that the barrier between philosophy and science is more than permeable, and if it is made watertight holds only a poor development for both disciplines.

Of course, this last attempt is only a certain critical index of the Zubirian proposal, which is capable of capturing its fecundity, and its critical potential to find accommodation in a philosophical setting that is, in principle, so different and, however, in my opinion, complementary in several points of great relevance. This Will allow us to answer the question of value from Zubiri, and to pose a critic vision that has something to offer to modern philosophy.

1.2 Methodology

In order to perform this task, my method will be a combination between a hermeneutical perspective, and a noological one.

Regarding this first perspective, it is necessary, specially having, as touchstone of this research, the work of Zubiri, in which is born a historical notion of the reason, not

stranger to the notion of *factuality*, as Zubiri describes it in his work, so to speak, the historical befall, and individual, that dimension of the *traditio*, that Zubiri found necessary to fully understand human being.

Perhaps calling hermeneutics a method is not a precise procedure, but usage has made it difficult to avoid this denomination: hermeneutics reveals interpretation to us as a formal instance of the human being, an eminent way in which he comes into contact with things, which reveals to us, in turn, the fundamental role played by the historical evolution, both individual and supra-individual, in the acts of knowledge and recognition of things. To ignore this formal nature of human experience would be to fall into formalisms that disregard the genetic processes of formation of ideas and beliefs, that is, to fall into an analysis of human existence that is, to the human being, what an autopsy is. to physiology. Not only the structures, but also the events, the experiences, the existence in a world, are essential to begin the understanding of the diverse acts of knowledge and human experience, and one cannot aspire to a knowledge of them if this angle of the question is dispensed with.

Witness to this approach is the importance that, throughout this work, the categories of "reality", "interpretation" or "sketch" have. This is already evident in the first step of the journey, in which we use the genealogy of the term "value" to start our journey, that is, we resort to the historical development of the term already in the first step; the philosophical journey of the second step, the antecedents of the problem as it comes into Zubiri's hands, is but another sign of this need to take into account this "effectual history" of reflection. It is in this way that we come to have a historical perspective of value that allows us to articulate it with depth and conceptual rigor.

As far as the noological approach is concerned: it is the perspective that Zubiri adopts in his analysis of sentient intelligence, and in my opinion it is a horizon of great fruitfulness when the task at hand is the question of moral value: it is a common belief, from Scheler, that feeling is the "organ" that discovers value and, consequently, it is necessary to analyze it to discover the formal articulation that value receives, and the role it occupies in human praxis. And Zubiri's perspective of analysis seems to me especially suitable to fulfill this purpose: to analyze the connection between feeling and reality, as Zubiri analyzed the connection between intelligence and reality, always keeping in mind that it is the activity of a living being with a body that must necessarily be structural in said activity. Tracking this moment of primary contact between feeling and reality will also give us the key to the formal articulation of value, because it will allow us to unravel

its structural character as a free elaboration of the human being, putting it in formal connection with the praxis of the human person.

This work is not a mere review of texts to contrast them in their similarities and differences: it is a propaedeutic attempt to articulate a functional definition of moral value, through the structuring of some of its formal characters, which we arrive at from the philosophy of Zubiri; and also across the modern horizon of neuroscience.

Bloque 1: Recorrido genealógico del término

I. ¿Qué es un valor moral?

Aristóteles ya se planteaba esta añeja cuestión: si se debe partir de los principios o dirigirse a ellos en la reflexión, porque estos principios son los únicos capaces de arrojar luz sobre el resto de la materia y, como Zubiri vería con tino acerca de la filosofía de Aristóteles, el auténtico saber se caracteriza, no solo por conocer su objeto, sino por estar en posesión de sus principios. En efecto, es en esta cuestión donde se juega todo el valor de la reflexión, porque de poco nos sirve una teoría que nos permita comprender el objeto que investigamos si se muestra refractaria a su fundamentación, si parece estar sostenida nada más que en el aire. Este ha sido el genuino problema de longevas reflexiones, tanto filosóficas como teológicas. Conviene comenzar con un esbozo de la materia.

Conviene, al inicio de esta investigación, como ocurriría con cualquier otra, comenzar con un breve análisis del término, con una perspectiva general de la materia de la que se ocupará, pormenorizadamente, la investigación posterior.

La cuestión del valor muestra una complejidad que evidencia lo proteico de la realidad que subyace a la reflexión misma. Aranguren vio, con acierto a mi entender, cómo el término “valor” ha constituido, en la modernidad, un refugio para lo que Platón bautizó como el “Bien”. Las razones por las que creo esto son, sin embargo, muy otras a las de Aranguren.

1.1 Una cuestión etimológica

Un análisis etimológico es también un análisis de la historia. Y es solo desde el pasado que podemos desplegar las posibilidades que poseemos para el presente (Zubiri, 1963, p.325). El único modo de comprender al ser humano es la razón histórica (Ortega y Gasset, 2006, p.56).

Es cierto que la noción de valor es ya antigua, bien que no tenía el mismo significado en la antigüedad que el que posee para nosotros. La palabra valor, como tantas otras en nuestra lengua, posee dos raíces etimológicas diferenciadas: una latina, la otra griega.

Por lo que hace a su raíz latina, nos encontramos con la noción *valeo*. Dicho término se define como “ser fuerte, tener fuerza o poder”, pero también como “tener

eficacia”, significados que, como veremos durante la reflexión, son nucleares a la noción del valor, y explicarán en gran medida el *revenant* que supone el valor en la modernidad: el hecho de que sea un componente irrenunciable de la dimensión práctica humana, y más específicamente, del ámbito moral, viene determinado por este carácter de eficacia que posee el valor. En efecto, el valor de las cosas es uno de los poderes que configuran nuestra vida, o tal vez sería mejor aquilatar la explicación para menor confusión: el valor que comprendemos en las cosas, en las realidades, es un modo de comprender su poder en nuestra vida. No arriesgo excesivamente el rigor de la reflexión si afirmo que el valor es un principio hermenéutico del poder de lo real.

En su raíz griega encontramos el término *ἀξιος*, un término que ya Platón empleaba en su *República*, y que significa “lo que contrapesa, digno de aprecio, estimable”, y también “proporcionado, conveniente”, caracteres de proporcionalidad que caracterizan también al valor como elemento polarizado, como tendremos ocasión de ver a cuenta de Scheler. Bajo este prefijo categorizamos los intentos de comprensión históricos del ámbito del valor como ‘axiología’, y su mismo significado nos ofrece ya una amplia perspectiva del objeto de reflexión: ‘axiós’ es aquello que es digno de aprecio y objeto de estimación, también aquello que es proporcionado, en un preciso sentido, como conviene al significado que este concepto (proporcionalidad) tenía para los griegos: el justo orden y armonía entre las partes.

Estas diferentes raíces han conservado su significado en la noción moderna de valor, pero ésta ha sufrido numerosas transformaciones con el correr de la historia, y conviene comprender que este término no comenzó a ser utilizado sistemáticamente, precisamente, hasta la modernidad, en la que Adam Smith escribió el primer tratado de economía moderno (Smith, 1996), estableciendo los conceptos básicos que habrían de regir la reflexión económica hasta la actualidad. ¿Cómo surge aquí la noción de valor?, ¿Qué significado ha precipitado el valor en nuestra comprensión al uso? Son cuestiones fundamentales que trataremos de responder con un cierto orden.

En primer lugar, nos haremos cargo de la última cuestión, por ser la más general e introductoria en la materia que estamos trabajando. Ello nos abrirá un panorama amplio de significado, en el que están virtualmente contenidas todas las transformaciones que ha sufrido el término hasta la actualidad.

Desde este panorama general, en un segundo paso, iniciaremos nuestra andadura histórica con una reflexión que nos resulta obligada en la materia, que es la noción de valor en el primer ámbito de su uso sistemático: la propuesta de comprensión económica

del mercado de Adam Smith, quien planteó por primera vez una teoría del valor económico, que nos será de utilidad para avanzar en esta compleja investigación.

1.2 Un término problemático

Uno de los principales problemas que se plantea al tratar de sistematizar el término “valor” es, sin duda, su constitutiva polisemia, la posibilidad de abordarlo desde múltiples perspectivas (Pérez Pérez, 2008, p.99), una característica nacida del hecho de que, hasta los umbrales del siglo XX, dicho término tan sólo fue empleado con cierta sistematicidad en las reflexiones de Adam Smith y, como veremos, no para indagar acerca de su constitución, sino para elucidar las relaciones funcionales de los bienes en los intercambios mercantiles, con el objetivo de trazar el perfil de las leyes generales que rigen dichos intercambios. Conviene retener que el primer empleo sistemático de este término se produjo en el campo de las reflexiones económicas: ello no obsta, sin embargo, para la profunda fecundidad de la noción, como elucidaremos en nuestras reflexiones posteriores.

La noción del valor pasó así inadvertida hasta el siglo XIX, donde comenzó a sistematizarse, y alcanzó la filosofía de Scheler que es, a mi juicio, el más acabado intento de sistematización teórica del valor en el campo de la reflexión filosófica moral.

Desde entonces, la idea del valor, aunque ha venido ocupando un lugar relevante en la reflexión política y moral, ha sido sistemáticamente arrojada a un lado, como un excedente de la reflexión con el que se cuenta, pero con el que no se sabe muy bien qué hacer. Un adecuado ejemplo de esto son las reflexiones de Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa*, en la que se refiere al valor sin definirlo, pero descontándolo de la reflexión moral como un puro subjetivismo localista (Habermas, 1994, p.154), que en el mejor de los casos juega a favor de la reflexión moral, pero, precisamente por no poder asegurar su conformidad pragmático-trascendental con lo moral ha de ser hecho a un lado cuando se eluciden sus principios formales.

En primer lugar, bien podemos afirmar que no se define el *quid* del valor que andamos aquí buscando, y sin definir esta ‘sustancia’ del valor (no se piense que empleo este término en un sentido metafísico) el problema acerca de su función se torna insoluble, porque es difícil en extremo mediar entre las diferentes propuestas funcionales del valor sin tener un criterio desde el que juzgar la adecuación de estas ideas a lo que es, digámoslo zubirianamente, el valor en la realidad. Una rápida búsqueda en redes como Dialnet pone

este hecho bien en claro: se emplea la noción de ‘valor moral’ con prolijidad en materia de filosofía moral, pero sin detenerse a construir una definición.

En esta breve discusión se han delineado ya varios rasgos fundamentales de la noción del valor, que pasaremos a desglosar a continuación, deteniéndonos brevemente en cada aspecto, para tener en cuenta todos estos factores, y proporcionar una visión panorámica de la cuestión.

Para lograr este objetivo, nos apoyaremos en las reflexiones de José Carlos Zancajo y de Cruz Pérez, empleándolas como hilo conductor sobre el que avanzar a través de los diversos aspectos que nos salen al encuentro en este tratamiento del valor.

El valor surge, al menos modernamente, en el contexto de la toma de decisiones, y surge precisamente al respecto de la preferencia, es decir, del acto que consiste en “tomar algo y dejar otra cosa” (Zancajo, 2005, p.2).

Dejemos de lado lo inexacto de esta visión del problema: esto lo trataremos más adelante, cuando nos corresponda hablar al detalle del sentimiento en Zubiri. Por ahora resulta de mayor interés esta idea del desinterés, precisamente porque será la brecha a través de la cual, modernamente, se introduzca el valor en la reflexión moral.

Según esa noción clásica de la libertad, decíamos, surge el problema de determinar el orden de preferencia en la elección de la posibilidad de que se trate en cada caso.

Para aquellos que disienten de Kant en esta reflexión acerca de la libertad, sin embargo, el panorama aparece esencialmente diferente: si solamente se tratara de determinar racionalmente las diferentes posibilidades constituidas en una situación real dada, necesariamente nos habrían de parecer todas iguales en materia de preferencia. En este análisis estructural de la posibilidad no encontraríamos, por más que lo buscásemos, ningún elemento que nos indicara su orden preferencial: para hallar este orden, ha de encontrarse ya previamente constituido, pero si no se dispone de él, tampoco un análisis puramente lógico nos lo facilitará, porque necesitamos, además de este análisis racional, una respuesta a la pregunta por lo bueno y lo mejor, que en la modernidad se ha intentado obtener por vía de una axiología.

Si Zancajo es consciente de estas graves implicaciones, no estamos del todo seguros, pero lo cierto es que discrepamos acerca de una afirmación crítica con la que abre su reflexión acerca del valor, y es que “sólo cuando el comportamiento humano está hipotecado a los instintos o a los condicionamientos sociales estas cuestiones no tienen importancia para una persona” (Zancajo, 2005, p.2), porque la cuestión de la preferencia y la elección no es una cuestión adventicia dado el comportamiento humano, sino una

condición estructural de humanidad, como tendremos ocasión de ver. Este grave equívoco se desliza con frecuencia entre las reflexiones con un disimulado silencio que impone un error fundamental. El precio de este error es la necesidad de sortear las críticas subjetivistas y relativistas acerca del valor, precisamente en un contexto en el que se partía de la noción del valor como un elemento objetivo en la praxis humana. Y este es el primer carácter que es menester discutir desde una perspectiva propedéutica: la objetividad del valor. Al menos, no es tan fácil imputar relativismo al valor moral como lo es en el campo de la estética (Hoyos Valdés, 2015, p.7).

Zancajo parece ser consciente del problema que implica esta equiparación del valor y el interés subjetivo al establecer que “la verdad es un ingrediente esencial del valor” (Zancajo, 2005, p.3), tesis que nosotros suscribimos, bien que en un sentido radicalmente diferente al sostenido por Zancajo.

Uno de los problemas fundamentales es la idea de que la objetividad del valor implica la existencia de éste de forma separada del sujeto (Pérez Pérez, 2008, p.100). Esto significaría que una autonomía lógica, o noológica, implicaría una separación ontológica, una tesis que el mismo Aranguren desechó por insostenible al criticar las ideas de Scheler (López Aranguren, 1998, p.72).

Pérez ejemplifica muy bien este caso al afirmar que el valor “será «subjetivo» si debe su existencia, su sentido y su validez a reacciones fisiológicas o psicológicas del sujeto que valora” (Pérez Pérez, 2008, p.100). Y esta perspectiva abre un nuevo horizonte de consideración: aquel que, bajo una pretendida neutralidad metodológica, establece la primacía del factor biológico en la reflexión antropológica (Sampson & Tenorio, 1998, p.15), de tal modo que la consideración biológica del ser humano termina por engullir al resto de dimensiones.

Que hay una implicación y dependencia estricta de la biología en la comprensión del ser humano, es cosa evidente: el modelo de razón pura que abrigó Kant es hoy tan solo una hipótesis que se sabe muy remota con respecto a la contextura real del ser humano (Conill Sancho, 2013, p.91).

Es imperativo comprender al ser humano como ser unitario. Cualquier intento de comprensión del ser humano está condenado al fracaso si no emplea la biología como base, porque el ser humano es también un ser viviente, y como tal, ninguna de sus propiedades o notas, o disposiciones debe ser incompatible con esta base, porque la primera función de la inteligencia es biológica, los actos de intelección no son sino actos de sentir (Zubiri, 1998, p.76).

Incluso las abejas poseen un rudimentario sistema de preferencia sobre las diversas situaciones en las que se ven inmersas o, dicho con más precisión, acerca de las diversas respuestas que les plantea el medio en el que existen (Damasio, 1995, p.260). No se confunda esta inocente afirmación con la quijotesca idea de que las abejas poseen sus propios valores, que serían una especie de producto psico-fisiológico de la evolución, frente a los cuales los valores humanos serían tan solo uno de los casos de complicación biológica.

Con respecto a esta caracterización dual con que se pretende categorizar el valor como objetivo o subjetivo, es menester decir que el valor puede poseer estos caracteres, dependiendo de la interpretación que se ofrezca a cada uno de ellos. Ninguno le es adecuado por sí mismo, como comprobamos, y esta complicada reflexión exige una estricta matización para tener alguna esperanza de alcanzar un mínimo de rigor:

“El ‘valor’ es simultánea y necesariamente objetividad (un bien) y subjetividad (conocido y reconocido como tal). Ambos elementos son esenciales. Pero hay una subordinación entre ambos, pues lo primero y fundamental para que haya valor es que sea un bien verdadero y objetivo, eso que nosotros queremos, apreciamos y buscamos” (Zancajo, 2005, p.3).

En este punto, Zancajo introduce una cuestión fundamental que, aunque pasa en silencio, ha sido capital en la reflexión acerca del valor: la caracterización de su anterioridad o posterioridad ontológica con respecto a los bienes, y al bien.

Zancajo parte sencillamente de una posición que ya se encuentra muy adelantada en esta reflexión: ha establecido una anterioridad funcional del bien con respecto al valor, anterioridad en la cual el bien es “fundamento objetivo y primario del valor” (Zancajo, 2005, p.3).

Hay aquí una obviedad, y es que, tal como dijera ya el Maestro, el bien se dice de tantos modos como el ser (Aristóteles, 2018, p.30) y esto entraña un problema fundamental: tampoco nos sirve de nada determinar el bien si volvemos a caer en un subjetivismo, mientras escapábamos del subjetivismo del valor. El único modo de asentar esta noción del bien es remitirse al ser humano en general, alcanzando un “conocimiento integral de la persona” (Zancajo, 2005, p.4).

El motivo de esta exigencia es claro: ¿puede ser objetivo un valor que solamente lo es para algunos individuos? La respuesta a esta pregunta es, a mi juicio, una de las claves de bóveda de la reflexión sobre el valor. Scheler le dedicará una compleja y larga

reflexión cuando trate acerca de la cuestión de los diferentes sentidos de la subjetividad del valor, y hará otro tanto al inicio de su *Der Formalismus*, cuando establezca la distinción entre el bien y el valor; Ortega abre sus reflexiones con una declaración expresa acerca de la objetividad del valor; Zubiri establece, constitutiva y formalmente, la respectividad del valor con el individuo. Todas ellas son respuestas a esta cuestión clave, de una suma gravedad.

Pero esta cuestión no solo tiene un eje longitudinal, por así decir: este eje ortogonal al anterior es el eje que divide universalismo y relativismo (Pérez Pérez, 2008, p.102). No es necesaria una mirada afilada para comprender que no son dos ejes independientes entre sí.

La variación entre estos dos polos es una variación en la consistencia misma del valor (Pérez Pérez, 2008, p.103), y esto reviste la máxima importancia, cuando de lo que se trata es de elucidar la verdad acerca del valor moral.

Es necesario advertir que, a la idea de la universalidad, suele acompañar la idea de una falta de límites o restricciones, es decir, “un carácter ilimitado, absoluto e independiente del valor, es decir, que no tiene restricción alguna” (Pérez Pérez, 2008, p.103). Esta perspectiva se debería, sin duda, a algún tipo de déficit hermenéutico.

A mi juicio, el relativismo es un tipo de subjetivismo reduccionista del valor: se considera el valor como mera propiedad de un *subjectum*. El valor pendería estrictamente de su aparecer ante nuestra visión, y quedaría estructurado desde ella. Pero eso implica, a su vez, que el valor nos muestra esencialmente nuestra mirada, que es la que lo estructura. Dado que se agota en ser propiedad de un sujeto, cae por su propio peso que lo que el valor sea pende de ese régimen de propiedad.

Si no limitamos la reflexión tan solo al valor, sino que la ampliamos a todo el espectro de lo que podemos llamar sin compromiso “cultura humana”, frente a sus puros rasgos naturales, entonces hemos ido a parar a una perspectiva positivista del ser humano. Estrictamente hablando, esta es la perspectiva que han adoptado las consideraciones materialistas de la ética, al considerar que las reflexiones éticas tan solo constituyen una emanación sin más consistencia que su carácter de hecho. Este sería uno de esos métodos de pensamiento que Jesús Conill ilustra con tanta habilidad cuando habla de la “deriva positivista” (Conill Sancho, 2019, p.79).

Este problema del *limes* entre la universalidad y la relatividad es especialmente importante porque sobre él se asienta una noción moral irrenunciable, como lo es la reflexión de herencia kantiana, que constituye un poderoso instrumento de crítica y

elucidación de la reflexión moral: prueba de ello son las robustas reflexiones de Apel y Habermas.

El verdadero problema que entraña una carencia de universalizabilidad es la incapacidad para estructurar, formalmente, un panorama intersubjetivo en el que pueda darse una reflexión compartida acerca de la justicia de las regulaciones prácticas.

El valor ha de poder responder con altura suficiente frente a este método de examen crítico; o renunciar a ser parte del entramado moral humano, al menos por lo que hace a los mínimos de justicia (Cortina Orts, 2007, p.11).

Zancajo parece también comprender este problema cuando categoriza que los “valores esenciales” son “absolutos”, y esto último no es sino “sinónimo de perfecto, completo, incondicionado, definitivo, último, inmodificable” (Zancajo, 2005, p.6), y llega a preguntarse, de forma consecuente con su planteamiento, “¿no hay un bien absoluto que puede convertirse legítimamente en el valor absoluto?” (Zancajo, 2005, p.6). La pregunta por el valor, para Zancajo, se entronca con la cuestión acerca del Fin Último que busca el ser humano. A mi juicio, más prudente sería no precipitarse rápidamente sobre la cuestión del “fin último” del ser humano: habría que aclarar primero si a un ser de las características del ser humano compete, como Aristóteles creía, un fin último, y a mi juicio Zubiri plantea una sólida objeción contra este modo de considerar al ser humano, de modo que no podemos aceptar este fragmento de la reflexión de Zancajo acerca del ser humano y su fin último, sin menoscabo del resto de su planteamiento.

Pero con esto surge al paso una nueva cuestión acerca del valor: y es que desde las primeras reflexiones acerca de la axiología, se trata de dirimir si el valor posee unas concretas coordenadas o si, por el contrario, no puede encontrárselo en el mundo y es tan solo una entidad abstracta que no debe ser físicamente investigada. Cada uno de estos extremos posee sus propias complicaciones, porque son modos decisivos de aparecer el valor ante nosotros, con implicaciones tremendamente diversas: una realidad física tiene una naturaleza muy diversa de un concepto, que es una herramienta que construimos para tratar de comprender la realidad:

“Por ello, se puede interpretar que estas dimensiones constituyen un rasgo en la conceptualización del valor en el que se plantea si éste se sitúa en unas coordenadas específicas y concretas o, si, por el contrario, puede concebirse como una abstracción, un mundo de lo posible y lo deseable” (Pérez Pérez, 2008, p.101).

En este caso concreto, se confronta dos conceptos que se pretenden antagónicos, como el de “realidad” y el de “idea”, y se contraponen en un sentido muy concreto, porque se comprende que el valor, en tanto que ideal, es “una concepción abstracta” (Pérez Pérez, 2008, p.101). Esto evidencia una noción de “realidad” que no ha sido discutida previamente, y que es asumida con frecuencia, con un notable déficit hermenéutico.

De este modo, sobre el eje de lo universal frente a lo relativo, todavía encontramos otro diferente: el que se desplaza entre los polos de lo real y lo ideal.

Es decir, que se sugiere aquí que el valor es un elemento que, considerado desde una perspectiva idealista, no posee realidad física tangible. Es necesario prestar atención a los supuestos que oculta este modo de razonar.

Aquello que no posee existencia física, es algo que, o bien no puede existir, o bien sí puede hacerlo. Con respecto al primer caso, no hay nada más que considerar para la práctica, pero con respecto al segundo, se puede añadir todavía un nivel más de consideración: lo que sí puede existir, o bien es deseable que lo haga, o bien no es deseable. Y esto es clave cuando tratamos de la praxis humana:

“La cuestión se puede plantear en los siguientes términos: si el valor tiene relación solamente con lo concreto y lo real, es decir, aquello que nos agrada, deseamos o nos interesa en un momento dado, o si se puede a su vez relacionar con algo que, aunque no tenga existencia en un momento dado, puede llegar a interesarnos, a agradarnos, a hacer que lo deseemos” (Pérez Pérez, 2008, p.101).

Un pensador que reflexionase atropelladamente podría considerar que así es como alcanzamos la idea del deber: puesto que es deseable que algo exista, es nuestro deber poner las condiciones para su existencia. Obviamente esto sería detener la marcha arbitrariamente a medio camino.

De hecho, Pérez no emplea el término deber, sino que permanece en el más austero y prudente “deseable”, porque considera que entre las cosas físicas (reales) y las cosas intangibles (ideales) existe fundamentalmente la misma diferencia que existe entre “lo deseado (realidad o sustantividad) y lo deseable (concepción abstracta, lo potencial o posible)” (Pérez Pérez, 2008, p.101).

Bien podríamos decir que hemos encontrado un carácter general para los valores: lo valioso es deseable en un cierto sentido, pero no basta con que se diga que es deseable,

sino que se ha de precisar el sentido en que es deseable si se pretende evitar el subjetivismo tanto como el razonamiento circular.

La filosofía, además, se ha movido también en un eje configurado, de nuevo, por dos extremos: lo racional y lo emocional (Pérez Pérez, 2008, p.103), como modos de aprehender¹ el valor:

“La dificultad de los teóricos de la axiología para integrar las posiciones contrapuestas y determinar la naturaleza de los valores, les llevó a dar un giro a esta problemática, reinterpretando el tema de la naturaleza en el problema metodológico de cómo estudiar los valores. Así se pasó del tema de la naturaleza del valor al de la captación del mismo” (Pérez Pérez, 2008, p.102).

Y es este un terreno en disputa desde la teoría de los valores que Scheler constituyó a inicios del siglo XX con singular habilidad, en lo que él comprendía, a la sazón, como un riguroso ejercicio de fenomenología.

La idea que defiende Scheler del sentimiento como lugar en el que aparece el valor, va a ser en realidad la tónica en las reflexiones acerca del valor que se producen a lo largo del siglo XX.

A fin de cuentas, como Diego Gracia vio con claridad, la valoración es una “necesidad biológica” (Gracia Guillén, 2011, p.9), porque sobre ella reposa nuestra capacidad para adaptarnos al medio (y para adaptar éste a nosotros) en un continuo proceso de humanización (Gracia Guillén, 2011, p.10). “Valorar es tan connatural a los individuos de nuestra especie como respirar o digerir, una estricta necesidad biológica o, si se prefiere, vital” (Gracia Guillén, 2011, p.28). Y especialmente desde la reflexión que tuvo lugar en los círculos del emotivismo inglés acerca del sentimiento moral, parece innegable el papel del sentimiento en la elucidación de aquello que nos resulta apreciable o valioso en un sentido general.

Estas no son las únicas perspectivas que podríamos extraer de un análisis cuidadoso: Pérez opina que puede añadirse un eje adicional al valor, el eje que divide polarmente el valor como individual o colectivo (Pérez Pérez, 2008, p.104):

¹ Empleo este término por propia cuenta, con un sentido general y sin compromiso estricto, siendo consciente de que es un término zubiriano: lo empleo porque me parece especialmente preciso para designar un sentido general y radical de presencia de la cosa real para un sujeto, que no implica un sentido judicativo ni, en general, presupone una posición metafísica indiscutida.

“Sin embargo, las nuevas interpretaciones del valor realizadas desde campos como la antropología, la sociología o la psicología social, se han hecho dentro del marco de la cultura, como un elemento colectivo que configura un determinado modo de vida, una concepción del mundo y una orientación conductual” (Pérez Pérez, 2008, p.104).

Esta visión parece implicar que el valor es un objeto estructuralmente colectivo, que nace de una matriz cultural y, por tanto, define al ser humano desde este horizonte, desde el que vierte en el individuo la visión del colectivo acerca de las más variadas materias (Pérez Pérez, 2008, p.105).

Sin embargo, la adición de este eje me parece problemática por dos razones.

En primer lugar, parece vaporoso, a falta de un adjetivo mejor, el atribuir un valor a esta especie de fondo colectivo, dejando al sujeto fuera del complejo proceso de producción del valor: si este mecanismo de transmisión del valor se limita a una herencia, no hay nada que reprochar a esta idea, porque tan solo se habla de tradición, y parece superfluo señalar que el valor se transmite. El problema aparece cuando a esta transmisión se le confiere el carácter de causa y, en este punto, afirmar que el valor se encuentra en la tradición es tan solo un hecho, pero no una explicación de su estructura ni su génesis. Atribuirlo a un sujeto colectivo nos dejaría frente al problema de la determinación de tal sujeto colectivo como una entidad capaz de actuación positiva.

En segundo lugar, me parece un planteamiento inapropiado si no se introduce un necesario matiz antropológico. El valor no es tan solo un hecho, como pueda serlo la caída de los objetos en la Tierra. El valor es un marcador de lo apreciable, en sentido general, y este carácter se muestra con claridad cuando reparamos en la distinción que existe entre comprender el valor y asumirlo: la mera comprensión conceptual del *factum* axiológico no lo introduce en nuestra praxis. Para que esto ocurra, es necesario no sólo interpretarlo, sino sentirlo como valioso. Esto implica cierto carácter de actividad en la persona que siente el valor: sentirlo implica un momento hermenéutico de aplicación.

Este momento de creación se disuelve si se plantea el valor como una cuestión meramente matricial, porque entonces se trataría de una mera recepción, que no implicaría un ejercicio activo por parte del receptor, y en esta conceptualización habríamos perdido un carácter esencial del valor, como lo es la creación.

Qué sea el valor no puede responderse sin afrontar las cuatro cuestiones fundamentales derivadas de cada eje que hemos examinado, y cada una nos arrojará una coordenada en la que ha de inscribirse el valor mismo.

Pertrechados con esta inicial idea del valor, es conveniente aproximarnos al desarrollo histórico de la misma en diversos autores, para comprender su evolución hasta Zubiri, que es, a mi juicio, la noción más adecuada del valor para afrontar las exigencias de la filosofía moral contemporánea.

Bloque 2: Antecedentes hasta Zubiri

II. Adam Smith: el valor como metron

Siguiendo la reflexión de Roberto Rivera, una de las mayores preocupaciones de Adam Smith en su teoría económica fue establecer una medida para el valor de cambio (Rivera Campos, 1989, p.141), el valor económico de los bienes de mercado en una sociedad transformada en sociedad mercantil por medio del intercambio de bienes.

El propósito de Smith no es comprender abstractamente la sociedad comercial, es decir, comprenderla como un elemento desgajado de cualquier otro contexto y por sí misma. La intención de Smith es, precisamente, comprender el funcionamiento del mercado en la sociedad moderna, teniendo en mente, lógicamente, que el intercambio es un proceso natural que nace de la misma naturaleza humana, siendo una de las actividades principales en su dimensión social, es decir, el intercambio considerado como estructuralmente connatural al ser humano (Hurtado Prieto, 2008, p.17).

La cuestión es que, si solamente se considerase esta idea, el análisis de Smith quedaría categóricamente incomprendido. Es necesario tener en cuenta que la comprensión de la economía que se transmite en Occidente de la mano de Aristóteles tiene poco en común con la economía moderna, en la que se privilegia un sentido técnico y poco vinculado con la ética, que aparece en la antigüedad, con Kautilya (Conill Sancho, 2013b, p.24) pero también en la modernidad, con los planteamientos neoclásicos de la economía (Conill Sancho, 2013b, p.27).

No es extraño, de hecho, interpretar que existe una conexión entre la teoría del sentimiento moral de Smith y su teoría económica (Hurtado Prieto, 2008, p.19). Es aún más común, en cambio, citar el archiconocido pasaje smithiano en el que se habla de la articulación de la sociedad con una base en el interés privado, no en la “generosidad” (Smith, 1996, p.46) para concluir apresuradamente que entre la economía y la ética tan solo existe un vínculo contingente (Conill Sancho, 2013, p.98). Contra esta apresurada interpretación de Smith, cabe apelar a sus mismos escritos y las vinculaciones internas que existen entre ellos: es plausible y, de hecho, aconsejable vincular su reflexión ética y su reflexión económica, porque la segunda parece una interpretación extensiva de las capacidades e impulsos humanos en sociedad. Pareciera una ampliación de “los factores motivacionales de la actividad económica, más allá de la simpatía” (Conill Sancho, 2013b,

p.97), una ampliación que puede vertebrarse en una interpretación más amplia de Smith, que ofrece una adecuada coherencia a la conexión entre su reflexión económica y ética: “el vínculo común lo constituye la preocupación por cómo es posible una sociedad de hombres libres” (Conill Sancho, 2013b, p.97).

Al tratar de desentrañar el funcionamiento del intercambio y de la formación de una sociedad comercial, Adam Smith se ve obligado a abordar la cuestión del valor de los bienes que se intercambian, para determinar los mecanismos subyacentes a dicho intercambio. La hipótesis de trabajo de Smith, como señala al principio de la obra (Smith, 1996, p.29) es que el trabajo es el principio sobre el que se sustenta la riqueza, y esto tendrá importancia a la vera de la reflexión, como veremos.

Para conseguirlo, y dado que no es un tratado de metafísica, Smith no trata de plantearse la naturaleza del valor y su “ser en sí”, sino que trata de desentrañar las reglas por las que se determina, funcionalmente, el valor de los bienes de mercado en el proceso del intercambio (Hurtado Prieto, 2003, p.20): una piedra angular de la reflexión económica de Smith será, a fin de cuentas, el precio natural, y este no puede determinarse con unidades monetarias, sino que forma parte de la experiencia del intercambio, que todo miembro de una sociedad comercial experimenta, “la experiencia del valor” (Hurtado Prieto, 2003, p.17).

Dado que parece haber una relación sólida entre la riqueza y el trabajo invertido, Smith se plantea el papel del trabajo en la sociedad de intercambio, y sus consecuencias para el sistema productivo (Smith, 1996, p.31), desarrollando una reflexión acerca de la estructura del trabajo y de su relación con los bienes por los que se intercambia, es decir, Smith trata de responder a la cuestión de la estructura del trabajo productivo de riqueza. Y es aquí donde aparece por primera vez la cuestión del valor.

En primera instancia, habla Smith del “valor del riesgo mayor” (Smith, 1996, p.51), a propósito de la división del trabajo en el mercado que abre el transporte marítimo de mercancía. Aquí, no obstante, se refiere al factor de cálculo que un mercante debe tener en cuenta a la hora de evaluar una inversión que implique un transporte marítimo: aunque es un uso de la noción del valor que resulta interesante, tan solo es un preludeo del más amplio uso que Smith va a emplear en esta obra.

El sentido del valor que nos interesa lo emplea Smith cuando comienza a reflexionar acerca de la función del dinero en las dinámicas mercantiles de intercambio en las sociedades antiguas, en las que imperaba el intercambio directo de bienes. En estas

sociedades, el individuo no tenía medida precisa para intercambiar uno de sus propios bienes por el que necesitaba:

“En pocas ocasiones podía comprar menos, porque aquello que iba a dar a cambio en pocas ocasiones podía ser dividido sin pérdida; y si deseaba comprar más, se habrá visto forzado, por las mismas razones, a comprar el doble o el triple de esa cantidad, es decir, el valor de dos o tres bueyes, o de dos o tres ovejas” (Smith, 1996, p.57).

Aquí, como Smith mismo connota al respecto del intercambio, el valor es, en mis propias palabras, una unidad de medida que corresponde a la posibilidad de su intercambio con otros bienes, y que determina la justa proporción de ese intercambio, conforme a las necesidades del individuo que lleva adelante el intercambio. Obviamente, no se nos dice qué es el valor, sino en qué consiste como factor de intercambio, es decir, qué es el valor como función práctica. Este es el proceder propio de una investigación empírica de la ciencia moderna. Piénsese en el ejemplo de la gravedad: no se nos dice qué es en las ecuaciones relativistas de Einstein, tan solo se nos ofrecen las variables de su funcionamiento. El propósito de esta indagación de Smith es alcanzar una ley universal que permita comprender el fenómeno del intercambio más allá de los sistemas de economía política fisiocrática y mercantil (Piqué, 2018, p.29). El único modo de alcanzar esto es apelando a un principio que permita a la reflexión abstraerse de las concreciones de una sociedad particular. Y esto cree encontrarlo Smith en el valor.

Pero esta idea del valor como formalidad de medición en función de un intercambio guiado por necesidades no es una idea aislada que Smith desarrolla en su trabajo, sino que se va a convertir en la piedra de toque de su reflexión: a fin de cuentas, lo que Smith busca son las normas que regulan el intercambio de las mercancías en el horizonte del trabajo (Rivera Campos, 1989, p.142), y para ello establece que es necesario definir este factor de “intercambiabilidad”. Este último término es tan solo una figura metafórica que empleo para clarificar la exposición, aunque bien podría ser sustituido por el término “preferencia”. No obstante, y debido a las implicaciones que posee, emplearé el término sin más compromiso con su significado que el común.

A Smith le es menester plantear una definición inicial para esa preferencia que se establece sobre los bienes en el intercambio:

“Examinaré a continuación las reglas que las personas naturalmente observan cuando intercambian bienes por dinero o por otros bienes. Estas reglas determinan lo que puede llamarse el valor relativo o de cambio de los bienes” (Smith, 1996, p.62).

En este punto, Smith ha definido ya funcionalmente el valor, pero todavía constituye una medida inestable, porque no posee un término fijo más que la necesidad de los implicados en el intercambio: y esta necesidad no es un término objetivo en el que apoyarse para determinar este valor.

En otras palabras, Smith necesita un patrón al que se refiera el valor de cambio para poder establecer un régimen de equivalencias interpretable, (Rivera Campos, 1989, p.142) que haga inteligibles los intercambios mercantiles desde una perspectiva económica. Y así es como Smith, inicialmente, define los dos sentidos a través de los que comprenderá el valor en su obra:

“Hay que destacar que la palabra VALOR tiene dos significados distintos. A veces expresa la utilidad de algún objeto en particular, y a veces el poder de compra de otros bienes que confiere la propiedad de dicho objeto. Se puede llamar a lo primero «valor de uso» y a lo segundo «valor de cambio». Las cosas que tienen un gran valor de uso con frecuencia poseen poco o ningún valor de cambio” (Smith, 1996, p.62).

En este fragmento de texto, Smith está ya delineando unos trazos básicos para el valor acerca de los que habremos de reflexionar a continuación, y que he hecho perdurarán en las reflexiones económicas posteriores.

Cabe decir que Aristóteles fue el precursor de este modo de categorizar los objetos según sean valiosos por su capacidad para emplearlos o por su capacidad para intercambiarlos por otros (Aristóteles, 2011b, p.264), y a ello dedica una reflexión en su *Política*. No convendría olvidar que el significado primordial de ‘economía’ no es el que modernamente se comprende por tal, sino la gestión del ‘oikós’, con todas las complicaciones que ello lleva aparejado (Aristóteles, 2011b, p.263).

Pero no nos detengamos en consideraciones tangentes al análisis: Smith está aquí empleando un preciso sentido de ‘valor’, precisamente con el objetivo de ser capaz de establecer una escala de medida a la que sean inmediatamente referibles todos los objetos que puedan circular en un mercado. Sin embargo, el valor relativo o de cambio es todavía inadecuado para asumir la tarea: se trata de un valor que puede variar conforme a las circunstancias: Smith llega a poner los ejemplos de la plata y el oro como paradigmas de

la variación de *precio* (Smith, 1996, p.67) y por tanto como elementos fundamentalmente inadecuados para fijar un precio, es decir, para constituirse en medida del valor.

Esto conducirá a Smith a plantear el trabajo como unidad de medida del *precio real* de las mercancías, manteniendo el dinero como *precio nominal* (Rivera Campos, 1989, p.143; Smith, 1996, p.68), alcanzando así la primera definición funcional del valor:

“El precio real de todas las cosas, lo que cada cosa cuesta realmente a la persona que desea adquirirla, es el esfuerzo y la fatiga que su adquisición supone. Lo que cada cosa verdaderamente vale para el hombre que la ha adquirido y que pretende desprenderse de ella o cambiarla por otra cosa, es el esfuerzo y la fatiga que se puede ahorrar y que puede imponer sobre otras personas” (Smith, 1996, pp.64-65).

La medida de la riqueza, por tanto, será la capacidad de un individuo para imponer trabajo a otros según el funcionamiento normal del mercado (Hurtado Prieto, 2018, p.23), y lo que valga un bien dependerá de la capacidad del individuo para ahorrarse dicho trabajo mediante su intercambio.

Es necesario notar que aquí Smith ha deslizado una noción de trabajo indiscutida, que es en realidad la piedra angular de su argumentación: el empleo de este término problemático, sin introducir una aclaración hermenéutica inicial, le conducirá a conflictos posteriores, y Smith parece comprender este hecho cuando plantea diferenciaciones formales entre tipos de trabajo, como acertadamente nota Hurtado cuando trata de reinterpretar el papel del trabajo en la teoría del valor de Smith, al respecto de su diferenciación entre ‘trabajo comandado’ y ‘trabajo incorporado’, para tratar de explicar las obvias diferencias de valor entre una mercancía y el trabajo productivo que conlleva. El problema aquí reside en la determinación objetiva del *metron*² de dicho valor de la mercancía porque, para Smith, el intercambio es una actividad que no pertenece a una época concreta, sino que es connatural al ser humano mismo (Hurtado Prieto, 2018, p.25), por eso Smith puede afirmar, con carácter universal que:

“Toda la riqueza del mundo fue comprada al principio no con oro ni con plata sino con trabajo; y su valor para aquellos que la poseen y que desean intercambiarla por algunos productos nuevos es exactamente igual a la cantidad de trabajo que les permite comprar o dirigir” (Smith, 1996, p.65).

² Empleo este término por mi cuenta, no por cuenta del autor del texto que se analiza.

Seducido por esta sugerente idea, Marx (1981) compondrá, en base a esta reflexión, su peculiar interpretación de la teoría del valor de Smith (Hurtado Prieto, 2018, p.24), que le conducirá a la archiconocida reflexión acerca del trabajo y la plusvalía.

El problema que afronta Smith en este punto es, como avanzábamos, el problema de la determinación del precio de mercado con el que son intercambiados los objetos: porque no parece adecuado afirmar que su valor de intercambio coincide con la cantidad de trabajo invertido en su producción, y Smith se da cuenta de este grave problema:

“Pero aunque el trabajo es la medida real del valor de cambio de todas las mercancías, no es la medida con la cual su valor es habitualmente estimado. Es con frecuencia difícil discernir la proporción entre dos cantidades distintas de trabajo” (Smith, 1996, p.66).

Convendría, por tanto, preguntarse a continuación por la función del trabajo en los intercambios mercantiles en una sociedad en la que el intercambio no se produzca de forma directa, sino por mediación del dinero. Smith ya se ha preguntado por la función del trabajo en las sociedades primitivas: es precisamente de esta reflexión de la que ha extraído la noción del trabajo productivo como *metron* para el valor de los objetos en el mercado pero, aunque se elucida el carácter del trabajo como medida de la preferencia por unos objetos sobre otros, es menester hacerse cargo de la diferencia que tiene lugar en una sociedad donde exista un mercado de mayor complejidad:

“Aunque para el trabajador las cantidades iguales de trabajo siempre tienen el mismo valor, para el hombre que lo emplea tienen a veces un valor mayor y otras veces uno menor. Él las compara en algunas ocasiones con una cantidad mayor de bienes y en otras ocasiones con una cantidad menor, y para él el precio del trabajo cambia como el de las demás cosas [...] Pero en realidad lo que resulta barato en un caso y caro en otro son las mercancías” (Smith, 1996, p.68).

En esencia, Smith encuentra aquí la raíz de la distinción que ya avanzamos al inicio, entre *precio nominal* y *precio real* de una mercancía, y esta discrepancia se debe a la diferencia entre lo originario, que es el trabajo incorporado, y el trabajo comandado, que es la capacidad de la mercancía para ‘exigir’ una determinada cantidad de trabajo en el intercambio (Hurtado Prieto, 2018, p.25).

De este modo, Smith cree haber encontrado la unidad de medida apropiada para mensurar el valor de la mercancía en un intercambio comercial: el valor viene determinado por el trabajo exigible por esa mercancía, y de modo especial, además,

cuando se trata de un intercambio producido en una sociedad mercantil en la que ya se emplean *precios nominales* debido a la presencia de dinero como unidad común de intercambio. A diferencia de las tentativas ricardianas por encontrar una mercancía cuyo valor fuese invariable (Carcanholo, 2018, p.186), Smith establece una medida formal para el valor real: nunca nos da un valor exacto, sino tan sólo la forma a la que se va a ajustar este valor en cada caso.

Por otro lado, como ya adelantamos al inicio, Smith no nos ha acercado un paso al *quid* del valor, sino tan solo a su operatividad en un sistema de mercado: no se trata de una crítica a las reflexiones de Smith. Ya hemos visto que lo que preocupa a este pensador no es la sustancia metafísica del valor, sino su carácter funcional en una sociedad de intercambio mercantil. El objetivo de Smith, en el fondo, es elucidar las leyes que subyacen a dichos procesos de intercambio, y para lograrlo debe aproximarse al principio conforme al cual legislan esas leyes, y Smith cree encontrarlo en el trabajo.

A partir de lo dicho puede comprenderse con claridad que, para Smith, el valor no es lo primordial de la cuestión del intercambio: si así fuera, su reflexión hubiese transcurrido en sentido inverso. Smith hubiese tratado de determinar el valor del trabajo, introduciendo el primer concepto con un carácter de anterioridad lógica o cronológica que nos conduciría a pensar que se trata de una determinación radical de los objetos de intercambio en este sistema de mercado el exigir un trabajo en la medida en que son valiosos para quien los intercambia: el sentido de la reflexión es precisamente el inverso al expuesto en estas últimas líneas, porque lo que trata de determinar Smith es, precisamente, el valor que poseen los objetos habida cuenta de los tipos de trabajo que suponen en tanto que mercancías en un sistema de mercado. Smith ha sido perfectamente transparente al respecto de esta exigencia desde el principio de la reflexión.

Sin embargo, esto tan sólo nos arroja a las puertas de la noción de valor. Comprender su significado funcional es, qué duda cabe, un avance, pero lo que buscamos en esta investigación no es tan solo la funcionalidad del valor, sino su estructura misma, su constitución. Adicionalmente, es necesario recordar que nuestra búsqueda se ubica en un plano de mayor amplitud que el económico, que vendría a ser tan solo una de las posibles determinaciones de la noción del valor. En esto es menester recordar la comparación entre el orden del ser y el del valer que Ortega desarrolla.

Smith parece efectuar aquí una equivalencia entre el valor de un objeto y su utilidad: y explícitamente lo hace notar en su obra (Smith, 1996, p.62). Pero esto, aun en el orden funcional es una asunción problemática, que Smith resuelve explicitándola en su

comparación entre el agua y los diamantes, resultando todo ello en la distinción entre tipos de trabajo y valor con que pretende explicar este proceso.

Naturalmente, si Smith tan solo pretendiera equiparar el valor de un objeto a su utilidad económica, no habría nada que reprocharle: se trata de una definición funcional que, para el ámbito de la economía, puede poseer validez a la hora de explicar los precios y sus fluctuaciones.

No obstante, comprendemos que el valor de un objeto, incluso cuando solamente se considera desde la perspectiva económica, no está marcado tan solo por su utilidad. Si así fuese, la filosofía moral apenas tendría nada que decir en el campo de la economía, en contradicción con el fenómeno de implicación interdisciplinar que se ha venido desarrollando desde el siglo XX (Conill Sancho, 2014).

De este modo, a mi juicio, se justifica el término que empleé en el epígrafe de esta reflexión: en efecto, para Smith es claro que los objetos que se intercambian en el mercado poseen una utilidad determinada, que es fácilmente determinable en una sociedad primitiva, en la que no han aparecido todavía la especulación, ni ha sido necesario tampoco el establecimiento de una unidad de cambio común mediante los precios nominales.

Al ampliarse esta sociedad primitiva y aparecer un sistema de mercado moderno, resulta difícil en extremo determinar la utilidad de un bien en el intercambio con otros bienes (Smith 1996, p.68): el *metron* que se empleaba en la sociedad primitiva ya no puede emplearse aquí, por lo que se ha de buscar uno nuevo para determinar la mensura de esta utilidad que poseen los bienes, y Smith cree encontrarla en el trabajo comandado, como ya hemos visto.

En otras palabras: el valor aquí es tan sólo la formalidad que categoriza el poder que posee un bien en una negociación con la forma de un intercambio mercantil.

En efecto, el valor no es aquí sino una funcionalidad del bien mismo en el intercambio, una funcionalidad que expresa su poder para comandar una cierta cantidad de trabajo por parte del individuo que lo desea en el intercambio.

Debe comprenderse aquí la astucia del movimiento de Smith: al determinar formalmente la funcionalidad de los objetos de intercambio en el mercado, hace perder sentido a la cuestión ricardiana de la unidad de medida invariable. Ya no es necesario encontrar un punto arquimédico del valor, sino que basta con establecer la forma de su relación funcional con otras mercancías.

Aquí el valor es *metron*, unidad de medida formal; lo que mensura esta magnitud es la capacidad de trabajo de la mercancía, concretamente la capacidad de trabajo que se puede imponer a otro a cambio de la propiedad de dicha mercancía. El valor, aquí, es tan solo una horma, que mensura la capacidad de intercambio de los bienes en una sociedad mercantil. Por decirlo sintéticamente, se trata de un principio de mensuración.

El tratado de economía de Smith fue la primera propuesta moderna en la que se sistematiza la noción del valor como parte de una reflexión teórica especializada y, como bien nos recuerda Aranguren, haríamos bien en no olvidar que esta noción surge precisamente del ámbito económico; mejor haríamos en recordar que la realidad que se esconde tras el valor, como con acierto supo ver Diego Gracia, es una constante en la reflexión filosófica, que se ha mantenido a lo largo de los siglos vistiéndose, eso sí, con diferentes ropajes (Gracia Guillén, 2011, pp.10-12).

Aunque Adam Smith fuese el primero en emplear esta noción, cabe remontarse a un antecedente moderno que empleó la noción de valor (*Wert*) en un contexto de reflexión moral, que es precisamente el que buscamos aquí: Immanuel Kant. Es obligado referirse a sus reflexiones con respecto a la noción del valor, porque este breve capítulo que ocupan en el idealismo trascendental de Kant es, en terminología zubiriana, la primera actualidad de la que disponemos al respecto de la dimensión moral del valor, en un tratado teórico sobre la razón como órgano práctico. Cuesta sobreestimar la importancia de semejante hito.

III. El valor en Kant

“con la misma necesidad con la que un árbol produce frutos, brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, nuestras afirmaciones y negaciones, nuestras dudas, todo ello emparentado y relacionado entre sí, como manifestaciones que son de una única voluntad” (Nietzsche, 2011, p.41).

No resulta extraño que, precisamente el núcleo de las reflexiones de Nietzsche en *Genealogía de la moral* orbite en torno a la cuestión del auténtico valor del bien y del mal (Nietzsche, 2011, p.42). Nietzsche mismo nos refiere a un proyecto previo, que cree él mismo estar llevando adelante de un modo radical, porque la exigencia de verdad que hay en esos instintos que nos empujan a valorar en sentido contrario a la moral nihilista que tanto repugna Nietzsche es, precisamente, el imperativo categórico antikantiano que se debe seguir (Nietzsche, 2011, p.41). Esta afirmación en Nietzsche no es casual: Jesús Conill ha mostrado (Conill Sancho, 2001, p.22), a mi juicio, que no es excesivo interpretar el proyecto de Nietzsche desde la perspectiva de una radicalización del proyecto crítico kantiano, pero no enfocado en la razón, sino ejecutando una nueva transformación copernicana, centrada en el cuerpo, que será el hilo conductor de Nietzsche a lo largo y ancho de toda su obra.

El proyecto crítico kantiano nos introduce en el mismo origen de ese proceso, por el cual, la noción de valor se convirtió en una cuestión operante, no sólo en el ámbito práctico, sino en el ámbito moral, y muy especialmente en el ámbito de la reflexión moral.

Esta cuestión, tan solo hace una tímida aparición en su primera *Crítica* (Kant, 2014, p.501): no es la materia que Kant se plantea en primer lugar, porque lo que le preocupa es la cuestión epistemológica del órgano del conocimiento. Allí, Kant ya distingue entre la observancia y la valoración de la moralidad, correspondiendo, respectivamente, a forma y materia de lo moral (Bilbeny, 1992, p.182). En este análisis nos valdremos de las reflexiones de Zubiri al respecto de la filosofía kantiana que, a mi juicio, constituye una brillante y lúcida exposición que contribuye en gran medida a la comprensión de Kant.

El ámbito práctico es completamente distinto de lo hasta entonces analizado por Kant: para Kant, la moralidad es un *datum*, es decir, es algo dado y, por tanto, ostenta el carácter de *factum*: no se trata de ninguna construcción, sino de un hecho primordial que acontece en el ser humano, y que nos está dado con el mismo rigor que el movimiento de

los astros, porque el ser humano se encuentra, “no solamente con el cielo estrellado sobre su frente, sino con la ley moral en su conciencia” (Zubiri, 2019, p.226). Y el ámbito práctico es tan relevante, para Kant, que ni la estética escapa a su gravedad (Vélez, 2008, p.302).

En primer lugar, es necesario distinguir “cosa” de “objeto”, porque se trata de uno de los soportes sobre los que pivota la filosofía kantiana: la cosa no depende de la estructura de mi razón, no es esto lo que Kant comprendió en su “transformación copernicana”. La cosa es perfectamente independiente tanto de mi como de mi capacidad para conocerla, y es el presupuesto necesario de la existencia de todo cuanto experimento y me es accesible a través de la intuición: no postularla nos haría caer en el imposible trascendental de aceptar una manifestación sin nada que se manifestase en ella.

Sin embargo, lo fundamental es que conocemos la cosa porque se encuentra ante nosotros, “es ciertamente un *jectum*, pero un *jectum* que no está «sub», sino que está «ob», que está delante de mí, un *objectum* (Zubiri, 2019, p.193).

“El carácter primario de las cosas, para Kant, es justamente ser *objecta*, no ser *subjecta*” (Zubiri, 2019, p.193), porque lo que ahora merece el carácter de sujeto es tan solo el ser humano, que es lo único que de verdad se mantiene bajo el carácter de objetualidad del objeto.

Considerada desde la perspectiva de la razón, la cuestión adquiere un tono distinto: el problema fundamental es el encuentro con estos *objecta* y su determinación, pero la razón debe afrontar esta tarea realizando una síntesis entre lo intuido empíricamente y las estructuras de nuestro pensamiento. No en balde afirma Kant, ya en la introducción de su primera *Crítica*, que la razón tan solo encuentra en la naturaleza lo que ella misma pone allí (Kant, 2014, p.18). El sentido de esta grave afirmación kantiana es claro, y procede precisamente de aquella transformación copernicana que Kant practica: hacer orbitar a las cosas en torno al sujeto que las conoce.

Lo que Kant comprende aquí por “pensamiento” es una estructura judicativa (Zubiri, 2019, p.194), que constituye la horma a la que habrá de ajustarse lo dado para poder ser pensado y, por tanto, conocido: es el concepto kantiano del entendimiento. En otras palabras, este proceso de conocimiento se trata, fundamentalmente, de una síntesis objetiva, no lógica ni psicológica (Zubiri, 2019, p.195), sino, si se me permite el uso del término en este contexto, trascendental.

La función del pensamiento es hacer objeto de la cosa presentada en la intuición: de esta idea nace la archiconocida sentencia de Kant, “Los pensamientos sin contenido

son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 2014, p.86). A ojos de Kant, componer conceptos sin intuición asociada, se trata de un movimiento que, en la razón, es el equivalente a mover un alfil en línea recta.

Esto sigue siendo cierto en el ámbito práctico:

“Por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como efecto posible a través de la libertad. Constituir un objeto del conocimiento práctico en cuanto tal sólo denota, por lo tanto, esa relación que guarda la voluntad con aquella acción mediante la cual se vería realizado dicho objeto o su contrario, y el dictamen relativo a si algo supone o no un objeto de la razón pura práctica [...]” (Kant, 2018b, p.143).

Es necesario poner límites a la ciencia, para impedir que la razón extralimite su función y se introduzca teóricamente en terrenos que le están vedados, más allá de la experiencia y de las intuiciones que se nos dan, que son para nosotros *datum*, lo dado, y que un ser finito no puede rebasar. Los conceptos, para ser verdaderos, han de hallarse en las cosas que se nos dan: es más, el carácter de objeto de estas cosas que se nos dan ha de estar determinado por nuestras estructuras. Este es, en realidad, el núcleo fundamental de la filosofía kantiana.

Pero lo que encontramos al asomarnos a la segunda *Crítica* es de apariencia completamente distinta a la primera. Ya advirtió Unamuno acerca de esta apreciable distinción: “Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido” (Unamuno, 1912, p.277).

Este es el planteamiento que habría invitado a concluir, a diversos pensadores, que en la filosofía de Kant existe una escisión entre la vertiente teórica y la práctica: una interpretación que no por haber sido más habitual se encuentra menos errada.

El mismo Kant parece apuntar en esta dirección cuando, en la primera *Crítica*, expone las diferencias entre un objeto de la razón teórica y uno de la razón práctica (Kant, 2014, p.16); esta sensación parece reforzarse al establecer Kant una modificación entre ambas críticas: en la primera, analiza el objeto y su posibilidad, es decir, las condiciones universales y necesarias de la posibilidad de los objetos en general para la razón teórica. No es hasta que ha concluido este análisis que se introduce en los principios de la razón teórica como tal, exponiendo las condiciones a las que se atiene la razón en su propósito de conocer su objeto. En la sección analítica de esta obra, Kant se remonta desde los objetos a los conceptos generales de la razón; en esta segunda *Crítica*, se produce una

inversión de los términos, en la que Kant comienza por establecer los principios y conceptos generales de la razón pura práctica, para continuar su análisis remitiéndose a los posibles objetos de esta razón en general (Kant, 2018b, p.98).

Con la segunda *Crítica*, accedemos a un horizonte particular, que no se encuentra en conflicto con el primero, pero que presenta algunas variaciones tremendamente notables, en contraposición (pero no en contradicción) con el camino seguido en la primera *Crítica* y de las que, tal como hemos expuesto, Kant es absolutamente consciente. En este panorama, creer que existe una contradicción en la metafísica kantiana en el orden práctico y teórico es un dislate: su unicidad es estricta, no solo por lo que hace a su objeto de tratamiento, sino también por lo que hace a su método y a los principios de los que parte (Zubiri, 2019, p.239).

Esta división especial que Kant anuncia en la segunda *Crítica* no es una *rara avis* en la reflexión kantiana, sino más bien la dinámica que el mismo Kant ha seguido en sus reflexiones acerca del objeto práctico de la razón, ya desde sus *Grundlegung*.

En primer lugar, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que Kant emplea dos formas de referirse a esta razón práctica: a menudo se refiere a ella de este modo, como “razón práctica”, lo que invita a pensar que existe un carácter bifronte en la razón. A mi juicio, sin embargo, parece más coherente asumir que no existe tal escisión, y tan solo se trata de una aplicación posible de la facultad de la razón humana, como el mismo Kant sugiere con la expresión “uso práctico de la razón”, por contraposición a su “uso teórico” (Kant, 2018b, p.97).

La cuestión para Kant, por tanto, no está relacionada con una escisión en la razón, sino con la diferente naturaleza de ambos objetos que se ofrecen como *datum*, como Kant ya indicó en la introducción de la primera *Crítica*:

“La ley moral en cambio, aunque tampoco proporcione ninguna *perspectiva*, sí trae a colación un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible y del contorno de nuestro uso teórico de la razón, un *factum* que suministra indicios relativos a un mundo puramente intelectual e incluso lo *determina positivamente* al dejarnos percibir algo de él, a saber: una ley” (Kant, 2018b, p.128).

Una cosa deviene objeto al ser captado por las estructuras de nuestra razón, y esto significa que no puede objetivarse aquello que no puede conocerse teóricamente, y viceversa: lo que nuestra razón puede formar de estas realidades son tan sólo conceptos a

los que no corresponde ningún objeto, lo cual, en el ámbito del uso teórico de la razón, constituye un motivo de impugnación para Kant (Kant, 2018b, p.128), como morosamente repite al respecto de la teología trascendente y todo su aparataje metafísico; en el ámbito de la razón práctica, sin embargo, esto puede resolverse por la vía de evitar la composición de un concepto “representativo” (teórico) componiendo, en su lugar, un concepto “constitutivo” (práctico), porque este segundo tipo de conceptos incluye tan sólo principios y estructuras que no pueden demostrarse y que, sin embargo, vienen exigidos por las leyes que gobiernan la razón (Zubiri, 2019, p.236), lo que cumple a la perfección la exigencia de la crítica kantiana. Si se prescindiera de éstos, tendríamos que concluir, para Kant, que la dinámica de la razón es un movimiento al que no gobierna sentido alguno (Kant, 2018, p.129), porque estaría exigiendo determinaciones de la voluntad que, en fin, son incoherentes con la misma estructura de la razón. De este modo, Kant, se dispensa de recurrir a intuición alguna, que debiera en este caso ser de naturaleza intelectual (Kant, 2018b, p.131), acudiendo con ello a los principios objetivos de fundamentación del uso práctico de la razón.

Pero Kant ya dispensaba este tratamiento al análisis del uso práctico de la razón en sus *Grundlegung*, donde nos indica que:

“Si hasta ahora hemos ido sacando nuestro concepto relativo al deber de uso común de nuestra razón práctica, no cabe concluir en modo alguno a partir de ahí que lo hayamos tratado como un concepto empírico. Antes bien, cuando prestamos atención a la experiencia del hacer y dejar hacer de los hombres, encontramos repetidas quejas, cuyo acierto suscribimos, respecto a que no puede aducirse ningún ejemplo fiable sobre la intención de obrar por puro deber” (Kant, 2018, p.24).

En otras palabras: Kant establece aquí una operatividad práctica (voluntad), determinada por un principio formal (razón). El carácter de esta determinación es una exigencia que se presenta con la forma de una causalidad, cuyo sentido va desde la razón, que determina formalmente los principios prácticos y operativos, hasta la voluntad, que los ejecuta. Esta determinación de los principios prácticos presenta una forma judicativa, como corresponde a todo ejercicio de la razón, que se esfuerza por pensar las cosas (Zubiri, 2019, p.194). En cualquier caso, el carácter de esta relación que existe entre la razón y la voluntad recibe el nombre de “libertad” o “autonomía”, y esto es aplicable, no solo a individuos, sino que es también condición práctica de paz entre pueblos (Kant, 2018d, p.315): se trata de la causalidad nouménica que Kant calificaba de “pensable” ya en la

primera *Crítica*, y cuyo carácter de *factum* exige el cierre de aquella brecha antinómica que surgía en la razón al considerar el carácter mecánico de la realidad fenoménica. Este es el principio de la moralidad, que es necesario suponer incluso en la experiencia más común para que el uso práctico de la razón tenga sentido en cuanto tal:

“Algunas cualidades incluso resultan favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar sobremanera su labor, pero pese a ello carecen de un valor intrínseco e incondicional, presuponiéndose siempre una buena voluntad que circunscriba la alta estima profesada —con toda razón por lo demás— hacia dichas cualidades y no permita que sean tenidas por buenas en términos absolutos” (Kant, 2018, p.11).

La preocupación de Kant, ya al inicio de su *Grundlegung* es, explícitamente, encontrar aquello que posee un valor incondicionado. Pero para ello debe prescindir del sentimiento, porque lo bueno es fruto de la razón, no de un sentimiento de lo agradable (Andaluz Romanillos, 2006, p.259).

Kant aduce varios ejemplos a reglón seguido, que prueban, así lo cree el venerable chino de Königsberg, que el valor de las disposiciones que tenemos en estima, en realidad depende de la voluntad a la que se encuentran supeditadas: si supusiéramos una voluntad criminal subyacente, las disposiciones que estimamos las tildaríamos, en realidad, de agravantes (Kant, 2018, p.12). Y esto con fuerza apodíctica: pues para Kant no es lícito mentir ni aun cuando la vida dependiera de ello (Kant, 2018e, p.352).

La consideración del valor aquí abre un problema, al reparar en que Kant ha planteado una distinción entre aquello que tiene un valor intrínseco e incondicionado y aquello que tan solo posee un valor derivado. Conviene reparar en que aquí nos enfrentamos, aparentemente, a la misma distinción que se plantea entre lo trascendental y lo empírico. Esta distinción implica dos cosas.

En primer lugar, que existe un factor operativo que posee un valor incondicionado (sea lo que sea el valor aquí: eso Kant nunca lo aclara) lo cual lo empuja, después de las consideraciones criticistas de la primera *Crítica*, al campo de lo nouménico, de aquello que se encuentra allende las consideraciones de la razón teórica, aquello que tan solo es pensable, pero no puede fijarse en conceptos representativos, porque no existe intuición alguna mediante la que se pueda objetivar la cosa que se trata de conocer. Esta es la preeminencia de la razón práctica frente a la teórica: que no se contrae al hacer contacto con lo nouménico, porque al introducirnos en el terreno práctico y tratar las

determinaciones de la voluntad, nos enfrentamos, por un lado, a un *factum*, y, por otro lado, a leyes exigidas por la razón práctica, que no pueden ser competencia del uso teórico, que ha de detenerse ante el pensamiento de su posibilidad, sin declarar nada más al respecto (Kant, 2018b, p.208).

En segundo lugar, esta distinción entre tipos de valor, como decimos, establece una jerarquía fundamental entre ambos, pero también trae a primer plano la consideración kantiana de lo que es aquí considerado empírico: la felicidad. Es un problema que Kant aborda ya al inicio de sus *Grundlegung*, cuando apunta que una buena voluntad es necesaria incluso para “hacernos dignos de ser felices” (Kant, 2018, p.11); pero también en la dialéctica de su segunda *Crítica*, al tratar de conciliar la idea de la ley moral con la idea de la felicidad, recurriendo a la idea de Dios por exigencia de la razón pura práctica (Kant, 2018b, p.212).

Kant parece tener esta distinción axiológica en mente cuando comienza a vislumbrar el problema de la dignidad, y concretamente lo hace en estos términos:

“La moderación en materia de afectos y pasiones, el autocontrol y la reflexión serena no sólo son cosas buenas bajo múltiples aspectos, sino que parecen constituir una parte del valor *intrínseco* de la persona; sin embargo, falta mucho para que sean calificadas de buenas en términos absolutos (tal como fueron ponderadas por los antiguos)” (Kant, 2018, p.12).

El uso del término “valor intrínseco”, lejos de ser episódico, es recurrente al tratar Kant de la voluntad pura y su determinación según estrictas leyes de la razón”. Es a esta voluntad a la que asigna un valor irrestricto, con respecto al cual el valor de lo empírico sería tan solo relativo y condicionado, puramente material.

A una voluntad pura, determinada según leyes de la razón, no importa el resultado de las acciones, sino su conformidad con el principio de su determinación: el aspecto puramente pragmático de su actividad es un aspecto puramente empírico (Kant, 2018, p.12) y, por tanto, condicionado.

Pero Kant no se detiene aquí en el uso de la noción del valor.

“Para desarrollar el concepto de una buena voluntad que sea estimable por sí misma, sin un propósito ulterior, como quiera que se da ya en el sano entendimiento natural y no precisa tanto ser enseñado cuanto más bien explicado, para desarrollar —decía— este concepto que preside la estimación del valor global de nuestras acciones y constituye la condición de todo lo demás [...]” (Kant, 2018, p.15).

Dado que la ley moral se trata de un *factum* y no un supuesto, ni tan siquiera un objeto posible (pensable), se trata de alcanzar una comprensión teórica de dicho *factum*.

Tras poner entre paréntesis todo lo empírico, tan solo queda una determinación formal-práctica, vacía de todo contenido pero que supone ya un principio formal y que es intuitivamente válido en un sentido general. Intuitivamente (en sentido no técnico), porque su forma lógica nos indica, según los principios ya estudiados, que no solamente no entraña contradicción, sino que supone la condición universal y necesaria de una voluntad pura irrestrictamente buena.

Este es el punto que más nos interesa, porque elucida el carácter del valor en todo este entramado conceptual kantiano:

“¿acaso no encontraría todavía en su interior una fuente para otorgarse a sí mismo un valor mucho más elevado que cuanto pueda provenir de un temperamento bondadoso? ¡Por supuesto! Precisamente ahí se cifra el valor del carácter, que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación” (Kant, 2018, p.17).

El valor parece conservar, en la reflexión de Kant, este carácter de *metron* que lo caracterizaba en las reflexiones de Smith; y que a mi juicio lo seguirá caracterizando en las reflexiones de Nietzsche, ya un siglo tras la muerte de Kant.

El concepto del valor no atraviesa un desarrollo sistemático, precisamente porque se trata tan solo de una magnitud que mensura. Y como la forma imperativa de la praxis, exigida desde la razón misma, es lo incondicionado, resulta que la magnitud que posean las cosas nos indicará su cercanía (incondicionado) o su lejanía (condicionado) con respecto a la ley moral.

Y no solamente de las máximas, porque es lo que exige también a los conceptos puros del entendimiento, tanto como a las ideas de la razón. Sin este carácter, todo el conocimiento pendería de la nada, al ser un conocimiento irrestrictamente condicionado.

A Kant le preocupa este modo de mensuración de la realidad práctica, y esta preocupación no es simplemente un esbozo: también en su segunda *Crítica* aparece reflejada esta vía de pensamiento:

“Pues el tener que decirse a sí mismo: «soy un *indigno*, aun cuando me haya llenado los bolsillos» ha de tener algún otro criterio valorativo que aplaudirse a uno mismo y decir: soy una persona *prudente* por haber enriquecido mis cuentas” (Kant, 2018b, p.123)

¿Se comprende ahora la importancia de este discreto uso que Kant emplea a lo largo de su obra por lo que se refiere al uso práctico de la razón? Lo que Kant busca es la condición que se oculta tras el criterio valorativo que se emplea en los razonamientos que se consideran morales y correctos. No le basta, como hemos visto, con remontarse a los bienes y los males, porque ello significaría determinar un objeto, que caería, de nuevo, bajo el orden de las condiciones de lo fenoménico.

La cuestión aquí, para Kant, es encontrar esta formalidad que se convierte en unidad de medida, en el centro de toda magnitud del mundo moral. Como ya vimos al respecto de Smith, el valor convertido en pura magnitud exige una unidad de medida en la que centrar su respectividad.

Kant cree encontrar esto mismo en el puro respeto a la ley, como adecuación formal de la voluntad a la información procedente de la razón pura en esta peculiar forma de causalidad que Kant idea: “Mientras lo segundo [la moralidad], el valor moral, ha de quedar cifrado con exclusividad en que la acción tenga lugar por deber, esto es, simplemente en virtud de la ley” (Kant, 2018b, p.169). Esta es la conclusión que había alcanzado ya en sus *Grundlegung*. Kant parece, como hemos visto, muy preocupado por la conceptualización, no de lo que este valor moral sea estructuralmente, sino de su funcionalidad en el terreno práctico.

Naturalmente, esto tan solo nos dejaría a medio camino en la reflexión propuesta. Se nos habla de la magnitud, que es el valor, incluso se nos define de dónde se toma la referencia para medir todo aquello a que se enfrenta esta magnitud. La estructura de este punto arquimédico de lo moral es, como sabemos, la causalidad de tipo nouménico, la libertad trascendental, que Kant concreta en la figura del respeto a la ley. Sin embargo, aún es necesario definir el carácter operativo de esta determinación causal: sin este carácter, el respeto a la ley sería, o bien de carácter empírico, o bien un formalismo inoperante.

Cuando se habla del respeto, en su enfrentamiento con las inclinaciones, se define como “la representación del valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo” (Kant, 2018, p.19).

Pero no se trata de cualquier valor. Kant ha de encontrar aquello que sea susceptible de ser irrestrictamente valioso, que pueda medirse con esta magnitud sin ser necesaria ninguna condición:

“Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica” (Kant, 2018, p.46).

Porque solamente esta cosa (no este objeto) podría fundamentar una determinación racional de alcance irrestricto, que se ajustara a la forma categórica que la razón misma posee, como exige Kant.

Esto exige, en una perspectiva racionalista metafísica, que aquello que se establece como absoluto no tenga un fin fuera de sí mismo: esto significaría que su carácter modal, en cuanto exigencia práctica, pendería de aquello para lo que es fin. En Kant, esto significa que sería necesario determinar un objeto al que corresponda dicho carácter exigencial, y esto sería apoyar este carácter en lo fenoménico, tal como ocurre con las exigencias subjetivas de las inclinaciones (Kant, 2018, p.46). Esto explica que Kant emplee el término “reino de los fines” para referirse a la humanidad considerada desde ese plano nouménico.

Una cosa que tenga validez categórica, que posea un valor incondicionado, es la única que puede, por su misma estructura, con-figurar este ámbito trascendental, pero ya hemos comprobado que lo único que puede ser considerado irrestrictamente bueno es una voluntad determinada por la razón. Claro que, a esta altura de la reflexión, como adelantábamos, esto, sin más clarificación ulterior, podría considerarse un *circulus in probando*: tomando la voluntad como formalmente determinada por la razón, y buscando las condiciones aprióricas de esta determinación, su estructura, principalmente en el ser humano, consideramos que es necesario encontrar una condición formal que permita dotar de sentido a esta actividad práctica de la razón, y tal estructura no puede ser sino una formalidad de carácter categórico, no solamente universal: *universalizable*. La reflexión no puede ir a parar a la voluntad de nuevo: debe encontrar una salida alterna para establecer este carácter trascendental. Y Kant cree encontrar esta salida en el ser racional en que consiste el ser humano:

“Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo” (Kant, 2018, p.46).

Es decir que, tal como estimábamos al inicio, Kant opera desde una perspectiva que considera el valor en tanto que *metron*, una magnitud que mensura, en este caso, la proximidad a lo incondicionado en aquello que se considera o se concibe en esta instancia práctica: como todo aquello que está sujeto al ámbito fenoménico está inserto en una serie de condiciones, y por tanto es siempre relativo a dichas condiciones que le confieren realidad objetiva en última instancia, resulta que nunca en el panorama de lo fenoménico (ni tan siquiera en el ser humano) puede encontrarse nada incondicionado. Este carácter exigiría una fundamental alteridad con respecto al tiempo y el espacio en el que se encuentra sumergido lo fenoménico, como Kant mismo expresa (Kant, 2018b, p.203).

Naturalmente, esto exige una aproximación práctica que impide por principio ningún tipo de absolutismo o solipsismo moral: la forma de la razón, la forma a la que ha de ajustarse todo concepto y exigencia racional es, en última instancia, lo incondicionado, aquello que es irrestrictamente verdadero por ser, precisamente, una estructura de nuestro órgano de conocimiento y, en esa medida, una condición de posibilidad, allende la cual no tiene sentido una pregunta por la verdad. Pero, siendo la forma de lo universal aquella en la que debe transparecer lo moral, debemos comprender que, en consecuencia, el mandato moral ha de imperar categóricamente, y esto significa que no habla tan solo al ser humano singular que lo considera: la humanidad no es una mera agregación de *singulorum* dispersos que casualmente coincidieran en tener un órgano de conocimiento con la misma estructura por razones filogenéticas. Si se partiese de esta posición, entonces resultaría ininteligible que Kant afirmase que:

“La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora, porque de lo contrario no podría pensarse como fin en sí mismo. Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a

cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo” (Kant, 2018, p.52).

Cierto que Kant está suponiendo una estructura racional universal a todo ser humano, pero al hacerlo está implicando necesariamente a todo ser humano en la reflexión moral y, aunque no sea consciente de ello, obliga a reformular y estructurar la materia de lo moral a través de juicios que impliquen a todo otro ser humano, o que al menos dejen espacio para todo otro ser humano. La consecuencia que esto tiene, a mi juicio, imprevista para Kant, es que la confrontación dialógica de posiciones morales conduce, sin duda, a modificaciones sustanciales que requieren de la continuación de este diálogo para ser validadas como justas.

Tal vez un wittgensteniano consideraría que carece de sentido la cuestión por ser los enunciados morales unos enunciados especiales no susceptibles de estructurarse según criterios de verificación, y que tan solo adquieren sentido localmente. Los defensores de este tipo de perspectiva, al contemplar protestas sociales que involucran a otras culturas, y en las que aparecen términos como “injusto”, “indigno” o “inhumano”, sin duda deben sentir una absoluta perplejidad.

Sin embargo, continuar la reflexión por esta vía sería exceder nuestro propósito actual, precisamente cuando nos acercamos a la consideración final de la materia.

Por esta vía de reflexión, Kant se abre paso hasta la consideración de aquello que es incondicionado en el ámbito práctico, la única cosa con la que nuestra praxis puede tropezar y que exige un tratamiento que impide, por principio, su subordinación a cualesquiera otros fines, y su consideración por encima de la mera utilidad:

“En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad” (Kant, 2018, p.52).

El no ser intercambiable supone que no está sujeto a condiciones fuera de sí mismo, es decir, que posee un estricto carácter trascendental en la consideración práctica. Esto, por descontado, tiene una clara traducción axiológica:

“Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado* [...] sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en

sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*" (Kant, 2018, p.52).

Volvemos, de este modo, a la distinción explícita entre aquello que posee un valor relativo y aquello que posee un valor *intrínseco*, que vale de forma irrestricta, es decir, que mensura su carácter de realidad como exento de las condiciones que obligan a todo elemento empírico y fenoménico.

La dignidad se posee, claro está, por poseer este órgano de conocimiento que es, al mismo tiempo, legislador práctico: esto significa que el valor moral máximo que puede encontrarse, que es la dignidad, es una condición intrínseca de todo ser racional, que se posee por el hecho de poseer razón. Esto no quiere decir, claro está, que no pueda quedar lesionado o aminorado por las propias actuaciones del sujeto. Lo que no puede es quedar destruido, pero es perfectamente capaz de quedar lesionado, toda vez que el ser humano atenta, precisamente, contra el valor de la dignidad de la humanidad en su propia persona, como Kant se encarga de explicar con prolijidad a lo largo de todo su desarrollo del uso práctico de la razón. Así es como se fragua, en la modernidad, la condición de *persona* (Carrión, 2008, p.48).

Es necesario, a esta altura, introducir una aclaración para no llamar a equívoco en esta interpretación de Kant que realizamos aquí: hemos puesto énfasis en el elemento del valor, porque es aquello que perseguimos en esta investigación, y por tanto hemos interpretado a Kant empleando el valor práctico como hilo conductor. Pero es preciso señalar que el valor no posee un carácter trascendental parejo al que posee la ley moral, esto a Kant nunca se le pasó por la cabeza. El valor es siempre zaguero con respecto a la ley moral y las exigencias de la razón porque, como ya hemos visto, el carácter exigencial de estas leyes de la razón es fundante del valor moral (Bilbeny, 1992, p.184). Esto se comprende si, a diferencia de lo que sería uso habitual, interpretamos el valor, tal como hemos hecho al principio, como un *metron*.

En efecto, no tendría sentido la idea de un *metron* si careciésemos de algo que se estuviera mensurando en ese *metron*, aunque se mensure formalmente: estaríamos incurriendo en una contradicción, porque estaríamos exigiendo que se considerase al valor en sí mismo y separadamente, cuando su estructura es profundamente respectiva: el valor siempre es valor-de algo y valor-para alguien. En la perspectiva kantiana, ignorar esto sería incurrir en un imposible trascendental parejo al que se nos aparece toda vez que consideramos el fenómeno prescindiendo de la cosa en sí.

Sin embargo, tal vez sea legítimo producir otra transformación copernicana, y considerar que en realidad el valor tiene un papel más relevante en lo moral. El valor seguiría siendo un *metron*, pero un *metron* en otra acepción diferente del término: no se trata ya de una magnitud que mensura las cosas según un modelo, porque entonces su consistencia pende de las cosas mensura de forma estricta. Protágoras afirmaba que el hombre es medida de las cosas, pero no porque el hombre fuese escala de magnitud, sino porque el hombre era el término invariable sobre el que se edificaba la entera *taxis* del cosmos. ¿Qué ocurriría si considerásemos el valor como *metron* en este preciso sentido de ser término formalmente invariable en esta escala de magnitudes acerca de lo incondicionado?

IV. La fenomenología de Scheler

Scheler cambió la faz de la filosofía a principios del siglo pasado en multitud de campos, pero especialmente en las materias de antropología filosófica y filosofía moral. Por lo que hace a la primera, Scheler fue un decidido combatiente contra la psicología y la sociología empíricas, estableciendo su propia vía de reflexión, que culminó en complejas obras, como *El puesto del hombre en el cosmos*. Por lo que hace a la segunda, como ya se ha dicho en este trabajo, fue el impulsor de una filosofía moral que orbitó en torno a la cuestión del valor personal, porque la persona constituirá el centro de las investigaciones schelerianas ya desde 1906, y su reflexión ya no abandonará este tópico en los sucesivos escritos (Pintor-Ramos, 1978, p.59).

El intento de Scheler consistirá, por tanto, en trazar una interpretación plenamente coherente con los hechos en la medida en que estos se siguen de un análisis esencial fenomenológico, tratando de mostrar, a su vez, la contradicción entre las teorías éticas formales o empíricas y lo que Scheler refiere constantemente como la realidad vivencial del ser humano, la unidad vivencial en la que el ser humano, la persona, existe (Scheler, 2001, p.499).

Scheler encuentra, como decía, un refugio en este método, que eleva a *Bíos* (Pintor-Ramos, 1978, p.52), en su búsqueda de una instancia crítica que le permita elucidar la gran incógnita a la que ha de dedicar toda su obra, siendo su cuestión directora: qué es el ser humano y cuál es su puesto en el cosmos.

Scheler, en otro sentido al acostumbrado por Husserl, habla de una «cosmovisión natural» que está formada por las tradiciones y los prejuicios recibidos, con los que siempre contamos en nuestro conocimiento, casi siempre sin saberlo explícitamente. Este último pensamiento, que arraiga en el animal poetizador de Nietzsche, no desaparecerá, sino que se concretará en la hermenéutica de Gadamer: Zubiri no será ajeno a esta misma idea de la interpretación como estructura fundamental de la comprensión intelectual humana. A fin de cuentas, la hermenéutica es un horizonte fecundo, incluso para la moral, como han señalado ya diversos autores (Domingo Moratalla, 2010, p.929).

Habiendo recibido estas fuertes influencias germánicas, especialmente de Husserl, Scheler estuvo pertrechado con el aparataje conceptual necesario para iniciar una crítica de las nociones previas sobre la persona y su dimensión moral, especialmente por lo que hace al intento kantiano de conceptualizarlas, un intento por el que siempre sintió simpatía y

que, así lo afirma taxativamente, fue el trabajo que lo inspiró para su *Der Formalismus*: su intención no era otra, según él mismo expresó, que la de continuar la tarea crítica kantiana, corrigiendo las deficiencias que de hecho se produjeron en estas complejas reflexiones que, por aspirar a un determinado aspecto de la trascendentalidad, renunciaron al ser humano real:

“[...] también en este lugar querría abirme libre paso para aquel trabajo positivo mediante una crítica del formalismo en la Ética en general, y especialmente de los argumentos aducidos por Kant a su favor. En último caso, rige en filosofía el dicho de Spinoza: ‘la verdad es criterio de sí misma y del error’. Por ello, solamente podré realizar en este trabajo aquella crítica de manera que demuestre el error de las tesis kantianas al tratar de poner en su lugar las que considero justas” (Scheler 2001, p.47).

Esta enormidad que Scheler realiza para sistematizar la noción de valor con respecto a la persona humana la realiza en dirección a la construcción de una Ética material. Conviene tener en mente que este intento es exploratorio y propedéutico, y Scheler tan solo trata de esclarecer las cuestiones y conceptos fundamentales que habrán de cimentar una reflexión moral posterior.

Scheler comparte los reparos de Kant hacia las éticas materiales de fines y bienes, precisamente porque el intento criticista da en el clavo al buscar un elemento *a priori* que sea capaz de captar un momento de universalidad y necesidad que ha de estar presente en aquello que caiga bajo el dominio de lo moral (Gomá Lanzón, 2015, p.287).

Como fuera, para Scheler resulta evidente que, aunque Kant tuvo una certera puntería con sus críticas contra las éticas de fines y bienes, que por estar empíricamente determinadas son incapaces de alcanzar el *a priori* sobre el que se asientan los mandatos morales, erró el disparo al equiparar analíticamente los bienes y los valores, estableciendo una suerte de identidad entre las éticas materiales y las éticas empíricamente fundamentadas. El precio que pagó por este error fue, precisamente, no reparar en la importancia que posee el valor como factor moral (Gomá Lanzón, 2015, p.289).

El propósito de Scheler es establecer una crítica sobre los presupuestos no criticados de los que Kant se sirve para llevar adelante su tarea crítica:

“Supuestos de esta clase son mayormente aquellos que él comparte con la filosofía de la época moderna, o aquellos otros que, sin el menor reparo ni prueba, ha tomado del empirismo inglés y de la Psicología asociacionista. Hemos de tropezar en el curso de este trabajo con las dos clases

de supuestos mencionados. La crítica precedente de Kant nos parece que los ha tomado demasiado poco en consideración” (Scheler, 2001, p.48).

Debido a sus influencias, Scheler ya no considera el método trascendental de Kant como una vía practicable para el análisis: trabaja desde una perspectiva fenomenológica que bien podríamos tildar de “heterodoxa”, precisamente porque, implicada en su desarrollo, se encuentra su teoría de la realidad como “resistencia” (Pintor-Ramos, 1978, p.182).

La cuestión para Scheler es que Kant ha desatendido algunas distinciones fundamentales que se dan cuando se consideran determinados fenómenos de conciencia con detenimiento, y desde su pura vertiente práctica, que debe reflejar ciertos caracteres de su momento material, *a priori*, una determinación que Kant trabajó duramente por negarle al aspecto material de las reflexiones:

“Kant equipara erróneamente los bienes con los valores y opina que los valores deben considerarse como abstraídos de los bienes. Mas antes de llegar a esta falsa equiparación y opinión hemos de hacer resaltar que Kant rechaza con pleno derecho, como de antemano falsa, toda Ética de los bienes y de los fines” (Scheler, 2001, p.53).

La reflexión de Scheler nos plantea, de nuevo, un desafío para nuestra propia definición del valor, aquella que ya comprendimos que existía en Adam Smith: el valor como *metron*. ¿Puede interpretarse el concepto de “valor” con el que trabaja Scheler a través del prisma de esta definición inicial que hemos planteado como esbozo para desarrollar nuestra reflexión? Solamente una adecuada crítica arrojará luz sobre esta compleja cuestión.

¿Cómo afrontar la importancia de esos factores operativos que son los valores en el pensamiento de Scheler? Emplearé una vía atípica para hacerme cargo de esta tarea.

En primer lugar, y teniendo en cuenta que, con Scheler, nos encontramos ante la perspectiva de uno de los más brillantes aprendices de Husserl, es necesario comprender que, toda vez que hablamos de valor, estamos haciendo referencia al correlato noemático de ciertos actos de conciencia, que Scheler se encarga de categorizar con prolijidad. Uno de los más relevantes es el amor, que Scheler categoriza en su *Ordo amoris*, y lo define como la tendencia que trata de conducir cada cosa a la perfección en el valor que le es

peculiar, que abandona su propio centro corpóreo y se vierte en la tarea de perfeccionar lo amado (Scheler, 1934, p.128).

Más relevante aún: el amor, para Scheler, es la potencia vidente del ser humano: solamente a través de él puede conocer el mundo objetivo (Scheler, 1934, p.131), porque el orden del amor en el ser humano es una transposición del orden divino, que constituye el núcleo del orden del mundo (Scheler, 1934, p.129). El amor del ser humano, como se ve, no es un acto puramente subjetivo e inconexo del resto del cosmos, sino que constituye la facultad vidente por antonomasia, sin la cual no puede aspirarse a comprensión alguna del universo. Tal como nos recuerda Pintor-Ramos, la filosofía, que no es sino el conocimiento integral del ser humano, parte de una actitud de amor que sobrepuja el interés vital del sujeto y lo invita a verse en lo que no es él mismo (Pintor-Ramos, 1978, p.205). En palabras del propio Pintor:

“La importancia que tiene el amor dentro del pensamiento scheleriano no será nunca exagerada; es la realidad definitiva, la que nos da la última clave de su pensamiento sobre la vida emocional, sobre la ética, sobre su concepción del personalismo y sobre la religión” (Pintor-Ramos, 1978, p.240).

Especialmente relevante le resulta a Scheler Pascal y su *ordre du coeur* (Scheler, 2001, p.357), porque es una reclamación directa sobre estos órganos videntes que no se identifican con la razón, que tampoco son subordinados suyos, y que no pueden conceptuarse con las mismas categorías; que, sin embargo, poseen no solo un rigor parejo al de la razón, sino complementario, porque el ámbito sobre el que el corazón nos habla, excede el ámbito de la razón, y proporciona sentidos que la razón, ni comprende, ni puede igualar tampoco mediante los conceptos que le son típicos:

“[...] hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero este tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico” (Scheler, 2001, p.358).

Pascal es un buen ejemplo de postura intermedia entre una razón humana y una razón pura. Para Scheler, lo es en la medida en que este *ordre du coeur* introduce la posibilidad de una jerarquía valorativa:

“[...] hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes” (Scheler, 2001, p.358).

A tal punto lo cree así Scheler, que no duda en afirmar que “a esta idea de Pascal nos adherimos” (Scheler, 2001, p.358). Para Scheler, existe esta rigurosa distinción, que no separación, entre las facultades del ser humano: a fin de cuentas, el ser humano no es un ser fragmentado, sino integral, y no debiera considerarse que existe una escisión radical entre sus facultades. Esto se compadece con la noción de persona que abonan los conceptos de Scheler, desarrollada al término de su *Der Formalismus*.

Cabe recordar la distinción scheleriana entre diferentes esferas del ser (Pintor-Ramos, 1978, p.84). No se puede aspirar a comprender una esfera desde las categorías de otra distinta. Esto abona una serie de leyes esenciales, que rigen la funcionalidad entre las diferentes esferas:

1. Son irreducibles las unas a las otras, y todo reduccionismo ha cometido el error de tratar de reducir una esfera a otra (el idealismo: mundo exterior a mundo interior; positivismo: esfera de la vida a esfera de objetos inanimados etc.).

2. Ninguna esfera se nos da sin que nos sea dado su fundamento, por eso hay un orden de dación de las esferas que, además, sigue un progreso uniforme.

3. Nos son dadas las esferas sin que nos sean dados los objetos concretos empíricos que forman parte de ellas: de ese modo cada cultura transita su propia vía de especificación (Pintor-Ramos, 1978, p.85).

Esta distinción es, a mi juicio, muy relevante: no en balde se ocupó Scheler de especificar, en la obra que examinamos, la distinción entre las diferentes esferas del valor, conforme a las diferencias según el depositario del mismo (Scheler, 2001, p.167).

En primer lugar, nos encontramos frente a los sentimientos sensibles, aquellos que llama Scheler “estados sentimentales” a diferencia del “percibir sentimental” (Scheler, 2001, p.358), porque para Scheler, la noción de “sentimiento” no es unívoca, sino que los diferentes actos de sentir a este respecto presentan una multiformidad que los divide en honda diferencia.

“Me refiero a un estado sentimental indudablemente sensible, un dolor sensible, o un estado placentero sensible; por ejemplo, el estado correspondiente a lo agradable de un manjar, de un olor, de un suave roce, etc. [...] existen variaciones de ese hecho cuando ‘yo sufro el dolor’, ‘lo aguanto’, lo ‘consiento’ y hasta lo ‘disfruto’, si llega el caso [...] La naturaleza de *todos* los sentimientos específicamente sensibles es el ser estados” (Scheler, 2001, p.359).

Lo esencial de los estados es que no se encuentran estructurados intencionalmente. Nos es familiar la experiencia en la que un sentimiento negativo nos señala el objeto contra el que reacciona, y de ese modo solemos conocer qué es lo que nos provoca dolor o tristeza, “Más en ninguno de estos casos refiérese, *de suyo*, el sentimiento al objeto” (Scheler, 2001, p.360).

No hay una verdadera in-tención entre el sentimiento y el cuerpo, a juicio de Scheler, porque el sentimiento es “sensible”, pertenece ya al cuerpo, no se dirige a él: ¿cómo habría de dirigirse si nunca ha salido de él? Por ello es que Scheler establece la signitividad³ del estado sentimental (Scheler, 2001, p.360), pero no una verdadera significación, que requeriría, no solamente un señalar, un signar, sino un verdadero referirse que ha de tener algún contenido semántico.

El ejemplo que aduce Scheler es diáfano al respecto: no es lo mismo sufrir el dolor que disfrutarlo, porque ambos actos se refieren a un mismo estado sentimental que está, no obstante, valorado de modo dispar en ambos casos. Lo que varía en estas diferentes formas de percibir el dolor es la “cualidad funcional del *sentir*” (Scheler, 2001, p.359).

¿Qué estructura posee esta cualificación del sentimiento a que se refiere Scheler aquí? La respuesta a esta pregunta es la clave de bóveda de la filosofía de Scheler en materia de valor, porque este acto básico de percepción abona la comprensión de las esferas del valor. ¿A qué se refiere Scheler con esa “percepción sentimental”?

Esto nos permitirá desglosar estos actos de *noesis* correlativos al valor, y nos permitirá profundizar más en la noción scheleriana del valor.

³ Empleo aquí el término “signitividad”, perteneciente a la batería conceptual de Zubiri porque, a mi juicio, es un término especialmente clarificador en un contexto fenomenológico: no pretendo afirmar que Scheler comprendiese lo mismo que Zubiri en sus reflexiones al respecto del “signo” y el proceso estímulo “signar”. Tan solo recorro a esta terminología porque la considero de gran diaphanidad.

1. Percepción sentimental

Scheler establece que los estados sentimentales son un modo de “signar” ciertos objetos, un modo que no entraña necesidad alguna, y que en todo caso se encuentra siempre mediado por esa capacidad asociativa del ser humano. Que el valor se capta desde el sentimiento fue la posición original de Husserl (Gracia Guillén, 2011, p.42).

Muy otros son los sentimientos que poseen estructura intencional:

“Muy distinto de estos modos de enlace es el del *sentir intencional* con lo que en él es sentido. Este enlace está presente en todo sentir valores. Hay en él un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia *valores*. No es este sentir un estado pasivo, ni un estado que pueda admitir enlaces asociativos o ser referido a ellos, ni puede ser tampoco “signo”, sino que es movimiento con un objetivo concreto, si bien no es una *actividad* de origen central (ni tampoco un movimiento temporalmente espaciado)” (Scheler, 2001, p.360).

Este tipo de sentimientos, este modo de “percepción”, sí que nos presenta algo, a diferencia de esos estados sentimentales: sí que encontramos aquí un *phaínesthai*, el mostrarse de un objeto, o de un elemento objetivo. Y es que los sentimientos parecen también factores relevantes en la cuestión de la validez judicativa en el terreno moral (Chaparro Veas, 2014, p.60).

Los autores posteriores diferirán con Scheler en diversos puntos de su filosofía; llegarán a considerar que esta filosofía de los valores es insolvente; lo que no le discutirán a Scheler es el carácter del sentimiento como fundamentalmente vidente del valor.

Scheler, al atribuir al sentimiento una estructura intencional, lo ha convertido en una *noesis*, y por tanto en una estructura que capta el sentido de aquello que se presenta ante ella, de aquello a lo que tiende (Scheler, 2001, p.361).

La influencia de las reflexiones de Dilthey es notoria en las propias ideas de Scheler: la vivencia (*Erlebnis*) será un factor relevante a la hora de examinar las estructuras del ser humano, incluso en el ámbito trascendental, porque el ser humano, antes que nada, es un ser viviente, y eso implica cierto carácter unitario, del que Scheler es no solo consciente, sino celosamente guardián:

“en la realización del percibir sentimental, no tenemos conciencia, objetivamente, del sentir; ‘enfrentásenos’ simplemente una cualidad de valor desde fuera o desde dentro. Precisamos de un nuevo acto de reflexión a fin de que se nos torne objetivo el ‘percibir sentimental de’ y a fin de

que, posteriormente, podamos mirar, reflexionando, lo que “sentimos” en el valor ya dado objetivamente” (Scheler, 2001, p.362).

Aquí se encuentra la gigantomaquia de los valores del siglo XX, en esta pequeña y humilde modalidad de intuición que resulta ser la percepción sentimental, porque en sus rasgos fundamentales encontraremos las bases de la reflexión sobre el valor.

Este término, “intuición”, es un concepto de accidentado recorrido en filosofía. Le ocurre lo mismo que al término que nos ocupa, el “valor”: su significado ha sido tan mutable en el curso de la historia, que debe un investigador tomar muchas precauciones antes de emplearlo en propiedad, sin inducir al lector a un sinnúmero de equívocos.

El sentido en el que se habla aquí de intuición comparte la estructura intencional de la intuición teorizada por Husserl para su método fenomenológico: se trata de un “presentarse”, de un “manifestarse” de las cosas a la conciencia del sujeto al que se aparecen.

Para Scheler, esta intuición posee un carácter intencional vidente del valor, una intuición que exige, como es uso en la fenomenología, incluso en la heterodoxa, desprenderse de la cosmovisión natural para ser capaz de acceder al momento de necesidad y aprioridad de dicho fenómeno (Gomá Lanzón, 2015, p.292). No es otro el propósito de Scheler en su *Der Formalismus* que desentrañar ese momento apriórico, precisamente de lo material, que era la idea que Kant rechazaba de plano en sus reflexiones.

Sobre cada avance, Scheler replantea la distinción entre la percepción sentimental y el sentimiento. No es extraño, porque sin esta diferencia fundacional del valor es imposible rebasar la apreciación clásica del sentimiento como facultad incapaz de trascendencia (Scheler, 2001, p.362).

Este es el punto arquimédico que Scheler cree encontrar entre las facultades humanas con respecto al valor. Se trata de “un movimiento objetivo concreto” (Scheler, 2001, p.361) que no opera “gracias a la mediación de los llamados ‘actos objetivadores’” (Scheler, 2001, p.363).

La percepción sentimental es una instancia radical. Esto significa, esencialmente, que no accede a su objeto por mediación de ninguna otra facultad, “tan *sólo* el estado de sentimiento es el que necesita tal mediación, mas *no* el auténtico sentir intencional” (Scheler, 2001, p.363), sino que existe en este sentir intencional un acceso inmediato, de

modo que “el percibir sentimental es por su parte y de suyo un ‘acto objetivador’” (Scheler, 2001, p.363).

Que sea un acto objetivador, primordial, y que al mismo tiempo no opere por mediación de otros actos objetivadores es una asunción grave. Precisamente, los ejemplos que escoge Scheler para caracterizar este hecho son los ejemplos de la “representación, el juicio, etc.” (Scheler, 2001, p.363). Esto significa, por principio, dos cosas.

Scheler trata de remitirse en todo momento a un hecho radical, que es la percepción sentimental, precisamente porque su interés es armar una descripción del valor que, al mismo tiempo, asuma y supere los errores del kantismo, y disuelva las críticas de los diversos subjetivismos en materia moral. No deja de ser sorprendente que Scheler comprenda que esta intuición es muda:

“[...] entonces no hay por qué mirar a lo que *del mundo y del contenido valioso del mundo* se nos manifiesta *en el sentir y en el preferir, en el amar y odiar* sino únicamente a lo que hallamos en nosotros en nuestra percepción interior, es decir, en la conducta ‘representativa’, cuando sentimos, preferimos, amamos y odiamos, cuando gozamos de una obra de arte o cuando rogamos a Dios” (Scheler, 2001, p.363).

En primer lugar, que este “acto objetivador” que es la percepción sentimental tiene un rango de fundamentalidad que, además, no implica una jerarquía de inferioridad con respecto al juicio, sino una trascendentalidad pareja, que es precisamente lo que Kant siempre le negó al sentimiento. No es probable, a mi juicio, que Scheler se sintiese violentado por una contraposición entre el ser y el valor, como la que practicó Ortega, dado que él mismo introdujo la doctrina de las esferas del ser para analizar el mundo y al ser humano (Pintor-Ramos, 1978, p.84).

Pero, en segundo lugar, y no menos importante: lo que implica esta paridad con el juicio es que esta facultad posee su propia forma de dirigirse a su objeto, que no es dependiente de las funciones de la razón. Esto implica que la percepción sentimental no arroja ningún juicio ni afirmación por sí misma: tan solo arroja una vivencia de su objeto, dado que es de suyo un “acto objetivador”: esto Scheler ya lo ha aclarado previamente (Scheler, 2001, p.362).

Si pensásemos que lo que Scheler está aquí diciendo, es que la percepción sentimental es algo así como una intuición intelectual del valor, que permite asirlo y

captarlo con un *conocimiento* inmediato del mismo, no estaríamos hablando de fenomenología, sino de intuicionismo leibniziano.

Esto, no obstante, sería poner en boca del autor palabras que él mismo no pronunció: a Scheler nunca se le pasó por la cabeza la idea de que la percepción sentimental nos entregue un conocimiento completo del valor, que más tarde quede oscurecido por la limitada naturaleza del ser humano, como si se tratase de una intelección confusa, al modo de Leibniz (Scheler, 2001, p.366). Muy al contrario: su idea de la percepción sentimental es la idea de una facultad que ase tan primordialmente el valor que no cabe en ella misma el pronunciamiento de juicio alguno. Esta inmediatez le vale, al mismo tiempo, infalibilidad con respecto al objeto que se le presenta: no cabe el error, tan solo la visión del objeto que se manifiesta ante este particular acto objetivador. Esto lo consigue Scheler al precio, como hemos visto, de desterrar cualquier forma judicativa de esta facultad.

Para comprender aquello que se nos manifiesta a nuestra conciencia merced a esta “intuición sentimental” (Scheler, 2001, p.369) es necesario un acto ulterior de reflexión (Scheler, 2001, p.362) porque, de nuevo, lo que esta intuición nos facilita, no es un conocimiento judicativo del objeto que se manifiesta, sino la presencia del valor mismo, de forma inmediata, ante nosotros. En esa actuación de la intuición sentimental, por tanto, no cabe error alguno, porque no cabe juicio alguno que pueda estar errado. Se trata del mismo caso que con un sentido físico: el gusto o la vista no se equivocan al hacernos manifestables los objetos que con ellos percibimos. Si acaso nos podremos equivocar nosotros en la interpretación posterior de eso que nos muestran, pero que nos lo muestran es una evidencia fenomenológica. Esta verdad fundacional es, precisamente, la primera piedra de una reflexión fenomenológica, tal vez la única que se ha mantenido a pesar de las refutaciones que ha recibido el pensamiento scheleriano, como tendremos ocasión de ver al respecto de Zubiri: el sentimiento mantiene su carácter de trascendentalidad en la aprehensión del valor, aunque este mismo carácter haya sufrido profundas transformaciones a la vera de la reflexión filosófica del siglo XX.

Esto significa, por descontado, que se debe arrumbar todo psicologismo e historicismo, a la hora de interpretar esta especial facultad: al ser fundamental, al ser una intuición, nos ofrece unos contenidos de forma inmediata, aunque no exista todavía una forma judicativa que nos ofrezca un conocimiento reflexivo sobre ellos. Dichos contenidos son la base, y las interpretaciones serán posteriores, merced a los juicios y las representaciones que nos hagamos de estos contenidos que la intuición nos presenta. Este

momento de primordialidad, por tanto, exige una capacidad posterior para interpretar sus propios hallazgos, porque la percepción sentimental es, por así decir, muda, no nos ofrece afirmaciones ni juicios, tan solo nos ofrece la dirección de un objeto, un movimiento objetivador que apunta a un “Phainómenon”. Porque “de la falta de palabras, no podemos concluir sin más la falta de la conciencia de valor, como tampoco podemos hacerlo en el caso de los nombres de los colores” (Scheler, 2001, p.372).

Scheler es prolijo en este punto:

“[...] era exacta la aceptación de la *irreductibilidad* del ser y la vida emocional a la “razón”, pero es errónea la negación, implicada en esa aceptación, de los sentimientos intencionales y el abandono de toda la vida emocional a una Psicología descriptiva que procede conforme a un tipo de explicación causal” (Scheler, 2001, p.368).

¿Podría ser este el primer intento de lo que Zubiri denominaría décadas más tarde “deslogificar la inteligencia”? Es seguro que Scheler no pretendió afirmar que la percepción sentimental y el valor fuesen instancias unidas en lo irracional: ya hemos visto que Scheler comprende, con Pascal, que existe un cierto tipo de saber que parece independiente del orden judicativo en el que Scheler comprende que se mueve la razón, aun cuando ha mostrado, también, que la intervención de dicho orden es necesaria en la comprensión del valor: sin esa estructura no podemos esperar conocimiento judicativo alguno acerca del valor, que es tanto como decir que no podemos esperar que se realice afirmación alguna sobre el mismo.

Por descontado, sería inadecuado poner en el trabajo de Scheler lo que él mismo no pretendió que hubiera en éste: y definitivamente, no era una noología al estilo zubiriano lo que Scheler estaba componiendo cuando analizó la percepción sentimental.

No obstante, encuentro ciertas similitudes en este momento de primordialidad que Zubiri desentrañará con el nombre de “aprehensión primordial”, precisamente porque es un nivel de atenimiento que, por pretenderse radical, ha de renunciar a las instancias del lógos: la afirmación, la estructura judicativa. Se trata de un momento analítico, lo que no implica la necesidad de recurrir a un idealismo, aunque haya quien se empeñe en verlo de ese modo (Martínez Castro, 1993, p.150).

Las diferencias, por descontado, son más que notorias: Scheler habla explícitamente de estructura noético-noemática, y se está remitiendo, como corresponde a un análisis fenomenológico, al momento básico y fundacional de la conciencia como

instancia radical de todo saber, tesis que no solo tiene poco que ver, sino que es explícitamente contraria a la reflexión que compondría Zubiri tantas décadas más tarde acerca de la inteligencia como noergía. No pretendo profundizar aquí, sino tan solo apuntar que existe esta dirección en la reflexión scheleriana acerca de los valores.

Esta capacidad de interpretación racional que debe operar sobre la percepción sentimental, sin embargo, no construye el valor: Scheler rechaza los puntos de vista que pretenden hacer al valor relativo al ser humano y sus estructuras (Scheler, 2001, p.371).

Este punto es, quizás, uno de los más problemáticos de Scheler, y sin duda uno de los pasajes que le valieron la crítica de Aranguren, que aseguraba que esta reflexión era un retroceso al platonismo:

“Aún más rigurosamente, claro está, ha de rechazarse toda doctrina que quiera limitar los valores, según su esencia, a los *hombres* y su organización, sea sólo a su organización “psíquica” (antropologismo y psicologismo), sea a la psicofísica (antropologismo); es decir, que pretenda hacer el ser de los valores *relativo al hombre o su organización*” (Scheler, 2001, p.371).

Scheler llega a afirmar, a renglón seguido, que los valores son presentes incluso para los animales, como parte de su argumentación contra este tipo de subjetivismo. Esto abona una situación realmente extraña para una posición fenomenológica.

Esta percepción, según lo que llevamos dicho, no se trata de una aprehensión intelectual inefable, sino que parece un acto de carácter físico, no conceptual: la percepción del valor depende también de las facultades asociadas a él. Esto mismo ocurre en la visión: el color percibido no solamente está percibido sin más, sino que está percibido de un modo u otro, y estos modos en que se percibe dependen de los órganos implicados en su visión. El valor parece, a mi juicio, compartir esta misma naturaleza con respecto al sentimiento en Scheler:

“De modo análogo, todo lo que varía históricamente en las instituciones importantes y en los tipos de conducta se ha de examinar con cuidado, para ver si se funda en la variación de las valoraciones, o simplemente en una variación del mundo de los bienes. En la práctica, el menosprecio —relativo— de bienes económicos puede ser debido a un menor desarrollo del sentimiento de los valores de ese tipo, a una particular exuberancia de la Naturaleza, a un embargo sentimental por valores que son dados como superiores [...]” (Scheler, 2001, p.408).

Siendo esto así, es hora de plantear la cuestión: ¿qué es el valor para Scheler?

1.1 El valor como noema de la percepción sentimental

¿Qué es el valor? Y, más concretamente, ¿qué son los valores morales? La respuesta es compleja, y no puede separarse de la existencia del ser humano como unidad vivencial, porque es en este quicio donde los valores se muestran al ser humano, según Scheler.

Resulta sorprendente en este texto observar el modo en que Scheler prescinde de definir los valores como un mero objeto (como podría describirse un jarrón). Él mismo reconoce la extrema dificultad de este intento y, tomando prestada la terminología de Ortega, la primera escaramuza con el tema de los valores, en esta obra de Scheler, es un intento negativo:

“[...] no son meros términos conceptuales que hallen su cumplimiento en las propiedades comunes a las cosas que son depositarias de esos valores. Demuéstralo ya el hecho de que si intentamos apoderarnos de esas “propiedades comunes” no nos queda *nada* entre las manos [...] han de habérsenos ya dado en las cosas, para designar estas cosas con las palabras “bello”, “encantador”, “atractivo”” (Scheler, 2001, p.58).

Esta intuición, al ser inmediata, se encuentra libre de error, al que hay que buscar nada más que en la interpretación del contenido de esta intuición (Scheler, 2001, p.436). Esta es la primera constatación intuitiva que realiza Scheler cuando examina la noción del valor: no puede identificarse con ninguna propiedad física de la cosa misma que se valora.

Además, ocurre que los valores a los que se refiere Scheler toman parte en el proceso práctico humano de forma integral, orientando la acción, incluso planteando la base sobre la que se cimentan definiciones tan fundamentales como la de “objeto”, “bien”, o “cosa”, definiciones que se encuentran en la encrucijada vital del ser humano, factores que constituyen el horizonte vital humano:

“[...] en la concepción natural del mundo, los objetos reales *no* son dados “primeramente” como puras cosas *ni* como puros bienes, sino como “*objetos*”, es decir, cosas en tanto que y en cuanto que son valiosas” (Scheler, 2001, p.68).

Desde el horizonte fenomenológico, no resulta coherente que las cosas se aparezcan al ser humano como puras cosas, sino que siempre parecen estar investidas de un sentido, en tanto que ocupan un espacio en esta perspectiva humana.

Los valores, o mejor dicho, las capacidades del individuo que los reconocen en las cosas, seleccionan, en la percepción humana, aquellos objetos que, por sus propiedades, son susceptibles de ser depositarios de un valor (es decir, poseen, o son susceptibles de poseer cualidades o estados de valor que, a su vez, guía un interés, en el que se orienta la atención de la persona (Scheler, 2001, p.223), y que se encuentra siempre fundado en un vivir holístico del individuo, como marco en el que se da todo lo demás. Así, el medio del sujeto pasa a comprenderse como una totalidad, en la que sólo posteriormente se distinguen las partes: la realidad no la aprehendemos mediante un acto aséptico de conocimiento.

Los valores, nos dice Scheler, no se pueden inventar, solamente pueden descubrirse, porque son objetivos e independientes del sujeto (Scheler, 2001, p.377) y, en suma, poseen una independencia y una objetividad enteramente análoga a la que poseen los objetos con respecto a los sentidos. A tal fin, Scheler denomina a los valores “resistencias” con respecto al querer del sujeto (Scheler, 2001, p.277). Sin embargo, los valores se dan siempre a la percepción sentimental. Adicionalmente, suponen una inmediatez sobre la vida (Scheler, 2001, p.64) tal que, especialmente los más altos “no son definibles” (Scheler, 2001, p.58), ello porque, no lo olvidemos, Scheler cree, lo mismo que Husserl y Dilthey, que el suelo nutricional sobre el que se ubica el ser humano es un mundo de la vida, en el que se encuentra como término de una evolución (Febrer Barahona, 2003, p.2).

Plantea Scheler una jerarquía de valores que avanza desde los más bajos en cuestión de preferencia, los valores de lo útil, hasta los valores espirituales, los más altos que pueda pensarse que impelen a la acción al hombre (Scheler, 2001, p.154).

Esta jerarquización ubica los valores vitales (lo noble y lo vulgar) como estando a la base, de mayor profundidad que los valores de lo útil, pero definitivamente inferiores a los valores espirituales (Scheler, 2001, p.176). Afirma Scheler, también en su *Ordo amoris*, que existen leyes del amar, para cada cultura e individuo que regulan las preferencias de éste acerca de la jerarquía de valores (parte del motivo con el que fundamenta cierto pluralismo moral en su noción, por lo demás objetivista, del valor moral). Para Scheler:

“No son las cosas que le son cognoscibles las que determinan y circunscriben su mundo de valores, sino que es el mundo de sus valores esenciales lo que determina y circunscribe el ser cognoscible, como una isla en medio del océano del ser” (Scheler, 1934, p.130)

En efecto, el acto de amar en Scheler constituye el criterio para las preferencias: no solo busca el valor en las cosas que entran a formar parte de su aprehensión, sino que busca las cosas según el valor más alto que intuye de modo inmediato. Cuánto hay de moralmente valioso en el ser humano, aquello que revela los fines más simples que se hallan detrás de todas las acciones que este emprende en su vivir, y que alcanzan en núcleo de la persona, que es, al tiempo, para Scheler, la unidad fundamental de sentido que agrupa holísticamente la diversidad de actos que acomete un individuo, solamente se puede hallar en su *ordo amoris*, en las leyes que rigen su amar y su odiar.

Como ya señalamos, el propósito de este trabajo de Scheler es continuista con el proyecto kantiano, pero continuista en la intención más que en la materia, y desde luego, más en la intención que en el método. Scheler trata de establecer cierto tipo de universalismo apoyado en los valores, también al respecto de la ética.

Esto, en principio, ofrece numerosos problemas, que considero innecesario enumerar por su carácter de obviedad. El más agudo de estos problemas es el evidente hecho del pluralismo moral en el mundo, que, bajo esta perspectiva pretendidamente universalista, pierde su sentido y se vuelve tremendamente problemático.

Un modo de resolver este problema hermenéutico es escoger la vía del platonismo en nuestra tarea de interpretación.

Se trata de uno de los modos clásicos de comprender a Scheler. Ello no es posible sin pretender, al mismo tiempo, que Scheler no está recurriendo a un método fenomenológico o que, de hacerlo, está llevando hasta una interpretación errónea la mostración de esencias fenomenológica, y esta pretensión es, en el mejor de los casos, una errónea lectura de Scheler.

Los valores son, así lo declara Scheler, propiedades de las cosas reales. Ciertamente que Scheler no pone en esta afirmación todo el énfasis que debiera: su prisa por escapar de los relativismos de carácter materialista e histórico le hace avanzar, en ocasiones, en una escapada hacia adelante.

No parece sensato asumir que Scheler desconociera estos problemas, y por cierto que trató de darles una respuesta que, independientemente del éxito que pueda cosechar como reflexión crítica, exime a Scheler de la acusación de platónico encubierto:

“Siempre fue un argumento fundamental de la Ética formal y de su *a priori* formal que únicamente sobre su supuesto parecía poder comprenderse la variabilidad histórica y la diversidad de las valoraciones morales en los pueblos y en las razas, sin que fuera forzoso, sin embargo, sacar de esa variabilidad una conclusión escéptica. E, inversamente, parecía que toda Ética material debería llevar forzosamente al escepticismo moral” (Scheler, 2001, p.406).

Scheler tiene en cuenta la existencia de distinciones fundamentales que darían al traste con cualquier intento de establecer una perspectiva monista de lo moral, y cree que Kant no escapa al alcance de esta crítica. Esto plantea la pregunta de si el valor es, efectivamente, un *metron akíneton* para mensurar el carácter moral de nuestras acciones, aquel que Kant creyó ver en la forma de la razón y en el que, a juicio de Scheler, la reflexión kantiana encalló contra la realidad misma en su intento por saltar y elevarse sobre los seres humanos particulares, que no solo están formados de razón, y que en ningún caso pueden valerse de razón pura alguna: lo empírico, como los sentimientos, forma parte integrante de la razón (Greene, 2008, p.41), sin que ello signifique que hay que cederles toda validez.

No considera, como es obvio, que la percepción sentimental siempre lo contemple todo desde la misma perspectiva y arroje el mismo resultado una vez producido el acto de consciencia que le es propio. Scheler plantea, de este modo, 5 estratos de distinción en esta variabilidad a la que está sometido el valor en el decurso histórico, de los cuales el que más nos interesa es el primero:

“Las variaciones de la *percepción sentimental* (por consiguiente del “conocer”) de los valores mismos, así como de la *estructura* del *preferir* valores y del *amar* y el *odiar*. Permítasenos llamar a estas variaciones, en conjunto, las variaciones del ‘*ethos*’” (Scheler, 2001, p.410).

Scheler escoge comenzar su disertación sobre la subjetividad precisamente con esta invocación a las Éticas relativistas, probablemente porque esta objeción es la más inmediata, la que sale al paso de todo aquel que inicia una investigación acerca de la dimensión moral humana en el plano filosófico. Siendo la inicial, y no estando exenta de dificultades, se trata de un puerto que es necesario remontar para iniciar la tarea crítica de reflexión.

Así lo hace Scheler: examina el relativismo histórico de la valoración moral, de forma sucinta, sin detenerse pormenorizadamente. Lo que está buscando, desde su propio

enfoque fenomenológico, no es una circunstancia real concreta, sino la forma que tienen las cosas de presentarse a la conciencia, su particular *phaínesthai*. Y al hacer esto, Scheler llega a una conclusión tremendamente paradójica, e inicialmente sorprendente para el trabajo que él mismo está llevando a cabo:

“Pero al relativismo se le oculta la “relatividad” más radical de las valoraciones morales, a saber: las variaciones que hay y ha habido en el contenido de la conciencia inmediata de los valores y en sus reglas de preferencia; y, con esto, que hay y ha habido también un *cambio* de los *mismos ideales morales*, no simplemente la variación en la aplicación de esa conciencia de valor a los grupos, acciones e instituciones cambiantes” (Scheler, 2001, p.413).

De modo que los relativistas no han sido suficientemente radicales en sus consideraciones: de haberlo hecho, habrían reparado en la contradicción interna de la que está aquejada su propia posición inicial.

El valor, por tanto, se trata de una propiedad material (Scheler, 2001, p.67), que se nos presenta inmediatamente a nuestro percibir sentimental, y que se realiza precisamente en los objetos que percibimos; que no es una entidad flotante como las ideas platónicas. La independencia del valor con respecto al objeto tan solo consagra su *a priori*, su carácter de ser previo al objeto, y de no estar configurado según las propias determinaciones del mismo: “Nos parece, pues, que el matiz valioso de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más primario que nos llega de aquel objeto” (Scheler, 2001, p.61).

El valor es un principio de comprensión, distinto y complementario a los principios propios de la razón, porque el orden del valor es similar a las ideas de Pascal acerca del *ordre du coeur* (Gomá Lanzón, 2015, p.293), y es trascendental en la medida en que sin él ni tan siquiera puede estructurarse el más simple acto de percepción.

La cuestión de los valores es que son una alteridad que se nos da en un acto de percepción sentimental, al que no podemos abstraernos, y que precede a todo mundo de los bienes, precisamente en la medida en que lo estructura. Los valores configuran las direcciones hacia las que se desplazan las tendencias. En la medida en que son relaciones esenciales, desveladas en el análisis fenomenológico, su carácter de trascendentalidad es absoluto y permanente. En otras palabras: si las valoraciones sobre cosas, instituciones y personas, que es obvio que se dan continuamente en la conducta humana, han de tener el menor sentido, no se puede prescindir ni del valor ni de su estructura jerárquica:

“En contraste con la actitud básica del científico, que estriba en la voluntad de dominio sobre los objetos contingentes, el filósofo consiente en reprimir o humillar sus deseos y voliciones para despojar al objeto de ese existir contingente y permitir la contemplación desnuda de su qué, su esencia [...] Ningún ser es percibido sin antes haber captado su valor” (Scheler, 2015, p.292).

Esta jerarquía, con las alteraciones que introdujo en ella Ortega, ha sobrevivido incluso hasta llegar a los últimos discípulos de la escuela de Frankfurt, los continuadores de la labor de Habermas en materia ética. Pienso especialmente en Adela Cortina, con su escrito *El mundo de los valores*, en el que se encuentran unas valiosas reflexiones a las que recurriremos más adelante.

En este modo de intuición, no se nos da ninguna prioridad de unos valores sobre otros, sino tan solo el valor mismo como esencia en la cosa concreta que es percibida. Pero no es menos cierto que la estructura de dicha jerarquía de valores no es fruto de una experiencia ordenadora de las percepciones sentimentales, sino que viene dada a priori en otros actos diferentes de dicha percepción sentimental. ¿Cuáles son estos actos?

1.2 Modos diversos de captar el valor

La percepción sentimental es, tan solo, uno de los posibles modos de aprehender el valor que posee el ser humano. Resulta, tal vez, el más sencillo: enfrenta al ser humano con el hecho objetivo del valor, que se da en la intuición que constituye la percepción sentimental. Ella nos enfrenta con un *alter* que es previo incluso a la concreción del objeto en el que lo percibimos.

Pero ya hemos visto que no solo nos enfrentamos al hecho objetivo del valor, sino que, junto a él, se nos ofrece el hecho de su ordenación jerárquica, es decir, de los diferentes estratos en los que se agrupa la multiplicidad de valores. No se nos ofrecen, sin embargo, en el mismo acto.

1.2.1 Preferencia

Scheler tiene buen cuidado de distinguir la percepción sentimental del acto de preferencia, que es el acto específico y especial en el que se nos ofrece la ordenación jerárquica del valor.

Si ambos actos se diesen en uno solo, sería tremendamente difícil explicar por qué existe o puede existir progreso moral alguno en la historia. De hecho, sería tremendamente difícil explicar cómo es posible que haya existido algún avance en materia moral desde que apareció la humanidad sobre el mundo.

Al descubrir un valor, este se nos daría junto con su ordenación jerárquica, y esto implicaría que, incoativamente, toda la jerarquía axiológica nos sería dada en cada acto de percepción sentimental. Lo único que restaría a la humanidad sería su concreción y realización adecuada, pero no habría más que ese exiguo espacio para la creatividad del ser humano en materia moral.

El pluralismo, sin embargo, es un hecho bien probado, y aunque no se introduzca uno en los lares de la criteriología moral, al menos debe concederse que, del mismo modo que el monismo moral es una impostura, el relativismo no es más que una intención que no alcanza la práctica. Sería grosero, y requeriría un exceso de arrogancia, pretender que tan solo una posición moral es correcta. Pero este es justo el presupuesto tras la idea de que se nos dé el valor y, en el mismo acto, en su pura inmediatez, su posición jerárquica.

Para este modo de aprehensión del valor existe un acto propio que se ejecuta, dirigido no ya hacia el valor, sino hacia su altura:

“Hemos de distinguir de las funciones emocionales las vivencias que se estructuran sobre el funcionamiento de aquellas como un estrato *más alto* de la vida emocional: nos referimos al *'preferir'* y *'postergar'*, en los cuales captamos el rango jerárquico de los valores, su ser más altos y más bajos” (Scheler, 2001, p.363).

Sobre el percibir sentimental, que se trata de un estrato bajo de actividad anímica, se estructuran los actos de preferir y postergar los bienes en los que se captan los valores, precisamente porque no se trata ya solamente de aprehender el valor.

Pero estos actos de aprehensión del valor son actividades de la consciencia, es decir, se trata de un “aparecer” las cosas inmediatamente en la consciencia (no podría ser de otro modo una vez hablamos de fenomenología), que son, a mi juicio, perfectamente equiparables a los sentidos en este aspecto del aparecerse el objeto ante el que lo aprehende. Aquello que vemos podrá ser una alucinación, pero lo que es un hecho irrefragable es que esto, que bien puede ser una alucinación, se presenta ante mi vista, y mi vista lo ase: y ese asirlo es categórico e inmediato:

“El ‘preferir y ‘postergar’ no es una actividad conativa, tal como el ‘elegir’, que siempre va fundado sobre un acto del preferir; ni tampoco es una conducta puramente sentimental, sino una clase peculiar de vivencias emocionales de actos. Resalta esto ya en el hecho de que sólo podemos ‘elegir’, en un sentido estricto, entre acciones, pero en cambio ‘preferimos’ un bien a otro [...]” (Scheler, 2001, p.364).

Se trata de un acto en el que hay un *phaínesthai*, un mostrarse la cosa inmediatamente ante nosotros. Es necesario incidir en este hecho, a pesar de las morosas repeticiones, porque ello nos permite establecer que no existe, inicialmente, un momento de elección sobre el mismo hecho del *phaínesthai*. A Scheler nunca se le pasó por la cabeza la idea de que el ser humano pudiese escoger el valor que percibe, ni su altura en la jerarquía, porque tanto una cosa como la otra son hechos inconcusos, de un carácter tan firme como el hecho de que poseemos sentidos y que con ellos captamos la realidad que se nos muestra. El carácter de esa realidad es un asunto muy otro y que no interesa esencialmente a un análisis fenomenológico, más allá de su carácter noemático: porque lo que importa, en el fondo, es hallar las relaciones esenciales, no las interpretaciones metafísicas.

No parece razonable asumir que los valores se escogen libremente, como una actividad puramente conativa, sujeta a criterios volitivos, todo lo influenciados históricamente que se quiera, pero volitivos, a fin de cuentas. Deseo llamar la atención sobre esta conclusión que alcanza Scheler, porque contiene una poderosa crítica contra la idea, aceptada sin más por determinados autores, especialmente estoy pensando en Habermas, de que los valores son objeto de una determinación conativa, cuyo criterio electivo no es otro que las determinaciones históricas concretas sobre la voluntad individual. Si esto fuese así, ni habría progreso moral o axiológico, ni sería posible establecer ningún diálogo ni reflexión hermenéutica alguna acerca de la consistencia de determinados valores, asunciones que parecen, a todas luces, falsas. Pero no tratamos aquí solamente de hipótesis, sino que trataremos de alcanzar, a su hora, una explicación de tales fenómenos que satisfaga nuestras críticas.

Los actos de preferencia y postergación son distintos al percibir sentimental, que parece un estrato fundamental y, por lo general, previo, pero no se encuentran disociados de su acción:

“Tiene lugar también el ‘preferir’, de modo inmediato, en el material valioso sentimentalmente percibido, independientemente de sus depositarios efectivos, y ni supone contenidos imaginativos

de objetivo, ni tampoco contenidos de fin, como elegir. *Fórmanse* más bien los objetos de la tendencia bajo el condicionamiento del preferir” (Scheler, 2001, p.364).

Se trata todavía de una vivencia intencional, pero Scheler introduce una distinción clara entre el percibir sentimental y estos actos:

“Esta clase, es decir, las vivencias del preferir, son, a su vez, intencionales en sentido estricto, tienen una ‘dirección’ y prestan sentido; pero nosotros las comprendemos como ‘*actos emocionales*’, juntamente con la clase del amar y odiar, en oposición a las funciones emocionales de la percepción sentimental” (Scheler, 2001, p.364).

Ya vimos que Scheler empleaba otra denominación para la percepción sentimental: *funciones intencionales del sentir*, ello porque, a su juicio, este percibir sentimental no se puede poner bajo la rúbrica de la pasividad que caracteriza a los sentidos, ni de las actividades de origen central, que caracterizan a los actos psíquicos, sino que es un movimiento con un objetivo concreto, si bien “se trata más bien de un movimiento puntiforme, que, procediendo del yo, se dirige al objeto, o un movimiento que viene dirigido al yo, en el cual algo me *está* dado y llega a su ‘aparición’” (Scheler, 2001, p.361). Ni pura receptividad, porque posee una *in*-tensión hacia su objeto, ni pura actividad representativa, porque en ella hay un *phaínesthai*, y no una interpretación.

Por contraposición a estas funciones, el preferir y el postergar, junto con el amar y el odiar, forman una clase peculiar de “vivencias emocionales de actos” (Scheler, 2001, p.364), si bien no se trata de actos conativos, porque no hay en ellos un “elegir”, sino que se trata de una instancia sobre la que se estructura el elegir.

Pero frente a estos actos, nos encontramos con el *amar* y el *odiar*, que resultan capitales en el pensamiento de Scheler.

1.2.2 Amor

El amor es la cima de la afectividad humana: nada hay por encima de él en el ser humano, porque es la *dynamis* que aspira al hombre hacia lo divino. Scheler es explícito al respecto ya al inicio de su obra, en una sintética nota al pie:

“No podemos demostrar en este lugar que, en último término, el apriorismo del amor y el odio es el último fundamento de todo otro apriorismo, y con ello el fundamento común lo mismo del

conocer apriórico del ser que del querer apriórico de contenidos. Las esferas de la teoría y de la práctica hallan su último enlace y unidad fenomenológicos en ese apriorismo común, mas no en un “primado”, sea de la “razón teórica” o sea de la “razón práctica”. Francisco Brentano ha expresado un pensamiento parecido. Pero no es éste el lugar de profundizarlo.” (Scheler, 2001, p.123).

Porque, en efecto, Scheler ya tenía en cuenta esta cuestión durante los tres años que le tomó escribir su *Der Formalismus*, del 1913 al 1916, y trataría el problema de un modo más extenso en un período más tardío, a la altura de 1934, en su *Ordo amoris*, un escrito compuesto con el único propósito de explicitar las relaciones entre el amor, el odio y la perspectiva humana sobre el mundo.

A juicio de Pintor-Ramos:

“La importancia que tiene el amor dentro del pensamiento scheleriano no será nunca exagerada; es la realidad definitiva, la que nos da la última clave de su pensamiento sobre la vida emocional, sobre la ética, sobre su concepción del personalismo y sobre la religión” (Pintor-Ramos, 1978, p.240).

Scheler considera dos posibles tipos de amor, concretamente, que distingue en el prólogo de su *Wesen*, ya en 1922: el amor como fenómeno vital, y el amor como genuinamente espiritual (Scheler, 1957, p.16). Más adelante en su obra, sin embargo, al preguntarse qué es el amor, Scheler llega a considerar dos posibles respuestas, ampliamente revisadas en la historia del pensamiento: un estado afectivo, o un sentimiento intencional (Scheler, 1957, p.202). Lo primero es una vía impracticable, porque el amor no es un estado psicofísico, no “pertenece a los contenidos y fenómenos” (Scheler, 2001, p.358), pero tampoco a las “funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos” (Scheler, 2001, p.358), precisamente porque pueden “por una parte, servir de fundamento al conocimiento del valor (como aún se dirá), pero no son este conocimiento” (Scheler, 1957, p.203).

Para comprender lo que es el amor, es necesario plantearse, en primer lugar, en qué consiste como acto (1): ¿cómo se nos aparece el amor en tanto que acto?

Lo que Scheler busca en este trayecto no es otra cosa que el principio comprensor ante el que puede quedar estructurada la realidad en su orden esencial, como hace constar en su *Ordo amoris* (Scheler, 1934, p.129).

Pero no solamente nos interesa este aspecto del amor en Scheler, porque nuestra investigación pregunta por un preciso sentido moral del valor. ¿Cuál es, pues, el sentido moral del amor? Porque siendo una potencia vidente, sin duda no ha de poderse abstraer de la dimensión práctica humana, sino que ha de encontrarse como principio motriz de toda actividad. Esto, y no otra cosa, significa que el amor sea el principio vidente del ser humano.

Y es en estas dos cuestiones, que se estructura nuestra pregunta en el presente epígrafe. Procederemos ordenadamente.

1.2.2.1 El amor como acto

El papel del amor en la jerarquía axiológica es determinante (Gomá Lanzón, 2015, p.294): esto resulta evidente con tal solo observar el tratamiento que Scheler dispensa a los valores en la más simple de las percepciones cotidianas.

“Pudiera pensarse que el amor y el odio son también un modo de preferir y postergar. Pero no es así. En el preferir hay siempre una *pluralidad* de valores sentidos. Mas no así en el amor y el odio. En éstos puede estar dado *un* valor tan sólo [...] Baste aquí con rechazar la pretensión de que el amor y el odio son una especie de ‘reacciones de respuesta’” (Scheler, 2001, p.365).

El amor es descubridor: este es su papel fundamental: nos presenta un valor nuevo, que no se encontraba en la jerarquía previamente, y que es más alto que los demás, fundamentalmente, en los movimientos del amor y el odio, nuestro espíritu experimenta una “*ampliación o restricción* de la esfera de los valores accesibles al percibir sentimental de un ser” (Scheler, 2001, p.365).

Esto significa que el amor es, fundamentalmente, una actividad “teleútica”, en la medida en que el amado no toma parte, sino que se limita a presentarse tal como es, y es el amante quien queda determinado por sí y para sí en este amor (Scheler, 1934, p.134).

No se trata de una creación que beba de nuestra estructura psicofísica, sino de una relación esencial de determinadas características, en la que un valor se nos descubre como nuevo y más alto que los ya conocidos. Sería absurdo, por tanto, concluir que el movimiento que es el amor, lo mismo que el odio, constituye una reacción a un estímulo, como a veces es uso habitual en la práctica.

Lo indica ya el hecho de que en el lenguaje se trate al amor como una actividad dispositiva, y no como una reacción a un estímulo. Esto sería abandonar la espontaneidad que es necesaria para hablar del amor, y reducirlo a pura respuesta (Febrer Barahona, 2003, p.7).

El amor aspira al valor más alto, trata de conducir a aquello que ama a la peculiar perfección axiológica que le es propia, porque es una acción edificante y edificadora sobre el mundo, y así lo hace constar Scheler en su obra, *Ordo amoris* (1934, p.127).

Es difícil exagerar la importancia del amor en toda la obra de Scheler: el *ordo amoris* es el núcleo del orden del mundo como orden divino: el ser humano, antes que nada, es *ens amans* (Scheler, 1934, p.130).

Scheler estatuye el amor como una potencia que es, también, vidente: en este acto se nos aparece el mundo según el orden divino que le es inmanente. El mundo objetivo, a fin de cuentas, es una transposición del orden divino según las leyes del amor (Scheler, 2001, p.131). Siendo esto así, cae por su propio peso que todo acto de verdadero conocimiento presupone, como condición, un acto previo de amor (Scheler, 1934, p.128).

Así puede comprenderse que Scheler se detenga en la idea del amor y la finitud: si el amor es una potencia vidente que constituye la relación esencial de todas las cosas en eso que llamamos “mundo”, entonces resulta evidente que la única limitación que puede imponerse a este acto de amor es, o bien los límites del mundo, que nunca aparecen ante la conciencia, o bien los límites de las estructuras psicofísicas que sirven de soporte a esta actividad en un ser personal (Scheler, 1934, p.134).

Resulta claro, por tanto, que el amor es una actividad descubridora, que se encuentra a la base de todo otro acto de conocimiento, por ser el más radical y profundo en la estratificación de la vida emocional humana. Como señala Gomá:

“El amor nos conduce a la esencia individual, única en su género, de lo amado, que no es empírica sino una imagen ideal, que llama Destino. El Destino proclama una máxima fundamental que dice: «llega a ser quien eres» [...] Quiere decir: llega a ser empírica-existencialmente el ser ideal que *ya* eres en tu destino o imagen ideal” (2015, p.301).

El amor, como establecimos, es en Scheler un movimiento descubridor que, a partir de lo ya dado, los valores reales, realizados en los bienes, no nos permite aprehender el valor ideal y completo, frente al que se nos presenta el realizado, sino que nos dirige hacia un valor superior, aún no percibido, que resulta ser el perfil ideal, el imperativo

ideal y objetivo de tornarse lo mejor posible según las determinaciones concretas que correspondan (Gomá Lanzón, 2015, p.301).

“El amor solo existe allí donde al valor dado ya en él ‘como real’ se añade aún el movimiento, la intención hacia valores todavía posibles y ‘más altos’ de lo que son aquellos que ya existen y están dados, pero que todavía no están dado como cualidades positivas” (Scheler, 1957, p.209).

La consecuencia de este movimiento es, como decíamos, el trazado de un perfil ideal que se funde con el efectivo, superponiéndose, apuntando en esa dirección ascendente, “pero sin embargo no está empíricamente ‘contenida’ en aquellos: a no ser como ‘destino’ e imperativo ideal objetivo de *hacerse un todo* aún más bello y mejor” (Scheler, 1957, p.209).

Se trata, en síntesis, de un movimiento con cierto carácter especial, y es que se trata de un movimiento que apunta a un valor ideal, no percibido todavía en el objeto de amor, pero apuntado en él mismo, como destino. De ahí el carácter que Scheler le confiere como descubridor: se trata de un movimiento que, con respecto a los actos de aprehensión del valor que ya observamos, es creador en el sentido preciso que Scheler desarrolla en su tratado sobre la simpatía (Scheler, 1957).

El amor, decíamos, es un movimiento que va hacia el valor más alto. Decíamos que esto superpone una imagen ideal a la real percibida: pero el sentido en que esto ocurre es distinto a lo que parece sugerir esta síntesis de Gomá: por un lado, tendríamos la imagen real, aquello que percibimos en el ser que amamos, y una imagen ideal que se superpondría con esta primera. Scheler, no obstante, es tajante con esta idea:

“Es enteramente justo decir: amamos (por ley esencial) los objetos, por ejemplo, a una persona, como son. También nosotros decimos que es incluso ley esencial del amor el que amemos el objeto como ‘es’, con los valores que ‘tiene’; y negamos que en el amor se dé un valor que sólo ‘deba’ ser en el objeto” (Scheler, 1957, p.215).

Esto lo excluye como objeto de tratamiento por parte de cualquier disciplina de enfoque empírico, en el convencimiento de que una explicación mecánica, de carácter fuertemente fisicalista, puede resolver el problema del amor.

Pero excluye también otras definiciones del amor que, siendo clásicas, violentan su sentido fenomenológico esencial, precisamente porque confunden su movimiento con una función intencional del sentir o, incluso, con un acto de volición.

Este último equívoco es especialmente peligroso, y es lo que condujo a Kant a reinterpretar el mandato bíblico del amor, produciendo una supresión del amor en la medida en que no puede ser objeto de un mandato.

Para Scheler, esta concepción del amor no deja de ser un equívoco que, por pretender ascender a la categoría de imperativo, ha sustituido el amor por un “querer bien”, una función intencional del sentimiento. Estructuras que, como ya vimos, se encuentran en un estrato inferior al del amor: esta confusión, por tanto, depaupera y falsifica el amor (Scheler, 1957, p.180).

1.2.2.2 Sentido moral del amor

Sin embargo, todavía no se ha planteado una cuestión fundamental para el caso que nos ocupa: cuál es la relación entre la moral y el amor. Esta cuestión se materializa en una pregunta de gran importancia, y que arroja luz sobre la jerarquía axiológica scheleriana: ¿existe el amor al bien mismo? (Scheler, 1957, p.219). Puede parecer, como ha sido costumbre en la historia de la teología y la escatología cristiana, que el amor al bien es uno de los pilares que fundamenta la fe del cristianismo, y que sería, de hecho, uno de los motivos tras la misma voluntad del Creador: no el balde propone Leibniz una teodicea basada en la misma idea de que el universo existente, con todas sus imperfecciones, es el que Dios escogió porque posee una perfección en su finalidad que no es perceptible desde las limitadas perspectivas de la humanidad, sino que es tan solo accesible a la razón.

La idea de este amor al bien es, en realidad, moneda común en la imagen popular de los santos. En la modernidad, ha desaparecido de ellos toda sombra de furia divina, el *timete deum* que San Vicente Ferrer tanto conoció. La imagen, tal vez, más extendida de la santidad, es la de San Francisco de Asís.

A un nivel individual, parece ser cierto que existe esta tendencia a amar el bien: nos caracteriza un espíritu de colaboración, y una naturaleza recíproca (Cortina Orts, 2007, p.51; (González Esteban & Calvo Cabezas, 2021, p. 529), que fácilmente hacen creíble la idea de que existe el puro amor al bien del otro.

No obstante, para Scheler, esto sería caer, de nuevo, en un equívoco histórico, al haberse dejado arrastrar por una idea del bien que violenta la naturaleza de los actos de aprehensión axiológica en su misma estructura:

“Respondo por ende a la pregunta con un no. Hay un amor a todos los valores, o mejor, a todos los objetos ‘sobre la base’ de todos los valores; pero no hay un ‘amor al bien’. Más aún: el amor al bien *qua* bien es en sí malo, puesto que es necesariamente fariseísmo [...] Ama a todos, en la medida en que son portadores de valores, es con razón el mandamiento cristiano —y a los malos incluso en medida especial” (Scheler, 1957, p.219).

Esto introduce una aclaración en la axiología scheleriana: aclaración que él mismo introduciría ya en su *Der Formalismus*, por considerar que el bien es una relación armónica de elementos, esto es, de valores, y no una cosa con la que las demás puedan establecer relaciones libremente.

Tratar de interpretar el amor como bien es comenzar la casa por el tejado: la medida de la bondad moral de una persona se ha de medir por el amor de que esta fuese capaz, y no por otro medio (Scheler, 1957, p.219): tratar de invertir los términos es dejar al propio bien sin el fundamento que le corresponde, que es el mismo movimiento del amor.

El concepto de amor se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de *persona* en el desarrollo del pensamiento de Scheler. No olvidemos que su intento es construir una ética material personalista que supere las deficiencias del formalismo kantiano. A fin de cuentas, siendo el ser humano el único ser vivo capaz de realizar una reducción fenomenológica para acceder a lo esencial de las vivencias, es el único capaz, en rigor, de realizar un acto de amor. Que sólo el ser humano sea candidato viable como objeto al que se dirija un acto de amor, es cosa bien discutible, que Scheler niega rotundamente ya al inicio de su reflexión acerca del amor (Scheler, 1957, p.211).

Los actos de amor son estrictamente personales, y Scheler así lo hace constar: como ya vimos, Scheler se emplea en derribar la separación estanca que Kant había consagrado, que consistía en separar lo racional de lo sentimental, y ubicar lo segundo en un estrato inferior del ser humano. Los actos emocionales, para Scheler, constituyen a la persona en la misma medida en que la puedan constituir los actos de razón, porque la emoción no es solo endémica del ser humano, sino que, en sus estructuras intencionales, posee una trascendentalidad propia que escapa al dominio de la razón, y que es tan esencial como el conocimiento que ésta provee.

Ahora bien, se da la circunstancia de que el ser humano no puede ser considerado en solitario, más que por un artificio abstractivo que, precisamente en la medida en que

es artificio, no puede hablarnos de cómo es la realidad con toda la seriedad que sería deseable, a juicio de Scheler.

El amor es un acto que, si bien no tiene como objeto exclusivo a la persona, sí alcanza su mayor altura en ella, precisamente porque, merced a la estratificación que Scheler planteaba con respecto al mundo del valor en su *Der Formalismus*, ya en 1913, diez años antes de la publicación de esta obra que tratamos, el acto de amor que se dirige a la persona es el que alcanza el estrato espiritual y, por tanto, el que se sitúa en la perspectiva de los valores más altos en la jerarquía: en ese mismo movimiento que va del valor más bajo al más alto, “hace el valor ‘bueno’ su más primitiva aparición” (Scheler 1957, p.219).

Pero situarnos en esta perspectiva tiene graves consecuencias. Si el bien es un amor recíproco, es decir, un amor que hace surgir un bien moral nuevo, entonces cae por su propio peso que toda persona se encuentra en una comunidad por el hecho de ser un ente moral (Scheler, 1957, p.221).

Pero el amor no es el único modo de captación del valor en un objeto. Junto a él existe otra potencia, distinta pero similar, que también configura la visión humana de lo real, que también es ventana a través de la cual vemos el mundo.

1.2.3 Odio

Tradicionalmente, el odio ha sido una potencia negativa del espíritu humano. No es ningún azar que Nietzsche viese en el amor cristiano, la más fina flor del odio. A este respecto, los análisis de Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, así como en su *Nacimiento de la tragedia*, dan buena cuenta del hecho crudo de la naturaleza humana como una naturaleza constituida con el más puro carácter animal.

El odio es también, a su modo, un tipo de aprehensión, de un modo por completo homólogo a aquel en el que lo es el amor. El odio debe ser, en cierta medida, el igual del amor, bien que en una dirección distinta, dado que el movimiento del odio es, necesariamente, antagónico al del amor.

¿Qué es el odio real? Sin lugar a dudas no puede ser un mero estado sentimental, como la tristeza, pero tampoco ha de ser una función, al igual que la pura percepción sentimental. Debe pertenecer al estrato superior del sentir intencional.

Para comprender lo que el odio es verdaderamente, es necesario plantearse dos cuestiones que abordaremos brevemente.

En primer lugar, dado que ya conocemos el amor, y el odio es un ejercicio de altura similar, conviene preguntarse en qué consiste el odio, en su respectividad con el amor. Como ya sabemos en qué consiste el acto de amor, nos será más sencillo mirar al sentimiento de odio y comprender el acto mismo, empleando como medida el acto de amor.

A partir de este planteamiento, nos será posible desentrañar la función del movimiento del odio en Scheler, que es de una gran importancia, a mi juicio, y que no debe ser despreciado como si se tratase de una pura negatividad.

1.2.3.1 El odio en respectividad

Precisamente esta definición negativa es la definición del odio que Scheler descarta ya al inicio de la misma obra que examinamos:

“Ante todo, el amor y el odio no se distinguen como si el odio fuese sólo el amor a la no-existencia de una cosa. El odio es, por el contrario, un acto positivo *en* el que se da un disvalor tan inmediatamente como en el acto del amor un valor positivo” (Scheler, 1957, p.208).

El odio, como decíamos, es un acto de similar altura que el amor en cuanto a su estrato, materia sobre la que no ahondaré, porque ya fue tratada a propósito de los distintos tipos de sentimiento y sus formalidades, en el *Der Formalismus*, que Scheler desglosó, dedicándole a la materia un epígrafe específico en la mencionada obra.

¿Qué caracteriza al odio si lo medimos con el amor? Ha de tratarse de un elemento de la misma naturaleza formal que el amor, pero con una variación que lo convierta, al mismo tiempo, en su antisimétrico, por así decir, como si fuese su antístrofa. En este caso, considero muy apropiada la analogía que Zubiri emplea siempre que resulta necesario, en su exposición, hablar de un nivel, ya no inmediato, aprehensivo, sino necesitado de una consideración dual (verdad-mentira, bien-mal, belleza-fealdad): estos contrarios lo son, precisamente, porque comparten una estructura central de la que parten. Son opuestos precisamente porque parten en direcciones opuestas desde esta misma línea común: si ni tan siquiera este punto de arranque tuviesen en común, no llegarían nunca a ser opuestos, sino tan sólo diversos, porque plantearían una distinción que no puede ser considerada desde una comunidad primordial.

A mi juicio, salvando las distancias entre las reflexiones de ambos autores, muy diversas por lo demás, resulta útil emplear este principio metodológico zubiriano de examen de los opuestos, para comprender el carácter formal de su oposición. Scheler mismo no parece muy alejado de esta idea, pues concede una primacía indiscutible a la capacidad positiva de percepción, incluso cuando analiza ambas en conjunto: el amor parece siempre marcar la pauta de las caracterizaciones y divisiones, por más que el odio posea su propia lógica interna (Scheler, 1957, p.226).

Scheler mismo nos ofrece una aproximación que es, a mi juicio, tremendamente exacta:

“[...] mientras que el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona, el odio es un movimiento opuesto. Con esto queda dado ya también sin más el que el odio esté dirigido a la posible existencia del valor más bajo (que en cuanto tal es un valor negativo), y a la *anulación* de la posible existencia del valor más alto, la cual a su vez es un valor negativo” (Scheler, 1957, p.208).

El odio, al igual que el amor, es también un movimiento sentimental con su estratificación propia que lo divide y unifica atendiendo a los diferentes depositarios en los que se dé (Scheler, 1957, p.226).

1.2.3.1 El movimiento del odio

En este caso, sin embargo, la homología se encuentra en su carácter de movimiento: esta es la línea común que transitan ambas estructuras sentimentales, tanto el amor como el odio. Al ubicarse en el estrato más alto del sentimiento con estructura intencional, ambos comparten la determinación de no ser, ni estado, como los sentimientos inferiores, ni función, como la percepción sentimental o el preferir, sino movimiento, algo que está más allá de ambas categorías iniciales.

En su aspecto de movimiento, no obstante, el odio posee su propia dinámica intencional: así como el amor se dirige a los valores más altos en su portador, a aquel perfil ideal, aún no percibido, pero que está efectivamente en el objeto o persona amada, también el odio posee su propio movimiento característico. En este caso, el movimiento se produce en el sentido contrario: hacia el valor inferior de aquellos que se encuentran efectivamente en el objeto o persona odiados.

Al producir esta concentración en torno al disvalor, se produce, de forma efectiva, lo contrario que produce el amor: mientras que en el amor se producía una visión nueva, en el caso del odio, el movimiento produce un “cerrar los ojos” a los valores superiores del objeto.

También en los objetos portadores del valor se produce una homología, porque la clase de odio más vivaz y perverso que existe, aquel que pone la mira en el mayor disvalor, o en el valor más bajo y negativo posible, es aquel odio que se encuentra atado a la consideración de una persona, especialmente por lo que hace a esa peculiar forma humana de ser persona, que Scheler concreta bajo la rúbrica “destino” (Scheler, 1957, p.227).

Este movimiento de cierre puede tener consecuencias nefastas para la configuración del mundo humano y, de hecho, es mediante un movimiento característico del odio que Scheler diagnostica esa deficiencia de lo moral que Nietzsche creyó rastrear hasta el plano puramente fisiológico (Nietzsche, 1983, p.27):

“[...] un odio que, limitándose a esgrimir la Humanidad contra estos sujetos de valores específicamente superiores, sólo por una ilusión se presenta como ‘amor’ ---es lo que he mostrado en mi ensayo sobre *El resentimiento en la moral*” (Scheler, 1957, p.249).

El odio puede ser, por tanto, causa de ese particular extravío de lo moral en que consiste el resentimiento, que invierte deliberadamente la escala axiológica, anteponiendo la inferioridad a la superioridad de algunos otros valores.

Habiendo arrojado luz sobre estas capacidades básicas de aprehensión del valor, es adecuado parar mientes en la estructura jerárquica axiológica que sobrevivió a las críticas de Scheler a través del siglo XX hasta nuestros días.

2. La jerarquía de los valores

Recordemos que, para Scheler:

“Todos los valores (incluso los valores “bueno” y “malo”) son cualidades materiales que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de “alto” y “bajo”; y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se presenten, sea, por ejemplo, como cualidades objetivas puras o como miembros de estados de valor (tal el ser agradable o el ser bello de algo), o como momentos parciales de los bienes, o como el valor que ‘una cosa tiene’” (Scheler, 2001, p.63).

Es decir que, en primer lugar, son propiedades materiales, no formales, de las cosas: este es el punto esencial de divergencia con Kant. En cualquier caso, estas propiedades se encuentran realizadas en las cosas, pero se encuentran realizadas por leyes esenciales, captables en un ejercicio fenomenológico, según Scheler, y ese hecho tiene dos consecuencias fundamentales.

En primer lugar, que dichas propiedades no varían con el correr de la historia. Si lo hiciesen, no hablaríamos ya de leyes esenciales, y sería vano tratar de elucidarlas porque pertenecerían al conjunto de propiedades reales de las que es necesario prescindir en el ejercicio de reducción. Esto tiene graves consecuencias a la hora de considerar su relatividad en función de diversos factores, (historia, sociedad, capacidades...), que Scheler resuelve decididamente en favor de la objetividad del valor:

“Pero si tal es el caso, puede también haber entre ellas un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un mundo de bienes en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia los valores y su jerarquía son a priori” (Scheler, 2001, p.60).

Esto es de vital importancia porque, amparado por esta noción fenomenológica, Scheler ofrecerá una justificación al hecho de la mutabilidad del mandato moral en la historia, en contraste con este inmovilismo que ve en los valores mismos en tanto que esencia de un fenómeno.

La otra consecuencia que cabe extraer de este pasaje de Scheler es este matiz que introduce con respecto a la ordenación del valor, y que no trata por extenso en ese análisis prospectivo. Ya vimos, al tratar la función sentimental de la preferencia, que el valor no

solamente se da en su pura objetividad: también se nos da una diferencia entre estas propiedades materiales, una diferencia funcional de altura.

No es lo mismo el valor que posee el sabor agradable de un fruto que el agradable saber estar de una persona. Entre ambos se nos aparece, inmediatamente, una profunda diferencia de altura, aunque no hayamos realizado todavía una clara distinción (Scheler, 2001, p.59): ya vimos que la percepción sentimental es una intuición que nos permite atisbar la materia del valor, pero no es función de dicha percepción el desarrollo teórico del valor mismo.

Esta diferencia de altura abona toda una jerarquía de los valores, inalterable en lo esencial, y cuya mutabilidad se debe a las realizaciones históricas y culturales que la humanidad lleve a término, de su forma de interpretar el valor, que sí está sujeto a la mudable capacidad del ser humano para comprender el mundo de modos diversos. A fin de cuentas, si algo caracteriza al ser humano, es su capacidad para desprenderse de lo contingente. Ya vimos, no obstante, que esta capacidad se encuentra limitada por un necesario momento de conceptualización y representación.

Esta jerarquía, con escasas modificaciones, ha llegado hasta nuestros días (Febrer Barahona, 2003, p.3), sobreviviendo incluso a las más feroces críticas del modelo scheleriano.

Esta jerarquía ordena los valores desde el estrato más bajo, el vital, hasta el estrato más alto, el sagrado, evidenciando este marcado dualismo que Scheler ve en la existencia humana, y que no es sino el dinamismo del que se vale para explicar el hecho de que, con respecto al resto de animales, el ser humano es aquel que puede detenerse ante las cosas y desprenderse de su contingencia (Gracia Guillén, 2017, p.422) y, por tanto, exige una consideración en la que quede separado radicalmente de la naturaleza, y que al mismo tiempo respete el hecho irrebasable de que procede de ella. Scheler consideraba, de hecho, que esta jerarquía es fundamental y esencial, y que sirve de apoyo para nuestras consideraciones como un *a priori* (Scheler, 2001, p.173).

Sin embargo, ya hemos tratado, antes de llegar hasta el análisis de Scheler, la idea de que el valor es, fundamentalmente, un *metron*, o al menos fue de este modo como surgió en la historia del pensamiento.

A mi juicio, este carácter de *metron* del valor es fundamental y se encuentra esencialmente vinculado a cualquier concepto de valor que pueda componerse, ello precisamente porque (y esto ya lo vio Scheler aunque, a mi juicio no desde la perspectiva adecuada) el valor es un *noema*, es decir, un trabajo de la mente sobre algo que se presenta

ante ella, todo lo esencial que se quiera para su funcionamiento: la renuncia a los fueros de lo real por obra de la *epoché* fenomenológica nos ha dejado esta cuestión en un ángulo muerto. ¿Cuál es la relación del valor con las cosas reales? Es una pregunta que rebasa el análisis fenomenológico en términos husserlianos, incluso schelerianos, y no puede responderse metódicamente por esta vía. Este es el principal motivo de que, a mi juicio, Scheler se centrara en la objetividad del valor y tratara de hablar de una inmutabilidad esencial al mismo, tomándolo siempre de forma separada con respecto a sus depositarios, incluso afirmando que los valores son objetos auténticos (Scheler, 2001, p.62), como si por un ejercicio de abstracción fuese posible olvidar que el valor no se da “en el aire”, sino que se nos presenta siempre en las cosas, contra lo que Scheler trate de establecer mediante leyes esenciales. No en balde se encarga también de reflexionar acerca del mismo concepto de “*a priori*” (Scheler, 2001, p.103).

Este paso más allá es lo que ha valido a la filosofía de Scheler unas feroces críticas que lo acusan de platonismo y que son, a mi juicio, desmedidas: se puede imputar a Scheler el error de haber dejado de lado los fueros de lo real para establecer las leyes esenciales del valor; lo que no puede imputársele es una suerte de hipóstasis ontológica, que haría de los valores una especie de sustancia hiperhistórica, por ello inmutable, que sería inmediatamente accesible a cualquiera con las capacidades orgánicas para alcanzarla. ¿Por qué si no iba Scheler a llamar al valor “cualidad material” (Scheler, 2001, p.60)?, ¿Cualidad de qué? Una cualidad es aquella propiedad que cualifica algo, y sería sencillamente un dislate pretender que una cualidad puede sostenerse por ella misma, por así decir, sin sustrato, como lo sería sostener que esta es precisamente la idea de Scheler. Si este fuese el caso, no se ve la necesidad de una *epoché* fenomenológica para alcanzar el valor: al ser una cualidad independiente de su sustrato, no sería preciso contar con él, para empezar, y bastaría con un simple ejercicio de abstracción (Scheler, 2001, p.56), similar al que empleamos para referirnos a los colores sin contar con la superficie en la que se nos aparecen. A mi juicio, será más sencillo y elocuente que sea el propio Scheler quien se defienda de estas acusaciones:

“Pues bien: tampoco en la percepción natural de los valores nos es dada “primeramente” la cualidad pura del valor, sino únicamente en tanto y hasta donde nos hace conocer el bien como un bien de una especie determinada, y en los matices peculiares que corresponden a la estructura del bien como un todo” (Scheler, 2001, p.66).

Y más adelante:

“En los bienes es donde únicamente los valores se hacen ‘reales’. No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es objetivo el valor (lo es siempre) y al mismo tiempo real. Con cada nuevo bien se produce un verdadero aumento de valor en el mundo real” (Scheler, 2001, p.67).

Llamar “platónico” a Scheler requiere, al menos, contar con una de dos evidencias posibles: la afirmación categórica, por parte de Scheler, de que el valor es un ente independiente de las determinaciones sensibles, cuyo conocimiento sólo es alcanzable por un ejercicio dialéctico; o bien la demostración de que Platón conocía ya, y empleaba con prolijidad, el método de la *epoché* fenomenológica. Sendas tesis cuentan, aproximadamente, con la misma evidencia en su favor.

Como sea, esto nos deja frente a la cuestión de la relación entre el valor y la realidad, es decir, entre el valor y los depositarios en los que el valor se hace real, como Scheler mismo afirma. Estos depositarios, a pesar de ciertas afirmaciones de Scheler, nos ponen sobre la pista de la estructura misma del valor, y nos permiten aproximar una respuesta solvente a la pregunta que surge cuando Scheler habla del valor en términos de cualidades materiales: cualidades, ¿de qué?, ¿qué cualifican estas cualidades de las que tan morosamente dice Scheler que son objetivas y que poseen una jerarquía que, al funcionar según leyes aprióricas, es independiente de interpretaciones materiales socio-históricas?

No solamente existe una jerarquía, sin embargo, por esas mismas cualidades en que consiste el valor, sino que también podemos encontrar una ordenación jerárquica y apriórica basada en el portador mismo del valor (Scheler, 2001, p.167). Esto es de suma importancia porque, como vimos, Scheler pone en el centro de la cuestión la figura de la persona, sus relaciones esenciales con el mundo y consigo misma, y su estructura esencial. No es difícil anticiparse al movimiento que realiza Scheler en este desarrollo teórico: los portadores del valor existen en una gradación que va desde los puros objetos inanimados, en su base, hasta la consideración de la persona como un máximo en la escala axiológica (Scheler, 2001, p.168). No es ninguna casualidad que, desde otra perspectiva que considera, no el depositario, sino la referencia del valor, el lugar más alto de la escala lo ocupan los valores que lo son por sí mismos, mientras que el más bajo lo ocupan aquellos valores que lo son por referencia, es decir, que necesitan ser puestos en relación con otra cosa para considerarse valiosos (Scheler, 2001, p.171).

Aquí se aprecia una convergencia que será, precisamente, la que permitirá a Scheler defender, de un modo peculiar, la dignidad de la persona, en un esfuerzo común con Kant, pero con una línea argumentativa que sobrepuja el puro formalismo, al menos tal como Scheler comprende que lo dejó planteado Kant.

A mi juicio, Scheler, no se encuentra alejado de Kant por lo que hace a los proyectos de fundamentación y comprensión del ser humano: lo atizan las mismas preocupaciones y problemas, y es por esto que se ve a sí mismo como un reformador de la doctrina kantiana. Sin embargo, esta cercanía filosófica termina en el momento en el que es preciso adoptar un método concreto para asaltar el problema con éxito. Scheler determinó que el idealismo trascendental kantiano era un arma descargada frente a la pura potencia de la reducción fenomenológica, un método mucho más adecuado para hacerse cargo de los problemas tradicionales de la metafísica. En una versión heterodoxa de este método, Scheler encontró la herramienta crítica que buscaba (Pintor-Ramos, 1978, p.50).

A partir de estos análisis, hay un aspecto crucial que es preciso comentar acerca del valor en Scheler, y es su profunda vinculación con la persona. No perdamos de vista el hecho de que, en la obra concreta que trabajamos, Scheler trata de llevar adelante un proyecto de personalismo ético. Un proyecto que, puesto en la perspectiva general de su trabajo, se compadece del propósito general de toda la obra de Scheler. Antonio Pintor ilustra esto magistralmente, como ya tuvimos ocasión de estudiar.

3. El valor y la persona

El concepto de persona tiene una relevancia especial para Scheler, porque considera que es el centro desde el que emergen las acciones propias del espíritu humano. La persona es, por tanto, un elemento fundamental en el valor, porque se encuentra configurando el estrato más alto del valor en la jerarquía, el estrato de los valores espirituales (Scheler, 2001, p.177). La dignidad de la persona es esencial en la comprensión del valor (Vergés Ramírez, 2003, p.293).

Scheler se encarga de categorizar con prolijidad las determinaciones aprióricas que juegan un papel en la ordenación jerárquica del valor (Scheler, 2001, p.167). Por lo que hace a estas determinaciones, me centraré en una tremendamente concreta y que, a mi juicio, configura una coordenada desde la que se puede entender el espacio central que ocupa la persona en Scheler, y que nos permitirá enfocarnos en el último aspecto de reflexión que extraeremos, antes de continuar adelante en este trayecto.

3.1 Valor en función del depositario

En primer lugar, por lo que hace a los depositarios, en los que el valor se hace real, Scheler considera que la cúspide la ocupa la persona:

“Al contrario, pertenecen a los valores de persona: 1º, los valores de la persona ‘misma’; y 2º, los valores de la virtud. En este sentido, pues, son los valores de persona esencialmente más altos que los de cosa” (Scheler, 2001, p.168).

“la persona es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate del espíritu concreto” (Scheler, 2001, p.519), “realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido” (Scheler, 2001, p.623), y “vive en su realización de actos” (Scheler, 2001, p.516). Esto significa, entre otras cosas, que la persona no es objetivable (Scheler, 1957, p.224). Kant mismo ya comprendió que la persona no es susceptible de ser objeto de conocimiento teórico.

Pero no solamente por lo que hace al valor de la persona como depositario respecto al valor de cosa: Scheler introduce una distinción ulterior entre los valores “en sí mismos” y los valores “por referencia”, una distinción en la que tan solo ahonda en la constitución misma de los valores por referencia, distinguiendo varios tipos entre ellos y planteando

ciertas sutilezas conceptuales que nos extraviarían en demasía de la ruta que seguimos en este trabajo (Scheler, 2001, p.171). Es difícil no ver la relación entre la reflexión kantiana sobre la dignidad y el valor de la persona en Scheler.

La importancia de la persona en Scheler es, como ya vimos, mayúscula. Ya tuvimos ocasión de exponer la importancia del amor en Scheler, y aunque es cierto que no solo la persona se constituye en receptora de este amor, sí es cierto que, conforme a la jerarquía establecida principalmente por Scheler, la persona es el depositario más alto de valores y, por tanto, un receptor fundamental de los actos de amor, que solamente pueden llegar a su máxima altura en esta circunstancia concreta. El amor nos muestra la estructura misma del mundo (Pintor-Ramos, 1978, p.59), y es sólo mediante un acto de amor como el ser humano se abre, en la filosofía, a lo esencial del mundo y de sus relaciones (Pintor-Ramos, 1978, p.205). Hay quien llega a afirmar que la persona es el ser mismo de los valores (Febrer Barahona, 2003), precisamente en razón de que, la parte más alta de esta escala de valores la ocupa el valor personal, que es un valor en sí mismo.

Buena prueba de la importancia de la persona humana en Scheler la tenemos en su *Der Formalismus*, donde llega a hacer una afirmación tajante como la que sigue:

“La Ética ha de aferrarse al personalismo de los valores, para el cual todo el sentido y valor últimos de la comunidad y la historia radica precisamente en que éstas representen las condiciones para que en ellas puedan manifestarse y actuar libremente las unidades personales valiosas” (Scheler, 2001, p.652).

Como quiera que fuera, la persona, al no ser objeto, requiere un acto de conocimiento diferente, que consiste precisamente en la coejecución de sus actos (Pintor-Ramos, 1978, p.57): así es como se plantea la teoría de la imitación y los modelos, que dará pie a ciertos pensadores para desarrollar su propia teoría del “Universal concreto” (Gomá Lanzón, 2015).

Lo que Kant describe no es más que una “logonomía”, “la más extrema heteronomía de la persona” (Scheler, 2001, p.501): “la autonomía es, ante todo, un predicado de la persona en cuanto tal” (Scheler, 2001, p.641), una autonomía que se concreta tanto en la “autonomía de la intuición personal de lo bueno y lo malo en sí”, como en “la autonomía del querer personal lo que está de algún modo dado como bueno o malo” (Scheler, 2001, p.641).

Esta crítica de Scheler tiene un alcance limitado por lo que hace a la noción kantiana de autonomía: es cierto que la costumbre kantiana (a la que renunciaron sus seguidores procedimentalistas) es emplear un método que privilegia el momento lógico-semántico de la reflexión trascendental, sobre su momento pragmático, una maniobra no exenta de peligros, como bien ha constatado la Escuela Crítica.

En el momento en el que Scheler redacta su *Der Formalismus*, la fe en la razón se ha quebrado ya, como demuestran las numerosas investigaciones antropológicas, en las que Scheler mismo tomó parte, junto a nombres tan ilustres como Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, o Hermann von Klaatsch, su maestro en el campo de la antropología filosófica (Gracia Guillén, 2013, p.621).

La razón (en términos kantianos) pasa a ser un asidero sin fuste para esta universalidad moral que busca Scheler: esto sería reducir a la persona a una sola de sus instancias, esto es, fragmentarla, convertirla en un ser impersonal (Scheler, 2001, p.497). A tal punto es así que Scheler llega a afirmar:

“Es, por consiguiente, en el amor a Dios donde hallan plenamente su unidad última, orgánica e indivisible, los valores morales más individualistas y más universalistas, la “propia santificación” y el “amor al prójimo”. Ninguno de ellos puede ser antepuesto como fundamento a los otros” (Scheler, 2001, p.644).

Precisamente porque Dios es la persona que más plenamente cumple con la esencialidad de esta categoría, por encima de cualquier ser humano, contingente, limitado, también animal, no solo espiritual.

Scheler trata de establecer esa objetividad esencial del valor, que lo convierte en un factor inamisible de la experiencia y la volición humanas. Sin embargo, en todo este desarrollo teórico, hemos alcanzado algunas claves que, a mi juicio, permiten recoger el hilo que dejamos al iniciarnos en la filosofía de Scheler, y seguir trabajando el valor en esa línea, de modo que la conexión entre los diversos conceptos de valor se verá con claridad según avancemos en la exposición de los sucesivos autores. A mi juicio, estas categorías ayudarán a comprender por qué los autores han enfocado el valor del modo en que lo han hecho, y nos permitirá ajustar las definiciones según lo encontremos pertinente y riguroso.

4. Conclusiones sobre el valor y Scheler

La reflexión scheleriana sigue sosteniéndose, así lo afirmamos, sobre el presupuesto de una particular interpretación del valor: el valor es un *metron*, que mensura las cosas según una particular medida en la praxis humana.

Aquí el valor presenta dos caracteres que nos permiten asumir una aproximación hermenéutica concreta, recogiendo los hilos que hemos venido desplegando desde el inicio: por un lado, la escala de valores posee una *direccionalidad* precisa y determinada, que nos permite asumir una escala de medida, que es perfectamente indicativa de la estructura funcional del valor mismo como medida de la praxis humana en su libertad.

Por otro lado, y empleando un término de amplio uso en Zubiri que considero de gran precisión aquí, el *estado constructo* del valor, a pesar de los constantes intentos de Scheler de ver en el valor una estructura autónoma de medición, con cierta prioridad esencial sobre la realidad.

Ambos aspectos de la cuestión nos han de permitir llegar a una noción del valor más precisa, que nos autorizará a asumir una perspectiva crítica de la noción scheleriana, antes de continuar nuestro recorrido hacia el siguiente eslabón de la cadena: Ortega y Gasset.

4.1 La direccionalidad del valor

En primer lugar, la *direccionalidad* de esta escala de valores que plantea Scheler, y que se trata, a mi juicio, de un elemento fundamental.

Como advertencia, vaya por delante que Scheler nunca empleó este término, *direccionalidad*, sino que lo empleo yo aquí por mi cuenta y riesgo, interpretando el pensamiento y objeto de estudio de Scheler.

En otros ámbitos, la unidad de medida es la menor, porque es la que permite mayor precisión. En materia de valor, como Ortega dejó sentenciado, lo que marca la medida es el mayor valor. El sentido entero de la jerarquía pende del término mayor, que es aquel que estructura la escala entera.

En Scheler, la escala entera de valores está estructurada en torno al valor personal. Scheler se esfuerza por establecer, de acuerdo con sus presupuestos filosóficos previos (Pintor-Ramos, 1978, p.84), que cada estrato del valor tiene su propia importancia, y no puede ser subsumido por el resto

Esta misma jerarquía implica, por principio, que su perversión misma es un valor negativo, como evidencian el caso del resentimiento y el fariseísmo, pero se trata de una estructura ascendente que exige como condición una *respectividad intencional* en el valor mismo (considerado como parte de la estructura de un acto de valoración del sujeto), que “apunta”, *in-tiende*, hacia el valor de menor relatividad: esto es tan solo otra forma de decir que el valor más alto es el factor que dota de sentido al conjunto de los valores.

Esta direccionalidad misma del valor tiene una profunda conexión funcional con el acto de valoración: todos los valores son formalmente estimables ante el acto de valoración, esto es un hecho. Pero no es menos cierto que no todos los valores son igualmente estimables como valores, sino que parece existir una gradación entre ellos, que se desplaza desde el valor más relativo hasta el menos relativo. La *direccionalidad* y la preferibilidad del valor son tan solo dos caras de la misma moneda.

No se trata de una característica material del valor: la materia del valor solamente podrá elucidarse como una distinción planteada en el interior mismo de esta direccionalidad, que es, por tanto, previa. A esta característica formal, por la que no todos ellos son iguales en tanto que valores, sino que existe una diferenciación intencional determinada en su posición respectiva como condición de sentido de la axiología entera, es a lo que denomino *direccionalidad*. Esta diferenciación corresponde internamente al valor, y no puede ser extraída de un análisis causal del mismo con respecto al comportamiento humano. El valorar parece estar a caballo entre un acto libre y un acto que surge como funcionalidad de una posición previa del sujeto.

Una jerarquía de valores resulta ininteligible sin reparar en este carácter formal del valor. Si se efectúa esta renuncia, tan solo quedarían dos vías disponibles: en primer lugar, se podría establecer que dicha jerarquía es una estructura percibida inmediatamente en una intuición. A fin de cuentas, el fenomenólogo no trata de hacer teología, y no tiene por qué remontarse hasta el origen estructural de la realidad misma. Basta con que se muestren las condiciones esenciales en torno al acto de conciencia de que se trate.

Otra posible vía de solución es determinar que la jerarquía entera de los valores no es sino un acto de construcción de un sujeto cognoscente, en ese mundo de la vida en el que no puede evitar estar, del que ha heredado no solamente unas estructuras conceptuales, sino un modo de comprender el mundo, con respecto al cual orbita su mismo comportamiento en la realidad. En materia de valor, esto es el reconocimiento de que la jerarquía es una creatura del ser humano por un momento sociohistórico inmanente a su concepción.

Tanto un camino como el otro no comprenden el valor adecuadamente, al menos no en su radicalidad, y es sobre esta falta de comprensión sobre la que plantean sus respectivos avances en la materia, pero de este asunto nos ocuparemos más adelante.

En cualquier caso, la direccionalidad del valor se entiende solamente si se postula como condición estructural del valor: ninguna jerarquía se puede plantear como cosa “inmanente” al valor, porque ello deja sin explicar qué hay de objetivo en dicha jerarquía. Este carácter formal, en cambio, nos da noticia de la estructura interna del valor, que entonces puede adquirir diversas configuraciones funcionales, según varíe su relación direccional conforme a distintas determinaciones del valor.

4.2 Estructura genitiva del valor

Zubiri recurría a menudo, en sus explicaciones sobre la realidad y su constitución, al “estado constructo”, asimilando la realidad a un carácter de ciertas lenguas, entre ellas las semíticas.

Soy consciente de los riesgos de emplear la batería conceptual y las categorías de un pensador para comprender el pensamiento de otro previo a aquel. Scheler nunca habló de este estado constructo, y nunca le pasó por la cabeza analizar el valor empleando un concepto semejante.

Sí creo, sin embargo, que la aplicación de estas categorías, sobre el objeto de investigación que estudiaba Scheler, nos puede pertrechar de una perspectiva diferente y clarificadora.

En primer lugar, cuando hablamos de “estado constructo”, ¿qué significa este término?

Se trata de una categoría empleada por Zubiri en *Sobre la esencia* (Zubiri, 2018, p.289), para clarificar la idea que él tenía, ya en la década de 1960, sobre la interna constitución de lo real: una idea ésta que, en lo esencial, no lo abandonaría en el resto de su filosofía madura.

Al enfrentarse a la tradicional teoría de la sustancia, Zubiri propone un modelo diferente, innovador en sus líneas fundamentales, con el que trata, a la altura de 1960, de superar la bancarrota de la metafísica tradicional, cometido para el que necesita rehabilitar una versión crítica de la noción de “esencia”, sin la que todo este intento se le vendría abajo. Esta idea del *estado constructo*, no obstante, se mantendrá hasta la última madurez

de su filosofía, y podemos encontrarla en obras como *Inteligencia sentiente (volumen I)* (Zubiri, 1998, p.203).

Zubiri se enfrenta aquí a varias ideas tradicionales de “cosa” y “esencia”, entre ellas, aquella noción de *ousía* aristotélica que creía ver en las cosas una esencia, a la que inherían unas propiedades que pendían de ella, haciéndola *hypokeímenon*.

Zubiri cambia este planteamiento de forma fundamental:

“La nota no es ‘nota’ + ‘de’ las demás, sino que es «nota-de» las demás. De suerte que este ‘de’ no sólo no es un añadido, por ejemplo, a la sensibilidad humana, sino que la distinción entre «nota» (sensibilidad) y «de» (humana) es una mera distinción de razón abstractiva *cum fundamento in re*, pero no una distinción real, como lo sería si fuera un «añadido»” (Zubiri, 2018, p.289).

La realidad misma de la cosa tan solo la podremos encontrar en el sistema entero, y no buscando en sus propiedades individuales. Por ello dice Zubiri que, en el sistema que es la cosa, cada nota, es decir, cada propiedad, tiene “un carácter física y constitutivamente «genitivo»” (Zubiri, 2018, p.289), o eso cree Zubiri a la altura de 1960.

Unas líneas más abajo, Zubiri expone, de forma resumida, lo que tratamos de explicitar ahora:

“En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar esta «relación» se pone un genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto «de» quien es la cosa [...] Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá «casa-de Pedro»” (Zubiri, 2018, p.289).

Con esta explicación, Zubiri establece la mutua dependencia y respectividad de las notas que conforman toda cosa (es decir, todo sistema de propiedades): ni son ni pueden ser tratadas como elementos independientes entre sí, porque ello quebraría la unidad física y real de la cosa misma. ¿Cómo transponer esto al valor?

Aquí, el valor posee, al menos una triple respectividad, que además es interna, y Scheler parece ser plenamente consciente de ello.

1. En primer lugar, la respectividad con respecto al resto de valores: es lo que en primer lugar examinamos, de un modo preciso, como *direccionalidad* del valor. Ya dijimos que se trata de una respectividad intencional e interna del valor para con los demás valores, y esto implica por principio que no hay modo de comprender el valor si se lo toma aisladamente.

2. Pero posee una respectividad de otro orden, no menos importante que la anterior: todo valor no solamente es «valor-de» otros valores; también es «valor-de» la cosa en la que se percibe. Scheler percibió tan bien este modo de respectividad que dedicó un epígrafe completo de su reflexión a concretar el carácter de los diversos depositarios del valor.

3. Pero, en tercer lugar, existe un grado más de respectividad, un grado, además, especial: cada valor no es tan solo «valor-de» otros valores; no es tan sólo «valor-de» las cosas en las que se percibe; además es «valor-de» alguien que lo aprehende. Tal vez sería más preciso decir «valor-para», pero me permitiré esta pequeña licencia con el fin de ilustrar mejor lo que quiero decir.

La valoración, la estimación, forma parte de las estructuras humanas de comprensión del mundo: con esta constatación, cae por su propio peso que, del mismo modo que los valores pertenecen siempre a alguien, nos encontramos frente al paradójico hecho de que las personas no pueden prescindir del valor en sus actos de comprensión del mundo. El acto de valoración y su correlato noemático, en tanto que son estructuras de comprensión del mundo humano, parecen estar dotadas de esta propiedad que Zubiri denominó “estado constructo”, en solidaridad con el resto de las capacidades que forman al ser humano.

Estas dos líneas del valor, en fin, nos dan cuenta de ese fondo de significado del valor que, a mi juicio, sigue presente todavía en Scheler, y será una línea común en toda reflexión sobre el valor: su carácter de *metron*.

Dando cuenta de estos dos caracteres, podemos establecer el modo preciso de ese *metron* en que el valor consiste en Scheler: el valor es la medida de la *humanidad* de los objetos, las acciones, las instituciones y las personas.

El valor con el que Scheler comienza su exposición, lo *agradable* en el sabor de un fruto, es uno de los más bajos valores, uno de los vitales y más alejados del estrato superior de valor. Mi afirmación sigue siendo cierta para este valor inferior: tan solo es necesario comprender en qué sentido lo es. Porque es obvio que a Scheler nunca le pasó por la cabeza que este valor de “agradable” que posee el sabor de un fruto sea, en ningún caso, una medida de la humanidad de la manzana que saboreamos. Recordemos que cada estrato de valor tiene su propia importancia.

No obstante, su significado como valor está intrínsecamente ligado al valor de la persona, que es en este caso el más alto de la escala: el valor de un sabor como valor tiene

sentido en la medida en que conserva esta referencia. No es igual el valor de un sabor que el valor de una compañía, porque cada uno de ellos, en tanto que valor, está midiendo una cercanía del objeto al ser del valor mismo.

El vínculo se ve con meridiana claridad cuando nos dirigimos a un acto de preferencia y comprobamos los factores en juego: el valor, en su formalidad, posee una intrínseca conexión con ese valor máximo que se ha puesto en la cima de la escala. El valor de un sabor agradable, si ha de tener algún sentido, ha de tenerlo precisamente merced a estas respectividades que hemos analizado. En el fondo, que el valor de un sabor agradable sea un valor pende del hecho de que el valor de un sabor se encuentra subordinado a un valor personal. Los manjares, en la antigüedad, no estaban destinados a los *viles*, sino a los *nobles*.

Lo que hace valioso al sabor agradable de una fruta es, formalmente, su conexión con el valor más alto de la persona. Esta afirmación puede parecer excesiva, pero piénsese en lo que significa. El sabor agradable es valioso: ¿para qué?, ¿Para quién?, ¿Por qué?

Del mismo modo, comprenderíamos como una clara violación de esta respectividad su inversión merced, no a esa conexión interna, sino a una conexión extrínseca con un interés personal.

Esto es así en Scheler, pero bien pueden imaginarse organizaciones materiales alternativas en esta direccionalidad del valor, que nos dan noticia, a su vez, de una distinta configuración de la persona que posee esta organización alternativa.

Con estas reflexiones, hemos dado el último paso en la filosofía de Scheler: antes de alcanzar las reflexiones de Zubiri, no obstante, es necesario realizar una parada en quien considero personalmente un Maestro, que también lo era para Zubiri, y que ha cambiado la faz de la filosofía.

V. Ortega y Gasset

Probablemente uno de los filósofos de mayor profundidad del siglo XX, con un pensamiento original que alcanzó un desarrollo notable, precediendo a Heidegger en muchas de las tesis que le ganaron la fama a este último en el ambiente filosófico de principios de siglo.

En una ocasión oí decir a un doctor en filosofía de la ciencia que Ortega había cometido una torpeza al defender una postura como el relativismo en una materia tan prístina como los hechos científicos: a todas luces un dislate que, por decir lo mínimo, es por demás habitual, y no por ello menos excusable.

No es exagerado decir que Ortega “desempeñó en la filosofía española un papel parejo al jugado por Husserl en la filosofía alemana” (Gracia Guillén, 2017, p.48): fue a inicios de la primera década del pasado siglo cuando Ortega comienza a ver el potencial de la obra de este filósofo alemán en materia de filosofía. La fenomenología es el método con el que la filosofía puede ganar su propia parcela del conocimiento, segregada del de las ciencias que a la sazón trataban de fagocitarla.

La vida es la instancia radical, allende la cual no podemos remontarnos para comprender ni el mundo ni al ser humano mismo (Gracia Guillén, 2017, p.50). Esta idea tendrá una vigorosa continuidad en la obra de Ortega, como es fácil constatar en sus lecciones de metafísica, casi veinte años más tarde: “Yo no sé si eso que llamo vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios, porque todo lo demás incluso Dios tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida” (Ortega y Gasset, 1981, p.34).

Ortega tiene un modo muy especial de introducir esta transformación en la fenomenología husserliana, como hemos dicho: reúne la esencia de la reducción, con la realidad del acto de conciencia, un acto vivo, el acto de un viviente. El resultado de esta síntesis innovadora es el concepto de la razón vital.

La influencia del pensamiento de Nietzsche en Ortega es manifiesto (Conill Sancho, 2019b, p.1075), y ofrece una buena perspectiva sobre la transformación hermenéutica que sufre el pensamiento de Ortega en este punto. Tanto preocupó a Ortega esta cuestión de la vida, que la *Revista de Occidente* llegó a publicar el trabajo *Ideas para una concepción biológica del mundo*, de von Uexküll, en 1921. Ortega ya concedía una gran importancia fenomenológica al entorno, como consta en *Meditaciones del Quijote*,

en la temprana fecha de 1914; pero a partir de la publicación de este texto, el trabajo sobre la relación entre vida y circunstancia adquiere una importancia temática de la que son testigos sus trabajos *España invertebrada* y *El tema de nuestro tiempo*. Pero este nervio fundamental de su filosofía seguirá en plena actividad once años más tarde de la publicación de este escrito, en sus *Principios de metafísica según la razón vital*.

1. La razón corporeizada

A propósito de la historia, decía Ortega que “en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada” (Ortega y Gasset, 1923, p.21).

No en balde desarrolló una bella y certera reflexión acerca de los clásicos en la historia: ellos son, en palabras de Ortega, el ángel que nos permite llamarnos Israel (Ortega y Gasset, 2004, p.16).

Todo el intento de Ortega puede bien resumirse empleando como rúbrica sus propias líneas:

“Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación” (Ortega y Gasset, 1923, p.55).

Ortega descubre esta unión inconsútil, con la que cree haber asido el hilo de Ariadna de la realidad humana: “Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida” (Ortega y Gasset, 1981, p.34).

En todo fenómeno contemplamos sus múltiples dimensiones, estándonos cancelada de raíz la posibilidad de cubrir todas las perspectivas de la cosa al mismo tiempo (Ortega y Gasset, 2005, p.104): todo acto de comprensión es una enconada lucha por penetrar la superficie de las cosas y alcanzar su profundidad.

Pero nunca comprenderemos este acto en toda su integridad si no reparamos en el hecho irrebasable de que este acto es el acto de un ser viviente, e historizado, un ser que pende de una tradición y un mundo circundante, incancelable, cuyo primer interés es pragmático, funcional.

Por eso puede Ortega permitirse afirmar que:

“Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi

pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna” (Ortega y Gasset, 1923, p.58).

“la sensibilidad jurídica no tiene orgánicamente más ni menos valor que la secreción pancreática” (Ortega y Gasset, 1923, p.66), porque “La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser” (Ortega y Gasset, 2011, p.105).

De este modo, no requiere un gran esfuerzo llegar hasta la conclusión de que “la razón es sólo una forma y función de la vida” (Ortega y Gasset, 1923, p.93).

Con Ortega asistimos a una transformación copernicana que nos recuerda a las investigaciones de Nietzsche y Goethe en su descubrimiento de un nuevo vértice para la reflexión filosófica (Conill Sancho, 2019b, p.1075), un nuevo inicio que marca una transformación moderna que, de hecho, perdura hasta nuestros días.

Heidegger, a diferencia de Ortega, trató de trascender esta fenomenología eidética y moverse hasta un plano trascendental, mediante su *diferencia ontológica*: no le basta con remontarse a la constitución de la realidad humana, sino que le es preciso llegar hasta el *ser* mismo (Gracia Guillén, 2017, p.50). Por esto considera Heidegger que la vida no es un estrato esencial en la consideración del ser mismo: no porque carezca de fundamentalidad, sino porque el ser mismo es previo a este estrato, y recurrir a él exige plantearse la pregunta misma por el ser (Heidegger, 2003, p.71).

La vida no es ningún dominio derivado y delimitado que presuponga una determinada concepción del ser, a juicio de Ortega. Y efectuar esta corrección es una tarea tremendamente urgente en el pensamiento:

“*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida” (Ortega y Gasset, 1923, p.94).

Se trata de recuperar esta radicalidad de la razón como acto del viviente humano: pensar el ser como previo a la vida significaría desconsiderar el hecho de que, el medio en el que nos encontramos con el ser, lo reconocemos y lo asimos, no es otro que la vida misma. Porque la vida es un dinamismo de inmediatez, de cotidianidad, el medio que nos altera y nos empuja a resolver las problemáticas en que consiste. Pretender que el ser se

eleva sobre esto sería cometer la tremenda insolencia de considerar que podemos asomarnos al exterior de la vida, y comprendernos desde allí mismo. No son extrañas las convergencias entre Ortega y Dilthey, a quien este primero conoció ya tardíamente: la vida, la vivencia y el contexto son piedras de toque fundamentales en sus filosofías (Lafuente, 1985, p.35). La vida es la instancia con la que Ortega sale de la órbita de Husserl.

No en balde nos habla Ortega de la viva relación pragmática que existe entre la verdad y la necesidad: no podemos alcanzar un genuino descubrimiento sin sentir antes la necesidad de él.

En esta línea, Ortega, en sus prolijos análisis realizados en *La rebelión de las masas*, sigue el hilo conductor de la vitalidad, de los impulsos vitales y, por tanto, de la altura de los tiempos en que se sitúa el tipo de ser humano que Ortega examina, el hombre masa: “Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo” (Ortega y Gasset, 1923, p.143).

La especialización de órganos es correlativa a la actividad del organismo con respecto a su entorno (Ortega y Gasset, 2004, p.279), no se trata de una mera reacción adaptativa, a juicio de Ortega, y contra lo que Darwin ya había establecido al respecto de las teorías de la evolución animal y humana (Ortega y Gasset, 2004, p.280), y los actos de inteligencia son los actos de un ser vivo en su plena actividad vital.

Siendo esto así, el ser humano no puede sustraerse a este hecho irrebasable, a su condición de ser vivo y, en consecuencia, si queremos comprender integralmente al ser humano, hay que comprender también este aspecto formal de su ser.

2. Si no salvo mi circunstancia, tampoco me salvaré yo

Este extracto de Ortega, con el que titulo el presente epígrafe, es una excelente rúbrica bajo la que puede comprenderse gran parte de sus reflexiones con respecto al ser humano en su integridad.

Para aproximarnos con éxito a esta perspectiva, a mi juicio, es necesario recurrir a unas lecciones universitarias que Ortega impartió entre 1932 y 1933, *Principios de metafísica sobre la razón vital*, unas lecciones acerca del ser humano como ser vivo que hace metafísica y que, además, no tiene más remedio que hacerla para pervivir (Ortega y Gasset, 1981, p.27).

Precisamente, la rúbrica con la que iniciamos este epígrafe corresponde a una de las primeras obras de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914, en las que Ortega deja translucir, por primera vez, un punto de vista innovador en filosofía, que arranca de una perspectiva fenomenológica, pero se encuentra siempre en una posición de *intentum* con la vida, con la vivencia, que Ortega considera ya fundamental, en esta etapa inicial: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega, 2005, p.77).

La circunstancia y lo concreto han sido, históricamente, el residuo de inexactitud que queda siempre a la rivera de la reflexión, como una piedra insolente. O bien, como señala Ortega, ha sido un instrumento de interpretación de la existencia humana, y se ha empleado como escalpelo para separar lo racional del ser humano, como si con semejante amputación se pudiese purgar la reflexión de tendencias abstractivas.

La reflexión ha de responder a varias cuestiones que surgen al paso, en el trayecto. En primer lugar, hablar de la circunstancia humana como su momento práctico y necesario, tiene un efecto inmediato sobre la noción de la verdad: resulta obvio que la verdad ha de poder traducirse a la práctica, y no solamente ser una determinación de un enunciado lógico: en este sentido, se ha de poder imponer, y esta cuestión es capital para poder transformar la noción de “racionalidad” de modo que no solamente (ni, quizás, primariamente) se refiera ese concepto a lo teórico, sino a lo práctico. Si esta transformación es impracticable, entonces debemos concluir que no se puede derribar el tabique de separación entre lo trascendental y lo concreto-existencial (2.1).

En segundo lugar, la estructura de la circunstancia nos refiere directamente a una feraz crítica contra el racionalismo, que solo puede resolverse en la cuestión formal de la relación entre pensamiento y praxis (2.2).

Por último, y ya en un contexto concreto de análisis fenomenológico, la circunstancia debe cumplir una exigencia muy clara: ser una condición de todo momento de conciencia (2.3).

Si no se cumplen estos tres requisitos, será necesario concluir que la circunstancia no puede desentrañarse adecuadamente y, por tanto, no tiene nada que ofrecer que nos sea clarificador para el análisis del ser humano.

2.1 *La verdad en la circunstancia*

En el orden práctico, Ortega no trabajó el problema en una línea muy distinta de aquella en la que nosotros lo hemos planteado: es en sus *Principios de metafísica según la razón vital* donde expone este problema, ya en su primer capítulo, cuando se le presenta el problema de la diferenciación entre una praxis verdadera y genuina, y otra falsa y artificial.

Ortega identifica una praxis no genuina, la del estudiar, frente a una praxis genuina, la de crear ciencia (Ortega y Gasset, 1981, p.19): este principio de distinción es la necesidad. Y el valor de un ser humano se cifra en la necesidad de la que parten sus actos.

¿Por qué ocurre esto? Ortega mismo ilustra esta cuestión de forma magistral:

“Para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras o, si se quiere, de ideas que, aunque se crea haberlas entendido una a una carecen, en definitiva, de sentido; esto es, que para entender verdaderamente algo, y sobre todo la Metafísica, no hace falta tener eso que se llama talento ni poseer grandes sabidurías previas; lo que, en cambio, hace falta es una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es *necesitarla*” (Ortega y Gasset, 1981, p.15).

A fin de cuentas, el ser humano se ve forzado a hacer su vida, a inventarla. Y este hacer es una conquista, que bien puede caer en lo impropio de la mediocridad (Ortega y Gasset, 2011, p.147). La vida consiste en hacerse la vida (Ortega y Gasset, 1981: 35), la vida es, en fin, un constante elegir entre nuestras posibilidades, un elegir, además, inexorable (Ortega y Gasset, 1981, p.39).

Aunque son lo que nos permite informar nuestra vida, estas posibilidades no se adecuan todas por igual a nuestra existencia, es decir, no son equidistantes⁴ a nuestro modo de vivir. Por el contrario, cada posibilidad informa nuestra vida de una forma distinta: abre unos horizontes y cierra otros:

“Mas hay formas diversas de necesidad, de menesterosidad [...] aceptar una necesidad, reconocerla no es sentirla, sentirla inmediatamente como tal necesidad mía es más bien una necesidad de las cosas, que de ellas me llega, forastera, extraña a mí. La llamaremos necesidad mediata frente a la inmediata, a la que siento, en efecto, como tal necesidad, nacida en mí, con sus raíces en mí, indígena, autóctona, auténtica” (Ortega y Gasset, 1981, p.15)

Con respecto a esta necesidad mediata, “Tiene, quiera o no, que comportarse como si fuese suya; se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad” (Ortega y Gasset, 1981, p.16), y con esta falsedad que se comete, el acto de vivir mismo adquiere el carácter de ficción.

Esto mismo es lo que Ortega ejemplifica con la cuestión de la orientación vital: una orientación ficticia conduce a un vivir ficticio (Ortega y Gasset, 1981, p.33).

El acto de estudiar está conducido por una necesidad mediata, que se impone sobre el ser humano desde el exterior, que no nace de él mismo:

“Ahora bien, cuando el hombre se ve obligado a aceptar una necesidad externa, mediata, se encuentra en una situación equívoca, bivalente, porque equivale a que se le invitase a hacer suya –esto significa aceptar –una necesidad que no es suya. Tiene, quiera o no, que comportarse como si fuese suya; se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad. Y aunque el hombre ponga toda su buena voluntad para lograr sentirla como suya, no está dicho que lo logre, no es ni siquiera probable” (Ortega y Gasset, 1981, p.16).

Y es por este lugar que se introduce la noción de verdad en la praxis, que anteriormente parecía retenida en el terreno de la lógica proposicional. En estas líneas, Ortega nos ha dado la clave para comprender esta transformación práctica: lo que da la verdad a las acciones del ser humano, consideradas desde el radical punto de vista de su vida, es el carácter de la necesidad que las dirige.

⁴ Ya nos introdujimos en esta cuestión por la vía del valor, de modo esquemático e inicial, un modo que iremos clarificando en la reflexión: Ortega no lo plantea en los mismos términos. Sin embargo y, contra lo que pueda parecer, a mi juicio ambas formas de aproximación son congéneres.

Ahora adquieren su pleno sentido las sentencias de Ortega que examinamos al inicio, especialmente las de aquella grabación de Ortega, *El quehacer del hombre*, en las que hacía, ni más ni menos, que *poner el valor del hombre en función del carácter de la necesidad que le guiase en la invención de su propia vida*.

La búsqueda radical de orientación, para hacer frente a la radical desorientación constitutiva del ser humano, de su condición de arrojamiento (Ortega y Gasset, 1981, p.39), que lo mantiene ya siempre en un estado de búsqueda, en una constante e inexorable necesidad de inventar su propia vida: he aquí la raíz de la metafísica.

La verdad, por tanto, no es patrimonio de la reflexión teórica, sino que tiene una íntima relación con la vida humana: una relación práctica que establece, en último término (tal vez habría que decir que *en primer término*) que solamente hallamos las verdades si nos guía una íntima necesidad de encontrarnos con ellas. De no haber esta necesidad, no hallamos la verdad genuina.

Para el bachiller que se examina de física, en cambio, lo último que es para su vida es necesidad. No se trató de una necesidad íntima que lo empujó en busca de respuestas, sino una necesidad que nació de las cosas.

De este modo, la noción de verdad objetiva, que el relativismo evacuó por la puerta, entra de nuevo por la ventana de una praxis interpretada como la actividad de un viviente que se encuentra ya siempre en un mundo al que no puede renunciar.

2.2 *La impureza de la razón*

Una de las principales ideas que Ortega se obstina en combatir es la prioridad que el racionalismo le concede al pensamiento sobre la praxis real, humana, que implica el sentimiento y la tendencia (Ortega y Gasset, 1923, p.71).

La vía que trata de emprender Ortega es perfectamente explicable en el contexto en el que se produce su investigación: desde Hegel, la razón no solo ha sido considerada causa de la acción, sino incluso del mundo mismo y de la historia. ¿Qué otra cosa ha de significar la idea de Dios como sumo ente racional y creador? Husserl modifica los términos de la cuestión, abriendo un espacio autónomo para la filosofía, emancipada ahora de la ciencia; pero el problema sigue siendo la esencial pérdida del genuino momento humano de facticidad, o de radical momento de la existencia, en toda esta peripecia.

Interpretar al ser humano como un *hólón* de modo que la razón sea el principio informador pasa por desconsiderarlo como un *totum*, en el que no hay un estrato “accesorio” frente a otro estrato “necesario” para concebirlo. La idea de un *compositum* es, ciertamente, antigua: ya Platón consideraba al ser humano como una suma de su facultad cognoscitiva y un principio distorsionante de esta capacidad, una “cárcel”.

Un error similar, pero en la dirección opuesta cometen aquellos a los que Ortega considera “relativistas” (Ortega y Gasset, 1923, p.42) precisamente porque, en lugar de tomar ambas partes como un todo (verdad-vida), escogen tan solo el momento vital y desalojan la verdad racional como espuria.

Ortega escoge, en cambio, una vía diferente, que se encuentra alineada con tentativas anteriores en la misma dirección, como los intentos de Dilthey o Pascal:

“La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural” (Ortega y Gasset, 1923, p.72).

Es decir: no puede resolverse la cuestión de la funcionalidad entre pensamiento y praxis sin plantear una profunda retroalimentación, incluso a nivel estructural. No al gusto de los “relativistas”; pero sí de un modo que explicita el hecho inmediato de que el ser humano no se comporta de forma segmentada, sino que se pone en juego a sí mismo como un todo en cada acción vital que realiza: “la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital” (Ortega y Gasset, 1923, p.72).

Atendiendo a este análisis, vemos que existe una funcionalidad unitaria entre pensamiento y praxis que, si bien no constituye una inversión del esquema tradicional racionalista (esto sería un relativismo), sí entraña una profunda revisión crítica del mismo.

La circunstancia, que no ha salido aquí expresamente a formar parte de la reflexión, sí se ha mantenido, implícitamente, a lo largo de la misma: toda determinación empírica exterior al sujeto mismo cae del lado de la circunstancia, bien hablemos de otros sujetos, de cosas, o de su misma estructura corporal. Todos ellos son factores que forman parte del sujeto tanto como su razón misma, y que no pueden ser ignorados por un análisis serio del ser humano.

2.3 *La circunstancia y la consciencia*

La circunstancia es uno de los elementos esenciales que conforman a la persona viva: sin circunstancia no hay sujeto, y viceversa. Por eso sosteníamos que no se puede concebir como una suma armónica de partes. Se trata de una explicación insolvente de la unidad de los actos de un viviente.

Es en sus *Principios de metafísica según la razón vital* donde Ortega nos expone unos trazos generales y de gran valor acerca de la circunstancia, en los que ahora nos es necesario reparar. Para comprender lo que sigue, es esencial reparar en el hecho de que, todo aquello que nos rodea, antes de ser objeto de una disquisición teórica, es ya un *prágmata*, es decir, “lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan” (Ortega y Gasset, 1981, p.38).

Existe, así lo constata Ortega, una radical heterogeneidad entre el ser humano, el sujeto de su vida, y todo lo demás con que se encuentra (Ortega y Gasset, 1981, p.66). El hombre vive en un estado de arrojamiento, y esto significa, ni más ni menos, que no tiene capacidad de elección ni conocimiento inmediato e infalible sobre el mundo en el que ya siempre se encuentra. Vivir, a fin de cuentas, es ejecutarme en lo otro que yo (Ortega y Gasset, 1981, p.70). El mundo, la circunstancia en que cada uno se encuentra sumergido, forma parte de su vida tanto como su “yo”. El caso es que ninguno de ambos términos nos es más próximo que el otro, sino que ambos se encuentran formando parte incancelable de nuestra vida.

Ésta consiste en ejecutarse en lo otro que nosotros, pero “no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo y sumergido en su tráfago” (Ortega y Gasset, 1981, p.78).

“Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar” (Ortega y Gasset, 2005, p.115).

No se trata de una situación trágica ni carencial del ser humano: se trata más bien del hecho irrefragable de que, en nuestra limitación, poseemos siempre un horizonte que nos *posibilita* nuestra comprensión del mundo, incancelable. Se trata de una condición sobre la que no rige nuestra elección: nadie puede elegir no encontrarse en situación de tener que hacerse su vida a partir de aquellas condiciones en las que ya se encuentra. Todo ver presupone una perspectiva desde la que se ve: la circunstancia es condición para esta visión.

Toda esta reflexión abre un ámbito de consideración distinto a los ya explorados, porque nos introduce de hecho en la condición de *singuli* del ser humano. Ya hemos visto que, desde el pensamiento orteguiano, el solipsismo es poco menos que un disparate abstractivo, que ignora sistemáticamente la presencia esencial y funcional de los otros en mi vida. Esto tiene graves implicaciones en el panorama de la reflexión filosófica, no solamente sobre la persona, sino también sobre la noción del conocimiento.

3. *Las plateas cósmicas*

Cada persona es correlativa a cada situación, es decir, a cada persona le pertenece una circunstancia y viceversa (Ortega y Gasset, 1981, p.78), y eso significa, para empezar que, ante la misma cosa, diferentes personas poseerán una visión distinta.

Esto implica que, desde horizontes distintos, será también distinto el modo de presentación de las cosas frente a uno: no existe, ni puede existir si es que seguimos hablando de seres humanos, una articulación monádica de las cosas en su aparecer ante nosotros, precisamente porque, si se exigiera esto como condición de la pura verdad, se estaría exigiendo que el ser humano, en su contextura íntima, no presentase diferenciación alguna entre individuos.

Todo el esfuerzo realizado por Ortega en *El tema de nuestro tiempo* consiste, principalmente, en una crítica al racionalismo como método para captar la verdad, y es solamente al final de este escrito que Ortega llega a las conclusiones de mayor gravedad en esta materia: es entonces cuando verdaderamente se hace cargo de esta cuestión. La reflexión que se plantea es, a mi juicio, de enorme fecundidad para el pensamiento, y de graves consecuencias, especialmente para las doctrinas de carácter racionalista, que harían bien en moderar sus exigencias frente a esta original crítica.

Corporeizada la razón, historizado el ser humano, no queda más que una vía para enfrentarse al tradicional problema de la verdad, y es el humilde reconocimiento de que, siendo la razón y el pensamiento actividades de un ser vivo, y que se encuentran también inmersas en el orden de la actividad vital, han de ser interpretadas también como órganos del ser vivo.

Así, la verdad, que es aquello que consideramos conocimiento, no es ajeno a nuestra estructura como vivientes, y debemos comprender los actos de conocimiento también en tanto que actos de un viviente, estructurados, por tanto, conforme a la vida del ser humano:

“Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras” (Ortega y Gasset, 1923, p.147).

“Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado” (Ortega y Gasset, 1923, p.149), porque cada individuo percibe la realidad con sus propios órganos, y esto implica que cada sujeto es un punto de vista diferente.

Cada sujeto configura un punto de vista distinto en el que se hace presente la verdad: y la verdad que allí se hace presente tiene sus caracteres propios y complementarios con la verdad que se aparece a los demás sujetos.

Hay quien tiende a interpretar aquí un relativismo. En cierta ocasión, un filósofo de la ciencia, doctorado en su especialidad, me respondió, en un congreso, a mi ponencia sobre la verdad y la vida en Ortega, con la lozanía de quien se atreve a hablar sobre un texto sin haber leído más que unas pocas letras de la portada. La polémica se desató al traer a colación una de las afirmaciones que Ortega empleaba, en sus lecciones universitarias, como gancho para provocar a sus estudiantes y estimular una respuesta en ellos: se trata de aquel pasaje en el que Ortega niega la presencia del átomo en la inmediatez del vivir: “mi contorno vital no está constituido por átomos” (Ortega y Gasset, 1981, p.70). Un positivista no dejaría escapar esta oportunidad de criticar a Ortega por su poca fe en la ciencia: a ese respecto, la posición de Ortega es sistemáticamente malentendida, y descrita como “relativismo”.

Las diferentes perspectivas son complementarias, porque a cada una de ellas es accesible un aspecto distinto de la verdad:

“Ahora bien, la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal” (Ortega y Gasset, 1923, p.156).

La noción de “horizonte” es un rico concepto que Ortega emplea para explicitar esta visión del conocimiento a que le conduce su reflexión sobre la razón corporeizada, vitalizada.

Todas estas coordenadas configuran un panorama concreto, que nos permite alcanzar una idea de la verdad radicalmente distinta a la ofrecida por la tradición racionalista y la idealista, a la sazón las dominantes en filosofía, especialmente en filosofía de la ciencia. Esta idea de la verdad es *perspectivista*, es decir, que no se

contempla la idea de esta verdad inmóvil y eterna, sino que nos planteamos la verdad como existiendo dentro de un horizonte vital incancelable. Y esto es así estructural, formalmente: no cambia la situación, aunque nos refiramos a un ente en términos absolutos. Lo que cambia es tan solo la cantidad, pero no la cualidad, como Ortega se encarga de establecer:

“De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios” (Ortega y Gasset, 1923, p.157).

Este contexto nos permite acceder al significado de otros términos orteguianos de esencial importancia, como la noción de “deserción” (Ortega y Gasset, 2011, p.104): la verdad se capta a través de órganos dispuestos para ello, y del mismo modo, la vida es estrictamente *mía*, y mis posibilidades y vías se abren ante mí, y no ante los otros. Nadie puede andar mi camino, como ya Ortega especificó en sus *lecciones*, porque la vida es una actividad propia, en la que nos habemos con los demás, y con las demás cosas.

Pero estas consideraciones nos arrojan contra una posibilidad esencial a la vida misma: su modo de conducirse.

Ortega mismo nos ofreció algunos trazos generales para poder introducirnos en esta cuestión, cuando examinábamos la noción de la verdad que Ortega estudia en sus *Principios de metafísica según la razón vital* del curso de 1932. Allí, Ortega caracterizó esta necesidad motriz que nos mueve vitalmente: la caracterizó con una determinación dual. Aquella necesidad que conduce nuestras vidas puede ser genuina, propia, y entonces nuestra vida se conduce genuinamente, en propiedad, desde nosotros mismos; o bien dicha necesidad que nos conduce no es genuina y propia, sino ficticia.

Ya nos aproxima Ortega a esta perspectiva en *La rebelión de las masas*, en la que nos introduce, precisamente, a la contextura vital del ser humano moderno que él mismo bautiza como “hombre masa”. El lector atento de esta obra encontrará un llamativo paralelismo entre los cursos de metafísica del año 32, y este texto, publicado por Ortega en 1929 (Ortega y Gasset, 2011), en el que ya se muestran algunos caracteres de la

existencia humana: concretamente nos referimos a esta idea de una existencia propia, frente a una impropia.

4. El esfuerzo deportivo y la vida ascendente

Estos dos modos de actividad son, precisamente, los que Ortega examina a propósito del “hombre masa”, y del “noble”, que son, en este contexto, los arquetipos del vivir impropio y el vivir genuino, respectivamente. Hay quien ha querido entender tras ellos un modo de elitismo social. Para ese viaje no se necesitaba media alforja.

Todo ello se articula en el contexto del vivir europeo del siglo XX, el fenómeno que Ortega trata de examinar en este escrito (Ortega y Gasset, 2011, p.97). Su intento busca la radicalidad fenomenológica del momento primordial del vivir: si se encuentra esta figura del vivir en la reflexión, entonces se ha tocado la entraña de la cuestión, porque la vida y el vivir son la materia esencial de la existencia humana.

Para adentrarnos en este análisis, no podemos obviar un breve texto de Ortega, de 1920, pero que resulta decisivo para su pensamiento posterior, precisamente porque contiene las claves de una dicotomía que nos permite articular las nociones que nos encontramos ahora discutiendo: *El Quijote en la escuela*, donde Ortega expondrá su idea del “esfuerzo deportivo” y la “vida ascendente” frente a la “vida decadente”.

Cuando nos hayamos hecho cargo de este texto, nos desplazaremos al texto que Ortega publicó nueve años más tarde, y que a la sazón de ha convertido en un clásico. De este modo no solamente aprehenderemos los fundamentos de la noción de “esfuerzo deportivo”, sino que seremos capaces de ver las aplicaciones que esta noción tiene en la consideración vital-social del ser humano mismo.

4.1 El esfuerzo deportivo desde El Quijote en la escuela

El texto en el que nos centramos lo publicó Ortega en 1920, en el periódico El Sol. Este artículo se publicó en respuesta a uno escrito por Antonio Zozaya en *La Libertad*, y que llevaba por título “Aprendamos a vivir” (Casado Marcos de León, 2001, p.394). La discusión que se plantea en el quicio de estas consideraciones es sobre el carácter que debe tener una pedagogía enfocada a dotar a un niño de las capacidades básicas que necesita para afrontar la vida.

Esto significa que las materias de la enseñanza han de ser específicamente diseñadas para el funcionamiento del individuo en la sociedad efectiva de su momento: los conocimientos que se transmiten al niño en la escuela tendrán un alto grado de

especialización, y serán relativos -es decir, absolutamente dependientes- del momento histórico en el que se impartan.

Existe aquí una noción tremendamente concreta y que se encuentra enfrentada, en cierta medida, con el darwinismo, al que Ortega denomina “mecánica vital” (Ortega y Gasset, 2004, p.277). Precisamente será esta comprensión la que permita a Ortega responder al empeño de Zozaya en la especialización del alumno con respecto a su mundo.

Todas las maravillas que ha alcanzado nuestra cultura no son frutos espontáneos de nuestra psique, sino que tienen como presupuesto un oceánico esfuerzo y la necesidad constante de un mantenimiento, incluso doce años más tarde sigue creyéndolo: “Si una generación dejase de estudiar, la humanidad actual en sus nueve décimas partes moriría fulminantemente” (Ortega y Gasset, 1981, p.23).

“El médico no será buen médico si no es un poco científico, y no será un poco científico si no es bastante inteligente” (Ortega y Gasset, 2004, p.278), y ello porque la ciencia misma se construye sobre disposiciones vitales previas que la posibilitan:

“Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. [...] Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia” (Ortega y Gasset, 2004, p.278).

“la vida primaria e indiferenciada perdura bajo este especialismo. Y no sólo perdura, sino que progresa también a su modo” (Ortega y Gasset, 2004, p.280). Concebir la vida como una coejecución de partes integradas en un todo, al que se denomina entonces “organismo”, no sería más que un mecanismo de comprensión que invierte los términos y trata de cederle la palabra al fenómeno vital justamente allí donde solamente encontramos una consecuencia de su actividad:

“La vida organizada, la vida como uso de órganos, es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical. La biología darwiniana comienza precisamente allí donde la vida, en sentido estricto, acaba” (Ortega y Gasset, 2004, p.280).

Ya tuvimos ocasión de introducirnos, en *El tema de nuestro tiempo*, en el frontal rechazo que Ortega sentía por el puro racionalismo, positivismo incluido; de nuevo nos encontramos con una rotunda negación del puro materialismo y su natural primogénito,

el mecanicismo, para tratar de descriptar la cuestión biológica acerca de la vida (Ayala Martínez, 1984, p.323).

La vida es, ante todo, una potencia creadora, consiste en creación (Ortega y Gasset, 2004, p.280), y cualesquiera organizaciones mecanizadas no pueden comprenderse si no se presupone una potencia previa que se encargó de estructurar y dirigir dicha organización.

“El valor de la vida primitiva es ser fontana inagotable de la organización cultural y civil” (Ortega y Gasset, 2004, p.282), y por eso se debe volver la mirada al fontanal salvaje, porque es el que concede el empuje que permite el desarrollo de las demás estructuras.

La adaptación es, en efecto, una de las funciones del ser vivo. Sería necio no reconocerlo, y Darwin mismo otorga una importancia superlativa al momento de adaptación al medio en el contexto tanto de la reproducción como de la competición para obtener recursos (Darwin, 2012).

Comprender esta elección hermenéutica, de la que muchas disciplinas se desentienden, como si por desconocerla dejasen de operativizarla, nos permite comprender los constantes intentos de reducción que se realizan desde ciertas disciplinas (Cortina Orts & Conill Sancho, 2019, p.6).

No: la vida es un fenómeno tremendamente complejo y holístico que, como Ortega ya vio con meridianidad, no puede interpretarse como una suma de funciones (Ortega y Gasset, 2004, p.285), y menos todavía como una pura reacción del organismo a las circunstancias exteriores en las que ya siempre se encuentra.

El movimiento de Ortega en este punto es, precisamente, sacar el concepto de “vida” de la órbita de la noción clave de utilidad, que desde Darwin ha estado rigiendo la biología.

Estas transformaciones de la psique constituyen “audaces inadaptaciones. Y es curioso advertir, desde luego, que esa trastierra espiritual, esa fauna psíquica inadaptada, es mucho más rica, energética, y abundante que la prudente y la útil” (Ortega y Gasset, 2004, p.287).

Cree nuestro estimado autor encontrar el vértice de estas funciones no-útiles del psiquismo en el ilimitado deseo, por contraposición a la práctica querencia (Ortega y Gasset, 2004, p.288).

El niño no parece interponer diferencia alguna entre ambos dominios, y por eso su experiencia es, esencialmente, una contracción del deseo hacia la querencia, que

aprende a diferenciar lo posible de lo que no lo es; pero una contracción tensa, no constante, y que nunca vence definitivamente en favor de ninguno de estos dominios, sino que muestra una transformación dinámica a lo largo y ancho de la vida (Ortega y Gasset, 2004, p.288).

Ortega, desde su heteróclita fenomenología, ofrece pábulo a una idea de vida que encuentra su ancestro principalmente en las reflexiones nietzscheanas sobre la vida humana (Conill Sancho, 2019, p.217), en las que ya se anticipa un sentido, no adaptativo y mecánico de la vida, sino festival, agónico e interpretado no solamente desde la corporalidad, sino desde la voluntad de poder (Nietzsche, 1983, p.45), de modo que, en trayectoria secante con los modelos éticos que arraigan en Kant, es cierta forma de los impulsos vitales la que marca el ritmo de los imperativos, porque son esos impulsos e instintos los que deben acrecentarse “en el caso de que la vida deba ser acrecentada” (Nietzsche, 1983, p.46).

Ortega, siendo deudor de Nietzsche en este aspecto, en quien ve un sabio intérprete del ser humano, el “sumo intérprete del «sentido» de la vida” (Conill Sancho, 2019, p.220), no llega tan lejos en la transposición moral de esta hermenéutica del cuerpo humano. La traducción de esta hermenéutica orteguiana se nos muestra en el texto en el que nos centramos ahora: la diferencia entre la vida ascendente y la vida decadente.

No se trata de ningún sentimiento, porque todo sentimiento bebe de esta fluencia vital primigenia a la que Ortega se refiere aquí. Se trata del estrato más indiferenciado, menos mecanizado de todos, del que beben los demás:

“Llamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos mismos y es menos concreta, más imprecisa que éstos. Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye” (Ortega y Gasset, 2004, p.290).

Pero, como se sigue de la problemática que hemos estado explorando, este arroyo puede tomar diversas direcciones:

“Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo [...] Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de

desconfianza en sí mismos. No necesitan temperamentos tales compararse con otros individuos para encontrarse menguados” (Ortega y Gasset, 2004, p.290).

La pulsación vital no solamente es principio del ánimo, sino que es transmisible a quien entra en contacto con este ánimo: de este modo se comprende que los ánimos tienden, no solo a captar los ánimos vecinos, sino a verse inducidos a funcionar en sintonía con ellos. Quien entra en contacto con un ánimo decadente siente, a su vez, una contracción en la periferia del alma, una parálisis de algunas secciones de su psique (Ortega y Gasset, 2004, p.291).

Tal vez fue este problema estructural el que advirtió Nietzsche en su *Genealogía de la moral* cuando previno acerca de la mezcolanza e interacción de los hombres vitalmente cansados y enfermos con aquellos rebosantes de vitalidad.

Asegurar una vitalidad creciente es fundamental para asegurar la correcta formación de un adulto humano: sin este empuje inicial, como hemos visto, toda otra estructura se contrae, y la civilización misma es incapaz de conquistas sustanciales en ninguna materia: Ortega constató esto en su famoso escrito de 1929, *La rebelión de las masas*. Las ideas de su *Quijote en la escuela* al respecto de la vitalidad no han desaparecido, sino que reaparecen como principios hermenéuticos de la estructura del hombre-masa (Ortega y Gasset, 2011, p.110).

4.2 El esfuerzo y el hombre masa

A propósito del adulto, también Ortega abona la diferencia entre la vulgaridad y la nobleza. Bien conocida es la preferencia de Ortega por la organización aristocrática (Ortega y Gasset, 2011, p.82), pero una organización aristocrática que tiene muy poco que ver con la nobleza hereditaria, y mucho que ver con la nobleza que es dueña por esfuerzo de sus conquistas (Ortega y Gasset, 2011, p.118). La nobleza hereditaria le parece a Ortega una degeneración de su sentido originario (Ortega y Gasset, 2011, p.120).

¿Cuál comprende Ortega que es la diferencia esencial entre el hombre noble y el vulgar?

“[...] el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que al comienzo distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo que aquel es el que se

exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es, y está encantado consigo” (Ortega y Gasset, 2011, p.118).

Repárese en la superlativa importancia de esta diferencia en el carácter necesitante de la vida, porque “la nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos” (Ortega y Gasset, 2011, p.119).

“Nunca el hombre-masa hubiese apelado a nada fuera de él si la *circunstancia* no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre-masa, consecuente con su índole, deja de apelar y se siente soberano de su vida” (Ortega y Gasset, 2011, p.118).

El Quijote en la escuela es, precisamente, una llamada de atención sobre la tarea de *poda* (Ortega y Gasset, 2004, p.289) que se trata de efectuar sobre la exuberante vitalidad del niño. Yo pondría un nombre especial a este modo de concebir la vida (si ello no contribuyese a aumentar una ya exageradamente larga lista de tecnicismos filosóficos), que trata de introducirla en un cerco utilitario, aun al precio de destruir algunos de sus impulsos primordiales: una noción *mecanista* de la vida.

A mi juicio, el problema puede interpretarse como sigue: el hombre-masa es un ser humano vitalmente exuberante, en efecto. Pero en ningún lugar está dicho que la exuberancia vital *per se* sea un carácter positivo. Si este fuera el caso, de poco le hubiese valido a Ortega componer un tratado sobre *El tema de nuestro tiempo*, porque, ¿de qué sirve componer una crítica tan profunda y acerada, si a la postre se parte del presupuesto de que, al ser la vida una instancia radical, es positivo todo aquello que, sin más, se mueva en la dirección de acrecentarla? No, no cualquier acrecentamiento de la vida tiene como resultado una potencia de las instancias superiores: el pulso vital puede crecer en intensidad y amplitud, moviéndose hacia el hermetismo, “siguiendo el hombre medio su índole natural, se ha cerrado dentro de sí” (Ortega y Gasset, 2011, p.121). Este crecimiento se ha empleado en mantener la vida de un “señorito satisfecho” (Ortega y Gasset, 2011, p.147).

La cuestión aquí es la conformación fundamental que recibe la pulsación vital merced al medio en el que ésta existe y crece. Sin este adiestramiento, el ser humano se pierde en la pura utilidad del momento, y ya ni los principios que sustentan esas bondades le son de interés (Ortega y Gasset, 2011, p.152).

El objetivo de la acción es la medida del esfuerzo. Siendo esto cierto, es radicalmente insuficiente para justificar una óptica utilitaria. Se debe aceptar primero la noción adaptativa de “economía del esfuerzo”, es decir, se debe partir del presupuesto de que, dadas varias posibilidades de resolver un problema, es mejor aquella que empeñe la menor cantidad de esfuerzo: la noción de eficiencia. Esta transformación es la característicamente utilitaria: Ortega lo reseña espléndidamente al afirmar que “la inutilidad es el escándalo biológico, como la contradicción es el escándalo lógico” (Ortega y Gasset, 2004, p.285).

No es necesario hacer mucha memoria para recordar las corrientes de “darwinismo social”, que pretenden justificar cierto tipo de materialismo eliminativista en materia ética, transformando esquemas de comportamiento biológico en principios normativos (González Vicen, 1984); aunque no falta hoy quien pretende transformar la facticidad de las estructuras cerebrales en una normatividad moral (Gomila Benejam, 1990).

A buscar y encontrar esforzadamente la seguridad en mitad de la inseguridad, es a lo que Ortega llama aquí “conquista”. Esta idea no la compone Ortega a la altura de 1932, sino mucho antes: la conquista requiere un ímprobo esfuerzo, y por eso solamente son capaces de ella los hombres nobles (Ortega y Gasset, 2011, p.118).

Discrepo de Rivero, que considera que esta noción deportiva de la vida adquiere una importancia decisiva en Ortega a partir de los años 30 (Rivero Herráiz, 2011, p.156): tal vez adquiriera una preponderancia temática, eso no lo discuto; pero su importancia ya había sido constatada por Ortega en escritos tan anteriores como *El Quijote en la escuela*.

No es extraño que Ortega dé un paso al frente y tenga el atrevimiento, ya en 1920, de realizar afirmación semejante:

“yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte” (Ortega y Gasset, 2004, p.302).

Tampoco es casual que Ortega escoja la figura del cazador para compararla con la del labriego (Ortega y Gasset, 2004, p.301). En realidad, la del cazador es una metáfora relevante para Ortega, hasta el punto de haber escrito en torno a este tópico (Conill Sancho,

2019, p.224), precisamente porque la caza, para Ortega, ejemplifica adecuadamente lo esencial de un esfuerzo deportivo.

Cuando en un ser humano o generación se produce una “deserción histórica” (Ortega y Gasset, 2011, p.152), se produce precisamente por falta de este esfuerzo penoso para aceptar el destino individual. Este destino no es ninguna necesidad exterior porque, en primer lugar, se trata del modo de vivir, y esto no consiste sino en “ser sí mismo” (Conill Sancho, 2011, p.62). Lo que hay en juego en el destino es el cumplimiento de la vocación de cada ser humano, y esto es la medida de la autenticidad con que se vive una vida (Ferrari Nieto, 2009, p.607).

El juego y el deporte son cosas distintas: a mi juicio, las más de las veces, una simulación de una circunstancia ilusoria. Esto implica que los jugadores salen de sí mismos para ir al juego: durante el juego, su vida está puesta como una *alteridad*, pero como una alteridad querida en su simulación. Los peligros son tan ficticios como esta alteridad misma.

El deporte difiere esencialmente de esta actividad que es el juego: en primer lugar, porque el emprendimiento de una actividad deportiva no se plantea desde la seguridad, que es la característica principal del juego, sino que siempre se asume un riesgo (Conill Sancho, 2019, p.225), porque el deporte es, esencialmente, espíritu de superación, que es el afán más característico del ánimo humano (Rivero Herráiz, 2011, p.155).

4.2.1 *El bárbaro*

Pero existe otro tipo de ser humano, muy distinto a este salvaje creador: el bárbaro (Ortega y Gasset, 2011, p.156; 2004, p.289). Es cierto que el tratamiento que Ortega dispensa a este tipo de ser humano tiende a ser ambiguo: en *El Quijote en la escuela*, Ortega mismo parece tratar la noción de bárbaro como una mera denominación alternativa para el salvaje; pero no en toda su obra es el mismo caso. Esto es claramente visible en *La rebelión de las masas*: Ortega comprende el diletantismo como un modo de barbarización del hombre y la cultura; y en sus *Lecciones* afirma explícitamente, frente al problema de la falsedad del estudio, que el ser humano que haya pasado de forma indolente por esta aculturación quedará inculto, precisamente porque se le ha enfrentado a la cultura, pero éste no la ha asimilado, es decir, quedará *bárbaro* (Ortega y Gasset, 1981, p.23).

Negar la raíz esforzada de la cultura es desandar el camino histórico, como hace el bárbaro. Pero la consecuencia que esto trae consigo es, irremisiblemente, ser arrastrado por el pasado: “Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir vence porque se lo traga” (Ortega y Gasset, 2011, p.145):

“El que se declara anti-Pedro no hace, traduciendo su actitud a lenguaje positivo, más que declararse partidario de un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada, al cabo de la cual está inexorablemente la reaparición de Pedro” (Ortega y Gasset, 2011, p.146).

El “poder ser” de la vida humana no es otro que aquel impuesto por la necesidad interna del ser humano de escoger unas determinadas posibilidades para su propia vida: no cabe la ausencia de esta necesidad interna que conduce hasta este ser plenario del ser humano, hasta el destino y la vocación; lo que sí cabe al respecto es la sordera vital, la infidelidad

La razón corporeizada, la necesidad de la circunstancia, y el esfuerzo deportivo se alinean ahora en una visión común que nos abre una vía franca en nuestra investigación:

“Nada merece tan propiamente ser llamado yo como ese personaje programático, porque de su peculiaridad depende el valor con que en nuestra vida queden calificadas todas nuestras cosas, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse. Por esta razón no puede decirse que dos hombres diferentes se encuentren en una misma situación” (Ortega y Gasset, 1966: 401).

Y de nuevo aparece ante nosotros el término que indagamos, “valor”, esta vez en un contexto nuevo, que solamente encuentra resonancias en el tratamiento nietzscheano de la vida. ¿En qué consiste este proyecto, sino en una reestructuración del valor y la estimación conforme a la fisiología, al cuerpo? Por descontado, el mero hecho de adoptar un nuevo enfoque, una nueva interpretación del fenómeno vital implica un nuevo modo de estimar desde el que se dirige la inquisición: se trata de componentes congéneres de una misma transformación hermenéutica.

¿Sobre qué bascula esta innovación, este nuevo horizonte que introduce Ortega? Lo que indagamos ahora es el principio de la apertura de este horizonte. Su origen

histórico lo conocemos por las referidas reflexiones acerca de von Uexküll (Jordano Barea, 1983, p.108), y las nociones de vida introducidas en la filosofía desde Nietzsche y Dilthey. A mi juicio, no sería excesivamente arriesgado afirmar que, desde *El Quijote en la escuela*, al menos hasta *Principios de metafísica según la razón vital*, es un complejo ejercicio de rehabilitación de la funcionalidad entre vida y razón. No cualquier concepto de razón, por descontado, sino un concreto concepto que, precisamente en la medida en que mantiene su funcionalidad con la vida está historizada.

Esto, sin embargo, es tan solo una comprensión, por así decir, en esbozo de este fenómeno. Exige una clarificación más profunda de los términos, y nos remite, una vez más, a la pregunta por el valor.

En efecto: comprender el modo concreto como la vida queda formalmente estructurada es esencial para la cuestión que nos ocupa, pero no es suficiente para afrontar el problema que nos proponemos investigar. ¿Cuál es, como nos preguntábamos, el principio que anima esta distinción entre la vida ascendente y la vida decadente? La vida deportiva es la forma misma de la vida, tal como la comprende Ortega y Gasset; la vida en el paisaje utilitario es, tan solo, una forma derivada y secundaria de la vida, siempre zaguera al impulso creador de la vida deportiva.

Congénere de esta estructura vital, es una nueva estructura estimativa, paralela a la de Nietzsche. Porque esta nueva estructuración que es la razón vital conduce a Ortega a considerar, precisamente, el esencial problema de la valoración que se oculta en la entraña de toda perspectiva vital y, en general, filosófica de la realidad.

5. *Dos órdenes reales diferenciados*

En efecto, si consideramos, con Ortega, que la vida deportiva es el vértice de la noción de vida, hemos hecho una opción hermenéutica para comprender el fenómeno vital en su integridad y profundidad. Y al comprender el fenómeno de la vida de este modo, hemos comprendido, al mismo tiempo, una nueva estructura estimativa, congénere de esta perspectiva de la vida.

¿En razón de qué se producen estas resoluciones en la vida del ser humano? Porque nos hemos referido, precisamente, a las diferentes opciones que puede escoger el ser humano para resolver el problema en que cada instante consiste su vida. Estas opciones no son sino posibilidades que el ser humano compone en su vida a partir de su incancelable circunstancia. Y esta opción por distintas posibilidades para componer nuestra vida la realizamos en función de cosas que “nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan” (Ortega y Gasset, 1981, p.38).

Y todas estas caracterizaciones de las cosas con las que nos encontramos en nuestra vida son, efectivamente, estimaciones. No hay, a mi juicio, problema alguno con establecer esto como hecho, aunque Ortega no se detenga temáticamente a tratar esta particular cuestión en sus *Lecciones de metafísica*: según el esbozo provisional que llevamos trazado hasta el momento presente, el valor es un *metron* que el viviente emplea para mensurar las cosas con las que se encuentra en su vivir. Hasta el momento hemos visto que lo que el valor mensura es la humanidad de las personas, instituciones o cosas, es decir, un especial modo de acomodo que se produce entre el ser humano y las cosas, personas e instituciones con las que convive. Se trata de un fenómeno irreductible (Ortega y Gasset, 2007, p.707).

El valor es una *terra incognita* para la filosofía (Ortega y Gasset, 2007, p.707), llega a afirmar Ortega.

Esta constatación de la irreductibilidad del valor nos sitúa en una perspectiva peculiar: ante todo, significa, como hemos dicho, que se le han de aplicar categorías específicas, por una necesidad interna a la materia misma, sin que sea posible aplicar categorías que pertenezcan a otras materias. El valor, por tanto, presenta una distinción con respecto al resto de materias que hace necesario un tratamiento específico. ¿Con respecto a qué difiere el valor? Porque si exige un tratamiento específico, cae por su

propio peso que presenta una diferencia esencial respecto a otra materia, de la que no puede heredar las categorías.

La cuestión del valor es especialmente problemática, porque se trata de una materia de gran generalidad. Según lo que hemos visto, desde Kant, el valor no consiste en un conjunto de propiedades específicas de las cosas. Scheler, que trató de componer un materialismo del valor, tampoco pretendió que dicho valor consistiese en unas propiedades físicas determinadas: su reflexión orbita en torno a una formalidad que puede reconocerse en todo bien, y que lo pone en relación con el valor. El grado y los principios que determinan estas formalidades son cuestión diferente, en la que no me adentraré ahora.

Pero con lo que llevamos dicho, es posible ya plantear la cuestión en toda su envergadura: ¿con respecto a qué difiere el valor para exigir un tratamiento específico en el seno del pensamiento filosófico? Si nos enfrentamos a una cuestión formal, la del valer, cuya extensión tan solo queda limitada por el conjunto de cosas a las que puede referirse, hemos de concluir que de lo que difiere el valer es del ser mismo:

“Siquiera Aristóteles tiene clara percepción de toda la actitud del problema y hay en él algunas frases donde nos parece verle palpar la noción genérica y más pura del valor. Para el excelso maestro no hay duda de que el tema del valor o, como él dice, del Bien, es tan ancho y vario como el del Ser” (Ortega y Gasset, 2007, p.710).

Se refiere Ortega a la *Ética nicomáquea*, en la que Aristóteles llega a afirmar que “el bien se dice de tantos modos como el ser” (Aristóteles, 2011, p.18), precisamente porque, como decimos, parece existir aquí una diferencia, sobre la que el tradicional orden del ser se fractura, y queda dividido en un orden bifronte, en el que, junto al ser, encontramos el valer, porque “la conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (Ortega y Gasset, 2007, p.710).

Porque junto “a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable” (Ortega y Gasset, 2007, p.711), razón por la que se debería arrumbar la idea de la neutralidad como principio axiológico del pensamiento, especialmente cuando se la aplica a la investigación y al juicio moral: se trata de una perfecta abstracción, y además es una actitud que, habremos de convenir, es poco deseable, porque no pondera la realidad en su valor efectivo, sino que emite los juicios con perfecto desconocimiento del valor de aquello sobre lo que se juzga.

Y retomando esta idea que Ortega cree encontrar, en germen, en Aristóteles, establece esta firme estructuración dual:

“Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro: por ventura lo que *es* nos parece *no valer* nada y en cambio lo que *no es* se nos impone como un valor máximo” (Ortega y Gasset, 2007, p.711).

Ortega parece establecer, de este modo, una conexión interna entre el valor y cierta naturaleza *debetoria* que este posee. Scheler pasa sobre esta cuestión, como vimos, porque considera que el *deber* es también un carácter real circunscrito en el valor: precisamente sobre este apoyo se funda su crítica a la reflexión kantiana sobre el concepto del deber. En Scheler existe esta conexión, y a pesar de la grave importancia de la que está investida esta cuestión, en este prolífico antropólogo alemán no alcanza la profundidad de la noción misma de valor. Esta esencialidad se mueve, más bien, en la dirección de esta jerarquía axiológica, acompañada de un poder que el valor posee sobre la percepción humana de la realidad, como vimos a propósito del *Ordo amoris*.

En Ortega, en cambio, debido a esta consideración del valor como diferencia del ser, el acento recae, precisamente, en el lado de este *no ser* que conforma uno de los caracteres más específicos del valor.

Recordemos que, para Scheler, el valor no era, como veíamos, una propiedad espectral que sobrevolase las cosas, sino una propiedad ideal que se *realiza* en las cosas, y no puede ser de otro modo. Que sea ideal significa, por un lado, que no la encontraremos completamente en propiedad física alguna, ni en conjunto alguno de ellas.

Esto tiene la consecuencia de que la aprehensión del valor en la cosa valiosa pende de nuestras estructuras, en este caso afectivas, para garantizarnos el correcto entendimiento del valor. No en balde dedica Scheler un epígrafe de su *Der Formalismus* a la cuestión de la subjetividad de los valores. No me introduciré de nuevo en la cuestión del necesario momento hermenéutico que va implicado en la comprensión adecuada del valor, tan solo quiero establecer la conexión y diferencia que existe aquí con las tesis de Ortega.

Scheler, como vemos, se enfrenta a la cuestión del ser del valor apelando a este problemático adjetivo, “ideal”, que al parecer exime a la reflexión de aportar conexiones

físicas concretas; Ortega, en cambio, al establecer, en primer plano, esta diferencia entre el valor y el ser se enfrenta al problema poniendo de relieve la cuestión de esta particular faceta del valor como *no ser*. Precisamente porque Ortega emplea, reiteradamente, el ejemplo de aquello que, siendo valioso, no es (Ortega y Gasset, 2007, p.722): “por ventura lo que *es* nos parece *no valer* nada y en cambio lo que *no es* se nos impone como un valor máximo” (Ortega y Gasset, 2007, p.711).

¿Qué significa esto? Por cierto, que esta afirmación orteguiana es tremendamente problemática. Se trata de una cuestión antigua, la de la diferencia con el ser: si el valor no ha de pertenecer al ser, entonces necesariamente se encuentra en el no ser, pero ello implica que el valor se queda sin efectividad. ¿Cómo habría de tenerla si, sencillamente, no es?

Realmente es un problema debido, en gran parte, a la polisemia del término “ser”, que puede conducir fácilmente a problemas de naturaleza ambigüosa. Lo fundamental de la cuestión no es este “no ser” del valor, sino el sentido en que ese *no ser* sea, genuinamente, un *no ser* el valor alguna cosa.

La metafísica, tal como Ortega reconoce, es la filosofía primera, y por tanto se desplaza en marcha hacia la raíz de las cosas. Aristóteles ha encontrado que esta raíz era el ser, y solamente ha barruntado esta otra raíz que es el valer, sin dejar espacio para ella en la metafísica (Ortega y Gasset, 2007, p.710).

Los objetos organizados en un mundo, según lo que son o no son (Ortega y Gasset, 2007, p.711), así es como Ortega concibe esta región del Ser a la que se refiere, y frente a la que está el valer.

En este breve desarrollo, a cada paso que hemos avanzado buscando claridad, nos hemos encontrado con cuestiones erizadas de problemas. Tal vez estamos examinando la cuestión, por así decir, demasiado de cerca, y los árboles no nos permiten ver el bosque.

Toda esta reflexión de Ortega se inscribe en un heterodoxo horizonte fenomenológico: no en balde buena parte de ella consiste en especificar la estructura intencional de la conciencia (Ortega y Gasset, 2007, p.717). Por tanto, la cuestión del ser no es tan solo una cuestión referente al ser, sino al aparecer del ser frente a la conciencia. En esta tesitura fenomenológica, la reflexión adquiere una nueva transparencia:

“A la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal. La coincidencia de todos los hombres en una misma opinión no daría un quilate más de verdad: sólo nos proporcionaría mayor tranquilidad y confianza subjetivas porque, en el fondo, somos los hombres

humildes y débiles y nos aterra quedarnos solos con nuestro criterio” (Ortega y Gasset, 2007, p.720).

Ortega articula esta reflexión en torno a la verdad, precisamente porque se le hace necesario hablar de la subjetividad del valor: como fenómeno de conciencia, el valer y la verdad son igualmente objetivos, y las afecciones subjetivas hacia ellos no los modifican de ningún modo. La verdad no es otra cosa que la adecuada relación entre la *intención* de la conciencia, y aquello que en ella se aparece: por decirlo en términos más sencillos, la verdad es el aparecerse de las cosas en la conciencia tal como *son por sí mismas en tanto que manifiestas en la conciencia* (Ortega y Gasset, 2007, p.714), porque todo “acto de intención significativa nos remite siempre a un acto de cumplimiento de la significación, a una percepción, por ejemplo” (Ortega y Gasset, 2007, p.717).

Las cosas, en su aparecerse a la conciencia, no pueden incurrir en error, forzosamente: porque será verdad o no que corresponda el objeto que se aparece a la conciencia, a una entidad extramental, pero esto poco importa a la fenomenología, que renuncia, en su acto de reducción, a la realidad como tal de aquel objeto. En su calidad de fenómeno de conciencia, el modo de presentación del objeto es irrefragablemente verdadero: se trata de una verdad primordial, antejudicativa, porque es previa a todo juicio y lo fundamenta. No podría haber juicio alguno sobre un objeto que no está presente de algún modo en la conciencia. Que dicho juicio sea verdadero, es una cuestión ulterior: y para que lo sea, al menos fenomenológicamente, se ha de dar un cumplimiento entre la intención consciente, es decir entre el modo en que la conciencia se dirige al objeto, y el objeto mismo como manifiesto ante la conciencia. Decir del coche que veo que es rojo es falso, porque el coche que comparece ahora ante mi conciencia no cumple la intención significativa de la misma: se me aparece en un oscuro azul.

Estas mismas distinciones que hallamos en el ser, pueden perfectamente aplicarse al valor: esto significa que ha de existir un acto primario de percepción propio del valor, así como lo hay, mediante los sentidos, del ser de las cosas que se nos aparecen ante la conciencia. Más aún, dicho acto será cognoscitivo, “pariente de la percepción externa e íntima, de la ideación, etcétera” (Ortega y Gasset, 2007, p.726), y ello es así porque sin esta percepción fundamental, no tendrían sentido ni la adecuación ni la inadecuación de nuestras estimaciones:

“Y como el error individual no es razón bastante para negar la ciencia y la verdad objetiva, mis equivocaciones en el preferir no implican el relativismo de todo valor, antes bien, exigen con encarecimiento la existencia de un orden objetivo de preferencia, una jerarquía transubjetiva de valores” (Ortega y Gasset, 2007, p.727).

Los paralelismos con Scheler deberían ser, en este punto, evidentes, precisamente porque Ortega se inspiró en Scheler no menos que en Meinong y en Ehrenfels.

Ortega mantiene durante todo el escrito esta comparación entre el ser y el valor en su aparecer ante la conciencia, precisamente en la medida en que comprende que la objetividad es una característica fundamental de ambas determinaciones, que puede perfectamente diferir en su modo de presentarse en uno y en otro. Tanto como pueden diferir, tal como él lo entiende, la verdad y el valer:

“Por muy convencido que me halle de que no hago sino errar, el fenómeno de mi valoración queda intacto. Seguiré hablando de esto bueno, aquello malo, esto preferible, aquello negligible. Y en el momento de valorar algo como bueno [...] veré la bondad no proyectada por mi sentimiento sobre el objeto, sino al revés, como viniendo, como imponiéndose a mi desde el objeto. Él es el que me aparece y a quien disputo por bueno ---como el verde de la hoja me aparece en la hoja y cual propiedad de ella, no mía” (Ortega y Gasset, 2007, p.721).

El valor no es, por tanto, un subdominio de la verdad que pudiera ser investigado empleando las mismas categorías que para la filosofía del Ser. Requiere una batería conceptual pareja pero diferente, que sea capaz de hacerse cargo de toda su potencia filosófica con solvencia. Y esto es algo que solo puede llevar a término una ciencia del valor en cuanto tal, sin la que tanto sociología, como política, estética y ética estarán perdidas (Ortega y Gasset, 2007, p.736).

Lo que es y lo que no es, para Ortega, según articula la comprensión de dichos términos en el texto, se refieren a diversos modos de existencia de las cosas en un mundo. Por ello, es perfectamente natural que la reflexión conduzca a un desglose de las categorías de los diferentes modos de existencia que pueden poseer las cosas: bien sean irreales, o no empíricos (Ortega y Gasset, 2007, p.716), o bien empíricos (Ortega y Gasset, 2007, p.715). Es necesario prestar una cuidadosa atención al término que Ortega emplea aquí con recurrencia: *irreal*. Porque este término, que en este texto equivale a “ideal” (Ortega y Gasset, 2007, p.734), Ortega parece dejarlo claro desde el momento en el que afirma que “Son, pues, los valores cualidades ideales de los objetos” (Ortega y Gasset,

2007, p.729), y la funcionalidad epistemológica de estos objetos queda caracterizada, por Ortega, como la de los objetos “irreales”.

Compréndase lo que quiero decir: no se trata de que el valer y la verdad, y el valor y el ser sean ajenos. ¿Cómo iba entonces a sostenerse investigación alguna sobre el valor, si no podemos atenernos a criterios de ser y verdad? En realidad, la respuesta no es excesivamente complicada de componer, porque consiste en realizar la pregunta complementaria, y con la que Adela Cortina, al hilo de la tradición de la Escuela Crítica de Frankfurt, ha tropezado ya: ¿cómo iba a sostenerse investigación alguna sobre la verdad, si no podemos atenernos a criterios de valor? Porque una investigación que se emprende en busca de una verdad tiene un nefasto pronóstico si no considera valioso aquello que investiga. Quien pretenda que toda verdad puede alcanzar una evidencia demostrativa está cometiendo un dislate que se mantiene en una pura *afaíresis* con respecto a la vida real. La verdad no solamente es una cuestión de cumplir unas normas para transmitir la validez desde las premisas a las conclusiones de una argumentación; consiste también en escoger determinados caminos en la investigación por los motivos adecuados, y consiste también en un propósito firme de mantener el respeto a la verdad, entre otros muchos componentes, de los que la suerte no está excluida. Y ninguna investigación lógica nos desvelaría jamás por qué hemos de tomarnos en serio investigación alguna sobre la verdad. Una descarnada investigación sobre la verdad corre el peligro inminente de ceder bajo el peso de unas exigencias que sobrepasan sin más las motivaciones de la investigación. Esto significa, por principio, la incapacidad para responder a una de las cuestiones de mayor importancia en filosofía práctica: ¿qué me obliga a actuar con respeto por la verdad? Muchas investigaciones pragmáticas han desfondado para responder a esta misma pregunta, pero no se sabe de ninguna que haya regresado. A los estudiantes se les enseña que la pregunta directora de las investigaciones morales es “¿qué he de hacer?”, mientras que la pregunta directora de la ética es “¿qué me obliga?”. El más exquisito proceso de fundamentación lógica nos entregará la validez práctica de nuestro hacer, y nos explicará los entresijos de la ob-ligación y su procedencia; pero permanecerá impotente ante la tarea de explicar por qué nos afecta esta ob-ligación, es decir, por qué la obligación nos obliga. Los valores son el quicio entre la fundamentación y la práctica, y sin ellos no hay esperanza alguna de transferir la potencia fundadora a la praxis humana. Porque hay una diferencia fundamental entre explicar y fundamentar la obligación de una norma, y estimarla. Toda la diferencia entre el criminal y el infractor se cifra, precisamente, en esta diferencia: el criminal comprende

a la perfección el carácter obligatorio de las normas, pero ello no le impide quebrantarlas: precisamente construye su actividad en torno a la violación de estas normas, desestimándolas, y por eso decimos de él que es criminal, o que es incapaz de comprender y estimar las normas (sociópata). El infractor, por otro lado, quebranta la norma comprendiendo su obligación, pero, a diferencia del criminal, no convierte esta actuación en sistema, precisamente porque, en un sentido o en otro, aprecia, estima la obligación. Por descontado, no quiere decir que la estime como buena *per se*: bien podría ser que la considerase tan solo conveniente, es decir, que la contemplase exclusivamente desde una perspectiva instrumental.

Y este es precisamente el límite de una propuesta fundamentadora de filosofía práctica que desestime, por principio, el valor: el arraigo de la obligación se mantiene como presupuesto que engarza la validez normativa con la praxis. Este era el secreto que ocultaban las palabras de Apel, “argumentar en serio” en materia moral. Una seriedad que se ha de presuponer necesariamente a la base del esfuerzo fundamentador.

Esta visión puede llevar a pensar que la dependencia de una motivación es una carga para la investigación, precisamente en la medida en que la limita. A esto hemos de responder, de nuevo, que toda investigación lleva aparejado un interés, como ya Habermas descubrió. Porque, ya regresando a los términos orteguianos, una verdad no es el fruto descarnado de una deducción, sino la evidencia que responde a una exigencia vital que empuja al ser humano a buscar orientación. Creer que la motivación es una carga para una investigación racional sería caer en la fantasmagoría modernista de la razón pura, es decir, caer en la falacia de interponer algún tipo de división estanca entre los dinamos cognoscitivos del ser humano y sus dinamos afectivos, sus afecciones, entendido este último término en su sentido más general. No deseo detenerme más, por ahora, en esta cuestión, porque se trata de un asunto que trataremos con detenimiento en su momento, en el último de los capítulos de este trabajo. Conviene, sin embargo, ir trazando el marco del problema, para que llegado el momento nos sea familiar y coherente comenzar a recuperarlo.

Como fuere, Ortega comprende, como Scheler antes que él, que el valor es un principio formal del haber práctico del ser humano en su vida: el valor concurre en los momentos de resolución vital del ser humano, precisamente porque es el valor de las cosas que se nos aparece en la conciencia, lo que nos permite trazar el horizonte del Bien. Siendo congénere de la verdad, es un principio fundamental de la praxis vital humana: de ahí el dramático cierre del texto de Ortega: si las doctrinas prácticas filosóficas quieren

tener alguna esperanza de salir adelante airoosamente, deben llevar adelante la penosa tarea de investigar en el marco de una ciencia general del valor, una axiología (Ortega y Gasset, 2007, p.376).

De este modo, conectamos de nuevo con el inicio de nuestro epígrafe: este nuevo dinamismo vital, que Ortega descubre en el ser humano, es congénere de una nueva forma de estimar las cosas, personas e instituciones con las que vivimos. Por esto llegó a afirmar Ortega que “yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento” (Ortega y Gasset, 2004, p.302).

Y nos detenemos en la consideración concreta de la afirmación inicial, ensayada, que Ortega ha realizado de forma resumida en este texto: el valor es lo deseable. Esta primera caracterización es el ensayo que realiza Meinong sobre la cuestión, una discusión que mantiene con Ehrenfels acerca de la respuesta a la problemática pregunta que andamos tratando en esta investigación.

Y esta transformación nos pone de nuevo en la tesitura de sernos necesaria la pregunta por el valor, pero esta vez con un esbozo inicial, que se articula, precisamente, en torno a la idea de la deseabilidad del valor. Además, este esbozo inicial se introduce hasta la entraña del problema funcional del valor como tal: ¿cuál es la objetividad del valor, si es que esta existe? Porque, todavía hoy, como hemos visto, hay quien juzga completamente subjetivo el dominio del valor. Con este impulso es con el que Ortega se introduce en el texto “Introducción a una estimativa, ¿qué es el valor?”

5.1 El valor no es solo lo deseable

La idea contraria a la que reza el título de este epígrafe es con la que se inicia la andadura de Ortega en materia del valor. En su *Discurso para la Real Academia* ya nos trata resumidamente la cuestión:

“Nacidos y criados en nuestra edad, la tendencia subjetivista es nativa y pronta en nosotros. Todos con Meinong al preguntarnos ¿qué es el valor?, nos hemos primeramente respondido: el valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto. *De gustibus non disputandum est*, decía la Escuela, en mi entender con craso error” (Ortega y Gasset, 2007, p.720).

Este presupuesto inicial de la reflexión nos remite al hecho de la basicidad del valor, en cualquiera de sus manifestaciones. No en balde comienza Ortega su artículo instando a reconocer las diferentes figuras del valor en la historia humana, tal como recomendaba en su Discurso para la Real Academia: “Puede advertirse, desde luego, que se recurre al vocablo «valor» precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos” (Ortega y Gasset, 1983, p.12). La reflexión nos devuelve, una y otra vez, a este punto de partida, que es conveniente recordar, aun al precio de morosas repeticiones.

Frente a la pregunta por el valor, “Es seguro que a la mente del lector acuden ciertas respuestas a tal pregunta, y es probable que el orden en que aparezcan sea el mismo en que esas respuestas han surgido en el proceso científico” (Ortega y Gasset, 1983, p.17).

En el artículo que nos ocupa ahora, una publicación póstuma de Ortega, al igual que su *Discurso*, se investiga el fenómeno del valor tratando de asir su raíz, pero no en cualquiera de sus múltiples aspectos. Podemos encontrar una marcada continuidad entre ambos textos de Ortega: la preocupación central de la reflexión es, por descontado, lo esencial del fenómeno del valor, aquel principio que lo define. Pero no bastaría, como hemos visto, con marchar tras un criterio material del valor: lo que se trata de encontrar es la formalidad misma del valor en su especificidad, aquello que se mantiene constante a pesar de la concreta materia en la que se manifieste, bien sea estética, ética o política. Ya vimos que Ortega encuentra una división fundamental al respecto de los concretos caracteres del valor como enfrentado al Ser del preciso modo en que ya lo vimos en el anterior epígrafe. La forma propia del valor, como enfrentada a lo existente, nos ubica en un plano diferente y que exige aclaraciones ulteriores: la forma del valor frente a la conciencia trae a primer plano la pregunta por la consistencia del valor mismo. ¿Pertenece el valor al dominio de aquello que se encuentra frente a nosotros, *ob-jectum*, y por ello nos impone su propia lógica (objetivo) o, por el contrario, se constituye como una determinación perteneciente a quien la piensa, es decir, una propiedad entre otras, de las que pende el verdadero ser que se encuentra bajo ellas, el *sub-jectum* (subjetivo)?

La discusión de Ortega en este punto se traba como un recorrido entre las diversas propuestas de Meinong y Ehrenfels, que tratan de desentrañar el valor como radicado en el sujeto, precisamente como resultado de una de estas determinaciones afectivas del sujeto.

En este trayecto, Meinong defiende la noción del valor como afección hacia lo actual (Ortega y Gasset, 1983, p.21), mientras que Ehrenfels interpreta el valor como

afección hacia lo imaginado por el sujeto, pero no hacia lo actual (Ortega y Gasset, 1983, p.23). Bien sea que el objeto exista, o sea inexistente, ambas posturas convergen en un punto de psicologismo, de subjetivismo (Ortega y Gasset, 1983, p.24).

No obstante, la persistencia del tópicos a través del tiempo aconseja no tomar a la ligera la textura del valor, afirmando su dependencia del sujeto precipitadamente, sin tener en cuenta más que su presencia ante el sujeto. Ortega parece haber visto esto con claridad, y el propósito de su reflexión en torno a este objeto no es otro que esclarecer su carácter objetivo (Ortega y Gasset, 1983, p.25).

Lo que Ortega trata de unir en esta meditación es, de un lado, la estructura del valor, y de otro su concreto modo de respectividad. Aun admitiendo una evidente transformación estimativa que pende del momento histórico, el fenómeno del valor se resiste a contemplarlo desde la óptica de una pura emanación subjetiva, a lo sumo, de alcance local.

Pero, aun después de todo este trayecto, queda todavía una grave cuestión por resolver en esta meditación orteguiana sobre el valor. Ya llamamos la atención sobre una de las características fundamentales que Ortega expone a propósito del valor: su contraposición al Ser, que queda caracterizada más claramente cuando Ortega habla de “irrealidad”, afrontando un problema al que Scheler se enfrentó. Scheler afrontó el problema definiendo el valor como ideal pero realizado, y esta caracterización la mantendrá, en sus líneas generales, Ortega. Scheler se mantiene en un plano fenomenológico que considera el valor un puro noema del acto de percepción sentimental, con poca relación con las características físicas de la cosa valorada.

5.2 ¿Qué significa aquí irreal?

Ortega se introduce en la clasificación del valor como “irreal” frente a las características de aquellos objetos a los que denomina “reales” (Ortega y Gasset, 1983, p.26), y que en su *Discurso* nos da a entender que se contraponen también a “ideales”. Más concretamente, el ejemplo preferente que Ortega emplea para caracterizar este tipo de objetos son los objetos matemáticos como el triángulo y los polígonos, contraponiéndolos por el grado del objeto que nos es dado en su intuición (Ortega y Gasset, 2007, p.734): en los “reales”, tan solo una fracción, una perspectiva; en los “irreales”, el objeto íntegro y al completo, en todas sus facetas. Esto no significa que de

aquellos “irreales” lo conozcamos todo, por así decir, en un golpe de intuición: no se corresponde esto con los hechos del desarrollo matemático a lo largo de la historia. Tener una intuición clara de una figura geométrica no implica conocer las leyes y proporciones que la gobiernan. Este conocimiento requiere una esforzada investigación que nos dé razón acerca de las cuestiones mentadas.

Sin embargo, esta intuición de un triángulo no se deja nada de ella misma en el exterior: el triángulo se nos da completa y perfectamente, y no nos ofrece perspectivas que preconicen una constante variación de perspectiva, como la que Ortega encontraba en *Meditaciones del Quijote* acerca de los objetos del paisaje. Ninguno de los objetos que se nos dan empíricamente, físicamente, nos ofrece todas sus perspectivas de forma completa: siempre tiende a dejar fuera de sí unas, y a mostrar otras, de modo que lo que nos aparece es siempre una interioridad enfrentada a una exterioridad, es decir, lo que las cosas nos ocultan, y lo que las cosas nos muestran. Y como sea que intentemos profundizar en su interioridad, el objeto siempre nos muestra una nueva interioridad que no podemos asir. Si dividiésemos el objeto, nos recuerda Ortega, hasta alcanzar la fusión entre interioridad y exterioridad, habríamos destruido la cosa que investigamos, porque es necesario al objeto que se muestre y que, al mismo tiempo, haya facetas que no queden frente a nosotros. Así lo impone la capacidad que poseemos para que el objeto se nos aparezca.

Esta es, precisamente, una de las determinaciones de mayor importancia de la diferencia entre los objetos a los que Ortega llama “reales” y aquellos que caracteriza como “irreales”.

¿Qué significa aquí irreal? Se trata de una pregunta por demás problemática, y que tiene una enorme importancia para la materia que nos ocupa, porque los matices de su respuesta determinan el carácter y la respectividad misma del valor.

Como ocurre en toda actividad negadora, lo que entendamos por “irreal” pende esencialmente de lo “real”. Ortega nos ofrece un ejemplo excelente cuando nos habla de la noción física de “cuerpo” (Ortega y Gasset, 1923, p.222). No deseo ahora plantear esta polémica por extenso, sino dejar establecido el problema al que nos habremos de enfrentar en su debido momento.

Retrocedamos a un término más general, a una contraposición de carácter más genérico, para avanzar hacia mayor precisión: ¿qué entendemos por ser? Es cierto que, ante una inspección detenida, “lo que es” puede mostrarse evanescente, pero de forma inmediata, cualquiera lo emplea como término contrapuesto a “lo que no es”. La

diferencia clínica entre la alucinación y el delirio es que, en el primer caso, el paciente puede ser consciente de que aquello que percibe no es, mientras que, en el segundo caso, cree que percibe con verdad, cree que se le presentan las cosas tal como son, y se muestra perfectamente convencido de ello, articulando razones imaginarias sobre la marcha para defender su postura. La neurociencia, concretamente estoy pensando en Damasio, ha realizado una nutrida investigación al respecto de pacientes de este tipo.

“Lo que es” equivale, torvamente, a “lo que ocurre”, por contraposición a aquello que no ocurre. Torvamente, digo, porque este uso del término es meramente funcional, nos sirve para orientarnos diariamente entre las cosas, pero no hay en él una determinación estructural más allá de su funcionalidad. Lo “que no es” aquí, equivale, de nuevo torvamente, a lo que no ocurre. Ocurre que tengo una mesa frente a mí, ocurre que estoy pensando en oscuras reflexiones filosóficas, y ocurre que es de día en este instante. No ocurre que haya nadie más que yo en esta habitación, ni ocurre que este texto se esté escribiendo solo: estos son buenos ejemplos ilustrativos de lo que entendemos como contrapuesto a “lo que es”. Es fácil comprender por qué Ortega, al respecto de este problemático término, aducía el ejemplo de lo corporal: lo que inmediatamente nos es presente, aquello “que ocurre”, queda especialmente claro en los casos en los que implica un momento físico. Y como quiera que nos movemos entre cosas y nuestras operaciones se producen con respecto a ellas, parece lo natural que nuestro pensamiento se desvíe en esa dirección, y tienda a identificar, operativamente, lo que es con lo físico y corporal. Esta identificación, sin embargo, trae graves malentendidos consigo, que pueden dificultar en gran medida su propia comprensión teórica y práctica.

Por descontado, el teorema de Pitágoras se aplica a una figura geométrica imaginaria, porque en ningún lugar encontraremos un triángulo perfecto al que se le ajuste correctamente el cálculo propuesto por el teorema, aunque nos aproximemos infinitesimalmente al resultado ideal. Pero es que este teorema al completo está ideado sobre una figura que “no ocurre”, sino que tan solo se da en mi pensamiento, y que tan solo tiene aproximaciones imperfectas fuera de él. Esta primera perplejidad, reflejada por Ortega en “la doctrina del poliedro” (Ortega y Gasset, 2007, p.734) nos obliga primariamente a desprendernos de esta estrecha relación entre “ser” y “corporalidad”. Pero sigue siendo obvio que existe una diferencia entre estos objetos con que me encuentro físicamente y aquellos con los que no, porque hasta con el guijarro más pequeño nos podemos tropezar, pero no importa lo mucho que busquemos, nunca nos las habremos físicamente con el teorema de Pitágoras. Puede ahora apreciarse la

identificación tradicional entre “lo real” y “lo que es” tal como lo hemos caracterizado en nuestra reflexión. Pero Ortega trata de afinar la nota con toda precisión: es obvio que la geometría *es*, pero no es tan obvio que sus objetos existan fuera de nuestra imaginación, como pone en claro el ejemplo del teorema de Pitágoras. Esta constatación, ahora tan sencilla, es una de las transformaciones capitales del pensamiento en la historia de la humanidad, un conflicto que comienza, de hecho, con Platón y Aristóteles, pero que sólo se torna un problema temático en la modernidad.

El camino que toma Ortega al respecto de esta cuestión es la adopción de este problema como genuino. Esta es una precisión esencial, porque se trata del modo en que Ortega escoge resolver un problema que Scheler abordó propedéuticamente, y dejó plasmado en su esencial problematicidad, sin acertar a plantear una solución satisfactoria, como ya vimos en el capítulo correspondiente. Esta respuesta, aparentemente sencilla y sin complicaciones ulteriores, nos conducirá, en el siguiente capítulo, a una serie de cuestiones de enorme gravedad, en las que el valor se juega su objetividad, o intersubjetividad, y por tanto su papel en la reflexión ética y el panorama práctico en general. Ortega transita la vía de resolución consistente en plantear una diferencia en materia de “realidad”: lo que es, y se presenta ante mi como existiendo físicamente, esto es lo “real”.

“En cambio, que un cuerpo dado, real, sea un poliedro y para él valgan estrictamente las verdades geométricas será siempre una verdad de carácter probable y aproximado, que depende de la precisión nunca exacta de nuestros medios métricos, los cuales a la postre dependen, a su vez, de nuestra percepción sensible” (Ortega y Gasset, 2007, p.734).

Reales, por tanto, son los bienes, no los valores: precisamente en la medida en que los bienes son aquellos objetos en los que el valor se realiza, aquellos objetos dignos de estimación en el ser humano y para el ser humano. Ortega, a este respecto, ha efectuado un paso ulterior en la reflexión, yendo más allá de Scheler, aunque partiendo de sus mismas reflexiones y problemáticas: ha trasladado el problema del valor al ámbito de lo real, un ámbito al que Scheler, en su heterodoxa investigación fenomenológica, lo había sustraído. Para Scheler, lo esencial del valor era su respectividad con el ser humano en su comprensión interpretativa del mundo: no en balde llega a decir que el amor, un acto estimativo por excelencia, es la percepción más prístina de este orden, en su *Ordo amoris*, como ya vimos en el capítulo pertinente.

Ortega ha puesto el orto de la reflexión en la estructura real del valor, y ha encontrado que el valor es irreal en el preciso sentido en que lo hemos planteado aquí. Pero a diferencia de lo que ocurre con las meras afecciones, y análogamente a lo que ocurre con las reflexiones matemáticas, la estimación no es una pura determinación subjetiva que se vierta sobre la realidad merced, exclusivamente, a las estructuras y la interpretación propia del sujeto, sino que presenta una resistencia al sujeto que nos impide subsumir el valor en la psique del sujeto mismo, como si se tratase de un noema producido enteramente por quien lo piensa, que carece del carácter de alteridad específico de toda realidad que se aparece ante la inspección intelectual como diferente del sujeto.

Con el planteamiento de esta distinción, Ortega plantea un nuevo estatuto para el valor, en la línea, sin embargo, de lo que Scheler pretendía al respecto. Esta conceptualización, por descontado, refuerza la conexión entre el valor y el deber ser: al expulsar al valor del círculo de las cosas que son reales, Ortega lo ha ubicado junto a todas las demás irrealidades que, precisamente, tienen una fundamental versión a la realidad. No son las matemáticas el único ejemplo: por esto es que Ortega insiste en la importancia de los valores para todas las disciplinas prácticas en filosofía.

No se malentienda lo que quiero decir aquí: no estoy estableciendo ninguna equivalencia entre el valor y el deber ser: si así fuese, me hallaría en graves dificultades para hablar del valor estético. Lo valioso estéticamente no tiene relación alguna con un deber-ser normativo: es cierto que esta idea existió en el seno de las artes hasta la modernidad, pero con el advenimiento de nuevas formas artísticas, esta idea de un canon terminó por desecharse. Nos hallamos hoy, más bien, en la posición contraria, en la dificultad de especificar qué es el arte y, por el camino, admitir cualquier cosa en el seno de esa categoría. En cualquier caso, cuando apreciamos artísticamente una obra, lo que en ella apreciamos no parece algo que nos invite a obrar de ningún modo, ni necesariamente indica un modo de obrar para nadie, sino que más bien nos complacemos en ella, o nos causa un impacto de cierto tipo, no es la reflexión estética el objeto de este estudio. Lo que nos concierne para el caso es el hecho de que no se puede establecer una equivalencia entre el valor y el deber ser sin más.

Tomando la cuestión desde otro ángulo, una norma a la base de la cual no se pueda establecer una preferencia es una norma que se encuentra profundamente desconectada de la voluntad. Se trata de una grave dislocación que padecen no pocos en los tiempos que corren: conocer una norma y preferirla son procesos distintos que no siempre presentan una conexión. El auténtico desafío de la ética es hoy el que siempre ha sido:

mostrar, no solo el criterio crítico mediante el que alcanzamos una fundamentación adecuada de las normas, sino el arraigo y el interés práctico que estas normas poseen para nosotros, de forma íntima, el hecho de que esas normas éticas existen porque protegen y promocionan la humanidad de cada persona. Toda propuesta ética que no alcance este objetivo ha fracasado antes de empezar.

Como sea, Ortega creía, como lo creía Scheler, que el valor es un principio formal de la praxis, y de ahí la grave importancia de su estudio para toda aquella ciencia que se enfrente a la tarea de desentrañar racionalmente el modo humano de habérselas con su mundo, en su vida. Y con esta última asunción, hemos cerrado el círculo en Ortega: la comprensión de los valores nos remite, en última instancia, a la vida del ser humano, que hemos caracterizado de modo preciso en los epígrafes anteriores.

Esta reversión, sin embargo, no es una vuelta a lo mismo, o no lo es a mi juicio: porque ahora ya no volvemos sin más a la estructura de la vida que Ortega comprendía, sino que volvemos ahora con una nueva herramienta, una nueva perspectiva, que nos permite comprender de un modo diferente las estructuras que apreciábamos en los anteriores estadios de la reflexión.

6. Valor y esfuerzo deportivo

Ortega considera, recordémoslo, que todo cuanto posee valor en materia humana, no es fruto de un esfuerzo utilitario, sino del esfuerzo que Ortega llama superfluo, desinteresado. O, mejor dicho, poco interesado en los resultados, y tremendamente interesado en el esfuerzo. Los resultados, en última instancia, son una mera consecuencia del esfuerzo empeñado en la empresa.

No obstante, como ocurre en escasas ocasiones en Ortega, este término, superfluo, me parece un adjetivo desafortunado para hablar, precisamente, del esfuerzo deportivo. Precisamente lo superfluo es aquello que no posee una función determinada, que no da en lo esencial de un propósito. Por eso es *superfluus*, excesivo, porque se encuentra allende lo esencial de la cosa en la que se da.

Veámos, sin embargo, que Ortega expone una perspectiva de gran interés acerca de la relación entre vida y autenticidad: existe una intrínseca relación entre la verdad y la necesidad, así como entre dicha necesidad y la orientación vital que el ser humano constitutivamente necesita. Aquel que no responde a esta íntima necesidad, no puede alcanzar una verdad genuina, y en la medida en que no es capaz de hacerlo con sus propias fuerzas, toda orientación vital que extraiga de esta verdad será tan ficticia como la verdad misma.

La conexión entre este esfuerzo deportivo y la necesidad vital que se examina en los *Principios* es, a mi juicio, evidente. Veámos que, en Scheler, el valor cifra el perfil humano de las cosas, es decir, su proximidad, su funcionalidad con respecto al ser humano. No existe, nos recuerda Scheler, el amor al bien en sí mismo, justo porque el amor es formalmente un acto que tiende al mayor valor, por tanto, al mayor bien: un amor al bien no es solo ficticio, sino el inicio del propio fariseísmo (Sánchez-Migallón, 2006, p.97).

Ortega da un paso en otra dirección: Scheler estableció los fundamentos formales del valor, pero en su análisis fenomenológico, lo caracterizó desde una idea general de lo humano, que quedó abonada en su teoría de los modelos y la imitación. El metron del valor cae, concretamente, en una noción de la persona que no excluye a Dios mismo. De ahí las referencias al orden divino del *Ordo amoris*: precisamente porque la noción de persona no puede constituir un objeto, merced a su propia estructura, podemos ampliarla por relaciones fenomenológicas de esencia: es que la persona nunca es un objeto dado.

Esto abona el consabido terreno de la reflexión teórica sobre la imitación personal, los modelos, el universal concreto etc. (Gomá Lanzón, 2015).

La noción de hombre que Ortega desarrolla es sensiblemente distinta de la scheleriana y, como hemos visto, centrada en esta estrecha relación entre la necesidad vital y la verdad, relación que en última instancia abona la dinámica formal del viviente mismo en su vivir: si obedece a su íntima necesidad, se trata de un ser humano esforzado, que actúa deportivamente, tendiendo siempre a un *optimum* vital.

Esta perspectiva que Ortega desarrolla es fundamental, porque introduce una serie de distinciones que, añadidas a las consideraciones formales que realizamos sobre Scheler, nos permiten avanzar un paso más en la comprensión del fenómeno. En concreto, me detendré en dos coordenadas que permiten definir el horizonte desde el que Ortega contempla el valor, y que supone una diferencia con respecto a la reflexión scheleriana.

En primer lugar, la *intimidad* del valor (valor como propio); en segundo lugar, la *irrealidad* del valor.

6.1 Intimidad

Ortega inicia una andadura nueva e innovadora en la filosofía de inicios del siglo XX, y cuyas líneas definitorias se prolongan hasta nuestros días: la constitución del cuerpo y la vida como epicentros de los análisis fenomenológicos del ser humano. En esta fenomenología orteguiana, no se trata tan sólo de recoger los fenómenos tal como se presentan ante la conciencia, porque no se trata de una elucidación de esencias en la línea husserliana: ya veíamos en *El tema de nuestro tiempo* que Ortega considera imperativo el establecimiento del perspectivismo como nuevo horizonte de la comprensión humana. La perspectiva es la unidad mínima de comprensión del universo, y su máximo solamente está marcado por su comercio con otras perspectivas, pero la razón de esta estructura es la misma estructura vital del ser humano, de la que bebe también su razón, que se encuentra unida en un vínculo inconsútil. El valor, en esta tesitura, es un principio de preferencia y, por tanto, un principio que anima la praxis humana, si bien no directamente, como tendremos ocasión de ver a su debido tiempo.

Sin embargo, no podemos decir del valor que sea independiente del sujeto valorador: esta formalidad del valor ya la exploramos cuando, hablando de Scheler, examinamos los tres niveles de la respeccionalidad del valor. En el análisis fenomenológico de Scheler, resulta explícita la implicación entre el valor y la estructura

subjetiva humana, funcionalidad que no conduce a ningún tipo de subjetivismo, si es bien comprendida en el marco de la reflexión. Pero el análisis que Ortega realiza acerca del ser humano le conduce por caminos antropológicos que difieren esencialmente de las reflexiones schelerianas, e inciden profundamente en la noción de *intimidad* (Conill Sancho, 2019, p.49) porque, si el ser humano es, ante todo, un viviente, y un viviente que se conduce en su vida empleando su razón (no otra cosa significa el raciovitalismo), entonces la vitalidad del ser humano ocupa un lugar esencial en la reflexión, y en esta vitalidad va comprendido un momento esencial a todo viviente humano, que es su interioridad, su específico momento de intimidad, que resulta inseparable de su constitución como viviente. No en balde podemos establecer con seguridad que, para Ortega, “Yo” no es más que la expresión de una experiencia intracorpórea (Conill Sancho, 2019, p.50).

Pero es que todo aquello que se aparece en mi vida, que es para Ortega la realidad radical, debe aparecerse en el seno de una experiencia intracorpórea, por el sencillo hecho de que no es posible que el ser humano posea otro tipo de experiencia que la que se encuentra situada en la vida y sus determinaciones radicales, como el cuerpo: aquí se encuentra la conexión más vigorosa entre Nietzsche y Ortega. Que esta intimidad sea vital implica que es pura actividad viviente y, por tanto, no susceptible de acomodarse a la forma de un objeto (Conill Sancho, 2019, p.51).

El valor, por tanto, forma parte de esta perspectiva vital del ser humano, que se realiza desde y en su cuerpo, es decir, de forma intracorpórea. El hecho de este movimiento intracorpóreo es fundamental, precisamente porque es el marco que posibilita y en el que se da la determinación fundamental que buscamos: lo que ocurre en nosotros no solamente es un objeto que ocupa un espacio en nuestra conciencia; también es algo, que, en cierto modo, posee una funcionalidad tremendamente específica, que podemos cifrar bajo el pronombre posesivo “mío” (Conill Sancho, 2019, p.52). La forma eminente de esta intimidad es el sentimiento, que no es otra cosa que lo que de estado ejecutivo hay en las imágenes con las que comprendemos las cosas (Conill Sancho, 2019, p.52). Este modo de comprensión no es otro que el lirismo y la metáfora, pero esta idea no debería resultarnos extraña, porque ya desde Nietzsche comprendemos que el margen de metáfora e interpretación, la poetización, de la que se vale el ser humano es, no solo amplio, sino constitutivo: no comprendemos las cosas en una impresión directa y exacta de las cosas, sino que necesariamente las interpretamos, ya desde nuestro mismo acto de percepción. La vuelta hacia lo íntimo es, en última instancia, la única capaz de asegurar

el descubrimiento del valor de la persona (Conill Sancho, 2019, p.55), porque sin esta dimensión inmersiva de uno mismo, no seríamos capaces de alcanzar lo realmente genuino del ser humano y, por ende, seríamos incapaces de aprehender el término esencial para el *metron* del valor.

Ortega propone una división triple en la cuestión de la intimidad, una división que diferencia desde la pura inmediatez corporal hasta las complejidades del espíritu y la voluntad (Conill Sancho, 2019, p.57), aparentemente alejadas de la cuestión corporal; pero tan solo aparentemente, porque el cuerpo sigue siendo el trasfondo de toda intimidad, y sin considerar este fundamental elemento, ni tan siquiera podríamos plantearnos la cuestión de la voluntad. No olvidemos que, desde *El tema de nuestro tiempo*, y también con los *Principios de metafísica según la razón vital*, la pura realidad radical del ser humano es un fenómeno al que se asiste siempre, indefectiblemente, desde la corporalidad misma: y ninguna reflexión de la razón, por compleja que sea, puede darse fuera del cuerpo, sino que se da siempre en una experiencia intracorpórea.

Pero la intimidad es una cuestión de autoapropiación: la búsqueda del “sí mismo genuino” tiene el propósito de instalar al sujeto en la verdad de sí mismo, en la “autoctonía” de este sí mismo genuino (Conill Sancho, 2019, p.62). Pero esta búsqueda se encuentra amenazada por graves dificultades, especialmente por la interposición de distintas capas de personalidad que me colonizan, los “falsos yo” (Conill Sancho, 2019, p.61), aquellas determinaciones de mí mismo que no he alcanzado por un esfuerzo proactivo de instalación en mi pura inmediatez. Precisamente, a mi juicio, existe aquí un poderoso paralelismo entre esta situación de instalación en la intimidad, y la relación entre verdad y necesidad que veíamos previamente: nos dice Ortega que el único método verdadero para hallar este “sí mismo” es, “salir a la vida” (Conill Sancho, 2019, p.60). Es decir, se trata de buscar esforzadamente este sí mismo, y este esfuerzo no es extrínseco al individuo, y no puede serlo, si es que está dirigido a su centro. De no estarlo, hablaríamos de un esfuerzo exógeno, accidental. Pero lo bien cierto es que hablamos de un esfuerzo de construcción y de búsqueda de esta intimidad, de este momento de ser genuino del ser humano.

Llegamos, por tanto, a una conclusión que cierra el círculo: el orto del valor, que no es otro que este máximo, el valor personal, solo podemos descubrirlo en la intimidad. Sin embargo, sin la referencia interna a este valor, los demás carecerían de sentido.

A mi juicio, cabe ampliar esta idea orteguiana: la cuestión no es solamente la implicación entre el valor personal y la intimidad. Con esta idea podemos alcanzar,

oblicuamente, la conclusión expuesta en el párrafo precedente; pero Ortega no nos llevaría más allá de este punto, sino que nos deja a las puertas.

Entre la intimidad y el sentimiento, en esta reflexión orteguiana, hay un vínculo fundamental; tanto como el vínculo que hay entre sentimiento y lirismo. No en balde veíamos a Ortega afirmar en *El Quijote en la escuela*, que, sin la figura del mito, la vida psíquica se detendría paralítica (Ortega y Gasset, 2004, p.295). Porque la intimidad no es, contra lo que suele pensarse coloquialmente, un teatro interior al que podemos acceder por un acto de introspección. Aquí, para Ortega, la intimidad es una pura ejecutividad que se abre en el vivir, y que nos conduce, mediante el esfuerzo, a la autoctonía con este “sí mismo” genuino (Conill Sancho, 2019, p.62). Y donde cabe el ser genuino, cabe el ser artificial, falso.

La intimidad, en los términos en los que la plantea Ortega, es una dimensión del ser humano, tal vez la dimensión más reveladora de lo que el ser humano es. No podríamos concebir a un ser humano moderno carente de esta especial apertura práctica; pero, yendo más allá de Ortega, y de hecho contra lo que establece (Conill Sancho, 2019, p.61), tampoco nos podríamos plantear a un ser humano antiguo eviscerado de esta dimensión. Porque esta dimensión de intimidad está estrechamente relacionada con la estructura vital del ser humano, con su momento de ensimismamiento, en el que el ser humano es capaz de elucidar la acción y la vida *desde sí mismo* (Conill Sancho, 2019, p.62).

En esta tesitura, la intimidad forma parte también del ser humano como animal valorador: precisamente porque el valor está carente de todo sentido si el ser humano no lo comprende *desde sí mismo*. Esto es formalmente necesario para que se el valor, no como partícula teórica, sino como genuino *metron* práctico del ser humano.

La intimidad, tal la describe Ortega, posee dos determinaciones formales fundamentales: en primer lugar, un momento de *actividad*; en segundo lugar, un momento de *apropiación*.

1) Que posea un momento de actividad implica el naufragio de la idea del teatro interior que parte de Descartes, ese especial *cogito*, inaccesible para los demás y solamente accesible por completo para mí (Descartes, 2010, p.130). La intimidad, contra esta concepción tradicional, se encuentra en unión con el sentimiento, que es, para Ortega, un momento activo de las imágenes que se me aparecen en mi trato con las cosas, que es intrínsecamente metafórico. Me adelantaré a la obvia crítica afirmando que, aunque seamos inherentemente animales metafóricos, no toda metáfora se ajusta a las cosas que

se nos aparecen. Este momento activo era necesario, tal como Ortega comprende al ser humano, porque el ser humano no es un *objectum* al uso, como pueda serlo un mineral u otro animal de menor complejidad vital: el ser humano solamente *es haciéndose*, es un *faciendum*. No en balde nos recuerda en sus *Principios* que la vida es esencial actividad resolutoria. Es que la intimidad es esencialmente una resolución vital, pero una resolución con un carácter específico: se trata de una resolución, no solo para mí mismo, sino *de mí mismo*. Toda resolución es para mí mismo, no en balde se trata de mi vida y de mi actividad vital: y Ortega poco discutiría la idea de que, habida cuenta de que la vida es la realidad radical, nos encontramos en una situación peculiar de lo que cabría llamar, tal vez, “egoísmo metafísico”, es decir, que todas mis actividades vitales se dan, precisamente, en mí, aunque no se den para mí. Pero la intimidad es una constitución de mí mismo en actividad vital. ¿Se comprende la fundamental importancia que posee esta determinación en el panorama filosófico? Ahora adquieren una nueva claridad las ideas de Ortega con respecto a la deserción histórica, a la originalidad del yo, al *muñón* de héroe que todos llevamos en nuestro profundo interior: la intimidad no es el correlato interior de la exterioridad fenoménica en la que se plasma la vida, como si fuesen dos términos independientes, que es la básica noción que se empleaba hasta el momento. La intimidad ahora es el impulso fundamental de la actividad vital misma, y es en ese momento de intimidad y junto a él en el que se constituye la exterioridad vital. El ser humano puede falsificarse a sí mismo desmereciendo su necesidad íntima, la constitución misma de su vida en pura actividad: como dijimos, este movimiento de cercanía al sí mismo en que consiste la intimidad, puede consistir, no en establecer una autoctonía, sino en una falsificación, en un alejamiento, y esto mismo, observado no desde la perspectiva individual, sino desde la perspectiva del ser humano como ser histórico, a mi juicio, es en lo que consiste genuinamente la deserción histórica a la que Ortega se refería en *La rebelión de las masas*. Pero esta pura actividad, precisamente en la medida en que es activa, presenta un determinado carácter que nos interesa ahora poner de relieve.

2) *Apropiación*. Tal vez haya aquí cierta confusión, porque esta misma determinación la empleaba Zubiri para tratar acerca de lo específico de la persona, de la formalidad de la *personidad*. No obstante, empleo aquí el término sin presuponer ni profundizar en la compleja reflexión metafísica de Zubiri, en la que tendremos ocasión de entrar en el capítulo siguiente. El propósito que persigo con el uso de este término es permitir que las similitudes emerjan sin dificultad. Mi intento quedará justificado si se

hacen patentes los rasgos que emparentan las diferentes filosofías acerca de las que reflexionamos.

Decíamos que cada percepción, cada reflexión y cada meditación es, ante todo, mía, porque se tiene que dar, por fuerza, dentro de mi vida, sin importar lo mucho o poco que la trascienda (Ortega y Gasset, 1981, p.34). Porque en última instancia, la vida es ejecución (Conill Sancho, 2019, p.65). No creo que sea necesaria una especial generosidad para conceder que, si algo ha de estar presente para nosotros en sentido lato, ha de sernos perceptible, en sentido amplio y, por tanto, de un modo u otro se ha de encontrar incluido en nuestra vida. Se trata, por poco, de una tautología, y es probablemente una de las razones por las que Ortega sostenía la irreductibilidad del fenómeno vital como realidad radical. Esto no significa que la realidad de las cosas sea inmanente a nuestra vida: Ortega no caería en la grosería de intentar una regresión histórica a una postura berkeleyana. De lo que se trata es de certificar que no existe un panóptico de la realidad, porque cualquier verdad de las cosas que podamos alcanzar no puede estar más allá de nuestra vida, sino que ha de estar presente en ella para poder encontrarla. Resulta que, a última hora, la vida es condición necesaria, aunque no suficiente, de la verdad. Las cosas son perfectamente independientes de nosotros, y esto nunca lo negó Ortega. Pero como la vida consiste fundamentalmente en ejecutividad, de aquello que no forma parte de ella no podemos hacernos cuestión, ni contar con ello, ni reparar en ello. Sencillamente no nos es presente. No se trata de una presencia “negativa” trascendental, es decir, de un principio trascendental de las cosas, como la cosa en sí kantiana, sino más bien de una mera no-comparecencia en la perspectiva humana. Lo que sean las cosas que no están presentes en nuestra vida no lo sabemos, pero tampoco nos interesa, porque el objeto de interés es también una presencia en nuestra vida: y no actúan para nosotros como principio de nada.

Recuperando el hilo, decíamos que, de estas cosas que nos son presentes en nuestra vida, y nuestro haber con ellas, podemos afirmar que son nuestras en un sentido formal y amplio: es nuestro haber en la vida con ellas, y aunque sea el mismo que el de otros hombres, será siempre numéricamente diferente, ello porque es nuestro en este sentido formal y radical. Pero no decimos de todas estas cosas que son nuestras en la misma medida. Sin duda, el color negro del coche que veo por la ventana es mío, como lo es la presencia del coche que me notifica mi retina. Mi encuentro con ellos es eminentemente mío. Este es un primer sentido de ese pronombre posesivo y, por tanto, se trata de un primer sentido de ese *ser propio* de las cosas con que nos encontramos en

nuestra vida. En este primer sentido, “Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas” (Ortega y Gasset, 1981, p.161).

Mis caracteres, el color de mi pelo, mi temperamento, sin embargo, constituyen un segundo sentido de este *mío*. Ciertamente que, en un sentido lato, mi encuentro con ellos se incluye en esa propiedad formal en la que se incluye también el color del coche que veo por mi ventana. Sin embargo, podemos decir de estos caracteres que son míos, no solamente porque formen parte de mi vida, sino porque forman parte de mi vida de un modo distinto a los primeros: es un modo de ser que forma siempre parte de mi propia ejecutividad vital, no como objeto de la misma, sino como carácter propio de la misma ejecución. Yo me encuentro con el color del coche, y no en un sentido muy distinto me encuentro con el color de mi pelo. No obstante, el color de este coche que veo por la ventana es el objeto de mi ejecución; mi temperamento y mi cuerpo, en cambio forman parte de mí como *ejecutante*. Todas estas cosas forman parte de mi vida íntima en un sentido distinto. Bien conocida es la distinción de Ortega entre el yo y la circunstancia, sin que sea uno previo al otro, porque son congéneres: ambos forman lo que llamo “mi vida”, aunque mi conciencia de mí mismo es necesariamente posterior a mi conciencia del mundo (Ortega y Gasset, 1981, p.61), porque reparar en mí mismo me exige desatender las cosas que me rodean. Estos elementos forman parte de mí, pero de un modo distinto al color de este coche.

Sin embargo, nos dice Ortega, que “Mi vida no es más mía que de esa pared. En esto se diferencia del pensamiento. El pensamiento es *mío*, es *yo*” (Ortega y Gasset, 1981, p.161), precisamente porque todavía existe un tercer sentido de este *mío*, otro sentido más de esta apropiación de la que hablábamos. No solo se trata de formar parte de mi vida; ni tan solo de formar parte de mí como *ejecutante*; se trata de formar mi *yo*, que bien podemos solapar con ese *mí mismo* que veíamos en el momento de intimidad del ser humano, a la vera de la reflexión: resulta que este *yo*, en el que reparamos al ensimismarnos y desocuparnos de las cosas, es también aquel *sí mismo* al que nos acercamos en la ejecutividad de nuestra vida misma. No en balde es el ensimismamiento uno de los caminos hacia la profundidad de esta intimidad (Conill Sancho, 2019, p.62). Aquí alcanzamos, a mi juicio, un tercer sentido de este *mío*, de esta propiedad, que es decisiva para el camino que recorreremos, porque se trata de una determinación formal de la ejecutividad propia en que consiste el vivir. El color del coche es *mío* porque *mía* es su percepción, y otro ser humano lo verá diferente, y aunque lo viese igual, no lo ve con mis

ojos, y aunque lo pudiese ver con mis ojos, su comprensión del color sería numéricamente distinta de la mía, aunque fuese idéntica; mi temperamento, como mi cuerpo, son míos, no solamente porque se encuentren en la periferia de mi vida, sino porque forman parte de mi como ser que se ejecuta en el vivir; pero mi pensamiento sobre todas esas cuestiones es mío en un sentido distinto: es mío porque informa la ejecutividad en que se resuelve mi vida entre las cosas. De entre todos estos sentidos de la propiedad vital, tan solo este tercero es el que nos permite decir que la vida es, genuinamente, *mía*, porque le doy forma en mí, y en esa forma que le confiero contengo la ejecutividad con la que resuelvo mi circunstancia en cada caso. Una forma más sencilla de decir esto es afirmar que hago mi vida conforme a mis posibilidades. Y mis posibilidades vienen delimitadas por mi circunstancia, sí, pero solo pueden ser abiertas vertiendo mi pensamiento sobre ella. Sin circunstancia no hay posibilidades; sin pensamiento tampoco.

¿Qué tiene esto que ver con el problema que tratábamos sobre el valor? La relación es, espero, manifiesta: los valores no pertenecen a los dos primeros dominios de este *mío*, sino que se circunscriben al tercero. Sobre esto debe haber poca duda, a partir de los escritos de Ortega, especialmente de su *Discurso* para la Real Academia, donde nos habla del valor como irrealidad que marca nuestra operatividad, informándola de un modo especial y tan relevante como el ser mismo, una forma en la que establecemos nuestras preferencias, y en la que las cosas quedan para nosotros marcadas con un profundo significado vital, que es, para Ortega, objetivo. Tan objetivo que sin ellos no puede comprenderse, nos dice Ortega, ni la moral, ni la política, ni la sociedad misma. Ya hablamos, en su momento, de uno de los mayores desafíos que enfrenta la filosofía práctica de nuestro tiempo: alcanzar de forma certera la dimensión de la moción, el movimiento, la motivación. Y esto tan solo puede hacerse, a mi juicio, por el medio de transitar un camino de apropiación de la fundamentación moral, en la que los actores sientan dicha estructura moral, no solamente como legítima, sino también como suya. Sin esta vía, mal puede esperar la filosofía práctica reconocimiento alguno en el terreno moral. Pero el único modo de emprender este camino con éxito es comprender que, en esta tesitura, la moralidad se ha de encontrar implicada, necesariamente, en la intimidad de cada actor, de cada sujeto. De bien poco sirve comprender los entresijos formales de la moralidad, si no se asumen bajo la perspectiva apropiadora adecuada. Sin esta perspectiva, el sujeto bien puede desecharla, en la medida que comprende el razonamiento.

6.2 *Lo irreal de valor*

Este es, probablemente, uno de los caracteres sobre los que Ortega incide de forma más recurrente en ambos textos examinados. Como dijimos, no se trata de una casualidad, porque Ortega enfrenta el valer al ser. Más bien complementa uno con el otro, estableciendo su mutua irreductibilidad para el pensamiento. Pero de entre los distintos tipos de objetos con que podemos encontrarnos, el modo de ser del valor no es, sostiene Ortega, *lo real*, sino *lo irreal*. Y este modo de ser lo entiende Ortega en un preciso sentido, como homólogo a los objetos matemáticos que poseen su propia resistencia, su propia objetividad, aunque no del mismo tipo que los objetos con que nos encontramos en nuestro vivir. Estos objetos, nos indica Ortega, son reales, pero los objetos matemáticos y los valores se distinguen de estos primeros, precisamente, en que no poseen esta tangibilidad que, para Ortega, caracteriza todo lo que es real. Esta cuestión supone un ingente problema en filosofía. Para Ortega, realidad radical es la vida, y la cuestión llega más lejos sobre esa línea, pero nunca se trasciende, en el preguntar, de esa respuesta. Tanto los objetos matemáticos como los valores, siendo fundamentales para la vida del ser humano, no los encontramos en una inspección inmediata del entorno. Aquí hemos llegado a una de las lindes de la filosofía de Ortega, porque no podemos llegar más lejos en la cuestión del valor sin abandonar, a su vez, la reflexión orteguiana. Este límite no nos deja en el desamparo, sino que nos encontramos en el umbral de otro pensador español fundamental del siglo XX, no tan reconocido como debiera en su intento de superar el horizonte heideggeriano y fenomenológico de mediados del pasado siglo: Xavier Zubiri.

Mi maestro siempre me ha insistido, en materia de reflexión política, en que debemos ceñirnos a la facticidad histórica para determinar las diferentes opciones que poseemos en este momento: no se trata de imaginar las aplicaciones de los sistemas existentes, ni de soñar con sistemas radicalmente nuevos, sino de atenernos a como son las cosas por sí mismas, porque es en ellas en las que se ha de ejecutar nuestra opción. Y una vez atenedos a como las cosas son, podremos plantearnos su transformación: he aquí la auténtica dificultad que debe afrontar toda filosofía práctica.

Pero este mismo proceso es imperativo en filosofía: bien lo sabía Zubiri, y es por eso que la mayoría de sus escritos son reflexiones en diálogo con filosofías anteriores y coetáneas con el propio Zubiri. No pecaríamos de exceso si afirmásemos que las obras de

Zubiri son, en una importante proporción, un diálogo crítico con las reflexiones de Platón y Aristóteles.

Bloque 3: Zubiri y su actualización sobre el valor.

VI. Zubiri y el valor de lo real

Llegamos, al fin, a la desembocadura filosófica de este trabajo, al enfrentarnos a la pregunta por la realidad en el contexto del valor. La pregunta que se nos plantea no es baladí, porque en ella nos jugamos el mismo ser del valor, y su relación con nosotros. Perder este hilo de Ariadna que une la cuestión del valor con lo real es, a mi juicio, uno de los motivos por los que dicha cuestión, tal como queda sistematizada desde Scheler, ha tendido a deslizarse hacia el subjetivismo en sus reflexiones operativas. Ya citamos el ejemplo de Habermas, pero incluso con Gazzaniga o Haidt, en la neurociencia, podemos encontrarnos ejemplos de este modo de asumir el valor como una mera partícula de la subjetividad del individuo, compuesta en el entorno concreto de su situación sociohistórica y, por tanto, circunscrito de algún oscuro modo, al entorno inmediato del sujeto valorador. Los intentos en un sentido distinto han sido, más bien, escasos: dado que el valor está indisolublemente unido al sentimiento, una reflexión cognitivista de lo moral tenderá a desprenderse del valor por estar este adscrito a lo que se considera una mera afección circunstancial.

El valor no es, bajo esta luz, un candidato adecuado para esclarecer ningún modo de ser del ser humano, bien porque nos reconduce a una afección históricamente determinada, y entonces es subjetiva y puede hacer poco por esclarecer formalidad humana alguna, en la medida en que carece de radicalidad; bien porque ello nos conduciría a una intolerable entificación que nos cerraría a la comprensión de las cosas y del ser humano (Heidegger, 2003, p.92).

Estas nociones, no obstante, se encuentran siempre partiendo, como hemos visto, de un insuficiente análisis del valor, porque se limitan a recoger el problema de manos de sus predecesores sin reconstruirlo, presuponiendo, hasta Heidegger lo que es el valor sin detenerse a examinarlo. Pero proponer una crítica sobre las nociones previas del valor es radicalmente insuficiente para afrontar el problema que nos ocupa. Ortega nos advierte acerca de fenómenos similares en *La rebelión de las masas*. Tratando de política, y de movimientos políticos, Ortega desvela lo que es, a mi parecer, una de las claves de toda *kínesis* vital: “Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir lo vence porque se lo traga. Como deje algo de él fuera, está perdido” (Ortega y Gasset, 2011, p.145), porque,

en efecto, con una llana negación de lo anterior no basta para resolver un ingente problema —un problema tan profundo que ha provocado el naufragio de pensadores verdaderamente capaces. Esta lección supo recogerla Zubiri de Ortega con un grado de precisión atestiguado por sus obras. Soy de la opinión, como otros antes que yo, de que Zubiri destaca, frente a Ortega, en el mayor sistematismo de sus obras (Orringer, 1999, p.35).

Resolver el problema del valor exige comprenderlo negativamente, por descontado: pero no basta con amontonar sobre él negaciones, especialmente cuando de lo que se trata no es de derribar un sistema filosófico, sino de comprender un fenómeno humano en su radicalidad. Porque solamente esto último es hacer filosofía: lo primero es tan solo ser un artificiero del pensamiento. Para levantar nuevos edificios, la tarea de los artificieros resulta esencial, pero si solo se dispusiera de ella, no avanzaríamos.

Zubiri también aprendió de Heidegger este camino de reconstrucción de la filosofía, que debe siempre alimentarse de sus raíces. Es por esto que Zubiri retrocede hasta los orígenes mismos de la filosofía, en los fragmentos de los milesios, para desentrañar el fenómeno mismo de lo real en el pensamiento filosófico (Gracia Guillén, 2017, p.123).

Este es el viraje que Zubiri toma con respecto a Ortega, y que finalmente lo distanciará de este (Gracia Guillén, 2017, p.120). La vida ya no será la realidad radical, sino que lo será el “haber”, y más tarde, el “de suyo”, es decir, la presencia que las cosas manifiestan en la inteligencia. Tomar distancia de la raíz siempre es duro, pero la filosofía no es sino un ponerse en claro consigo mismo en soledad (Zubiri, 2002, p.41). Asistimos, con Zubiri, a un cambio de horizonte, en el que lo central será una idea de la realidad iluminada por una noción de la inteligencia (Conill Sancho, 2021, p.340).

La cuestión de la irrealidad del valor nos remite, precisamente, a la pregunta por la realidad. Pero esta cuestión, a su vez, nos obliga a un exordio en el que habremos de dilucidar, precisamente, qué significa esto de “real” y “realidad”, al menos en aquellos respectos en que sea necesario para arrojar luz sobre el problema que nos ocupa.

Finalmente, como anunciaba al inicio, nos introducimos en la obra de Zubiri, que contribuirá a arrojar claridad sobre el problema, y nos permitirá articular una respuesta nueva, que supera ciertas oposiciones tradicionales que no encontraron solución ni en Ortega ni en Heidegger, y que en Zubiri son capaces de existir en unidad inconsútil.

Ortega decía que los valores son irreales, pero veremos que esta denominación es desafortunada. Decir que los valores son irreales, nos remite a lo real. Convenimos en que

lo real es algo que corresponde a las cosas, y es tremendamente general, porque corresponde, unitariamente, a todo objeto que se nos presenta impresionantemente (Zubiri, 2021, p.104).

Por descontado, no podemos hablar de las cosas con independencia de nuestra facultad para aprehenderlas. No, por cierto, porque las cosas no sean independientes de nosotros, sino porque sería vano pretender que existe algún conocimiento posible sobre cosa alguna sin que ella misma comparezca ante nosotros y se nos haga presente de algún modo. Estudiar las cosas reales y su modo de ser, su esencia, es precisamente el primer intento de la filosofía madura de Zubiri, su propósito en *Sobre la esencia* (Zubiri, 2018, p.7), uno de los textos de la filosofía moderna, tal vez, más malentendidos, y sin embargo más profundos en su estudio. Su verdad, claro está, queda a juicio de los estudiosos: es innegable, no obstante, el ingente esfuerzo que Zubiri realiza para actualizar la cuestión de la esencia y componer una reflexión metafísica a la altura del siglo XX. En esta materia, tal vez sea Zubiri uno de los pocos pensadores que ha conseguido llevar adelante tal empresa.

Sin embargo, pensar las cosas reales en su esencia sigue siendo tan solo una parte del problema. A la altura de 1980, Zubiri se hará cargo de la otra mitad del problema, la facultad que nos actualiza aquello que nos es presente. El saber y la realidad son “estricta y rigurosamente congéneres” (Zubiri, 1998, p.10), aunque ya en *Sobre la esencia* comenzaba a desarrollar algunas líneas maestras sobre este problema de la inteligencia que recogería dos décadas más tarde: “realidad” es un término que tan sólo adquiere su sentido una vez se ha comprendido que las cosas no se actualizan en otro lugar que la inteligencia como tal, y su estructura noérgica (Zubiri, 2018, p.115).

Ya en *Sobre la esencia*, como decía, aparecen ciertas distinciones que indican con claridad la dirección en la que se desplazará la reflexión zubiriana posteriormente. No obstante, las formulaciones que Zubiri emplea en esta obra, por ejemplo, en el caso del *logos* (Zubiri, 2018, p.353) como en el caso de la razón (Zubiri, 2018, p.45) evidencian que, contra lo que pudiese parecer, las ideas que trabajará en su trilogía de la inteligencia, no se encontraban “en germen” en esta obra de 1960, sino tan sólo esbozadas y sin el desarrollo profundo que alcanzarán en su plena madurez.

En esta reflexión, Zubiri recoge una de las mayores conquistas de la modernidad, especialmente a partir de Nietzsche, brillantemente pulida y superada por Ortega y, en lo esencial, ignorada por Heidegger.

1. Inteligencia sentiente: la partitura

No nos detenemos en la idea de la inteligencia sentiente por capricho: la estructura de la inteligencia es la única que Zubiri clarificó en el último momento de madurez de su obra. Y por los textos tempranos, cabe interpretar que existe una homología entre la estructura de la inteligencia y la estructura del resto de modos humanos de estar en lo real: el único modo de comprender dichas actividades actualizantes es poseyendo cierta claridad inicial sobre la estructura de la inteligencia sentiente.

Al inicio de su trilogía sobre la inteligencia, en el texto *Inteligencia y realidad*, Zubiri comienza su estudio de un modo más bien atípico en la historia de la filosofía, y tal vez rescatando cierta perspectiva aristotélica: decía el maestro estagirita que el ser humano es el animal que tiene razón, *zôon logon ekhon*. Pero ya desde los inicios de su pensamiento, especialmente en los escritos relacionados con la ontogenia humana, Zubiri concedía una importancia especial a la cuestión de la inteligencia como captación de lo real (Solari & Ruiz, 2021, p.216).

Una de las claves del pensamiento de este autor es precisamente la corporalidad, el hecho irrebasable de que, por más artificios conceptivos que se empleen, el pensamiento tiene lugar siempre en un cuerpo, y la inteligencia no se vierte sobre la realidad como si fuese un automorfismo, sostenida sobre sí misma, sino que entra en contacto con la realidad a través de los diferentes sentidos de los que se encuentra pertrechado el cuerpo humano, en toda la extensión de sus receptores. Con frecuencia, a lo largo de su obra, repetirá Zubiri la idea de que los sentidos no son solamente cinco, sino “por lo menos, once: visión, audición, olfato, gusto, receptores laberínticos o vestibulares, contacto-presión, frío, dolor, kinestesia, receptores orgánicos o viscerales (cenestesia)” (Zubiri, 1998, p.81). Y esto tiene una importancia decisiva en el pensamiento de Zubiri: porque, aunque sea un pensamiento en esbozo, de los años 50, lo encontraremos plenamente desarrollado en la noología de Zubiri a la altura de los años 80, en su plena madurez filosófica.

En la exposición de esta facultad, destacan tres puntos específicos que es necesario abordar para componer un esbozo que sea capaz de ofrecernos una visión general de la filosofía de Zubiri, y nos permita alcanzar una mayor profundidad en nuestra investigación.

En primer lugar, Zubiri comprende que el ser humano es un ser integral, como lo es todo viviente. Esta concepción hunde sus raíces en su forma ontológica de comprender la realidad humana misma, aunque excedería los límites de nuestra investigación adentrarnos en esta dirección. Como fuere, merced a este ser integral del ser humano como ser vivo, inteligencia y sensibilidad se encuentran unidas de modo inseparable en una sola facultad. La inteligencia, por sí misma, es incapaz de ejecutar los actos que le son propios, y necesita estar unida a la sensibilidad para ser capaz de actualizarse. Es necesario, por tanto, reparar en lo que sea la sensibilidad. Y en un primer momento, es necesario comprender lo que *no es* la sensibilidad para Zubiri (1.1.1).

Pero alcanzar una comprensión positiva de la sensibilidad pasa, necesariamente, por dos conceptos que son fundamentales en la trilogía de la inteligencia: la *formalidad* y la *actualidad* (1.1.2).

En tercer lugar: la inteligencia, como desvelan los anteriores puntos, es un modo humano de habérselas con lo real, un modo del *habitus* humano (Zubiri, 2010b: 169), tal vez el primordial, pero no el único. Existen otros dos que revisten la misma importancia que la inteligencia, y que han sido sistemáticamente olvidados por la historia de la filosofía en su unicidad con los actos intelectivos. Esta reflexión de Zubiri es una innovación especialmente enriquecedora, en la que tendremos que sumergirnos por completo (1.1.3).

Mediante estas coordenadas, sintetizaremos los conceptos más básicos de la inteligencia zubiriana y su estructura, para poder avanzar en la reflexión.

1.1 Inteligencia y sensibilidad

A lo largo de la historia de la filosofía, podemos encontrar diversos modos de caracterizar este peculiar sentir las cosas en que consiste la sensibilidad. Aristóteles creía ver en la sensibilidad una de las facultades de conocer más primordiales del ser humano, también presente en los animales: un principio de conocimiento en la medida en que nos presenta las diferencias que existen entre las cosas. Es la vista la predilecta del ser humano, porque parece ser la que nos permite conocer más, en la medida en que es la que más diferencias nos muestra (Aristóteles, 2011b, p.71). Y todavía hoy nos referimos al conocimiento asimilándolo a la visión, como una metáfora preferente para ilustrar los actos de conocimiento: no en balde los llamamos *e-videncias*. Esto es tan sólo un índice

de la relación entre la inteligencia, o como se prefiera llamar a esta facultad de conocimiento, y la sensibilidad: a pesar de los sucesivos intentos de la historia del pensamiento por separar formalmente ambos términos, lo cierto es que el modo preferente de hacerse cargo del análisis de la inteligencia ha pasado siempre por metaforizarla desde la sensibilidad: incluso Hegel, idealista por excelencia, fue incapaz de evitar el análisis del viviente y sus facultades en el proceso de desarrollo de la consciencia.

Hay algo de verdad en esta añeja idea de la sensibilidad, en esta peculiar respectividad a la inteligencia: existen claras diferencias entre ambas formas de aprehender las cosas. Sería el colmo de la arrogancia pretender que toda la historia de la filosofía ha fracasado por completo para comprender esto. Zubiri no parece comprenderlo de otro modo, habida cuenta de los análisis que realiza sobre el acto de la sensibilidad. Una vez queda atrás su discipulado en las tesis vitalistas, cercanas a las ideas de su maestro Ortega (Gracia Guillén, 2017, p.76), se introduce por los derroteros de una noción distinta e innovadora de lo real, que toma la forma de una metafísica, cuyo primer fruto de madurez es *Sobre la esencia*, obra ampliamente malentendida en su tiempo como un retroceso a posiciones aristotélicas y escolásticas, abandonadas ya en el crepúsculo que sufrió la metafísica en el siglo XIX: la recepción de esta obra fue, esencialmente, una incompreensión (Pintor-Ramos, 2006, p. 186). Nada más lejos: Zubiri trató de rehacer el camino del pensamiento en una experiencia reconstructiva que aprendió de su maestro Heidegger (Gracia Guillén, 2017, p.123).

En *Sobre la esencia*, Zubiri tiene claro que se encuentra desarrollando una teoría metafísica de la cosa real; pero ello le conduce inevitablemente a considerar la inteligencia como facultad ante la que se presenta la realidad (Zubiri, 2018b, p.414), una tarea no exenta de dificultades por lo que hace a la relación entre animalidad, inteligencia y verdad (Pintor-Ramos, 2006, p. 239). Sería dos décadas después, en la introducción del primer libro de su trilogía sobre la inteligencia, *Inteligencia sentiente* (Zubiri, 1998) cuando Zubiri explicitaría la inextricable congeneridad que existe entre la inteligencia y lo real, sin que puedan tratarse ambos términos por separado. Bajo la luz que arroja esta obra, *Sobre la esencia* no parece ya un texto que pertenezca a una línea de pensamiento estrictamente distinta, sino el inicio de un trayecto que conduce hasta la idea de la inteligencia sentiente. Hay quien afirma que es preciso recuperar al Zubiri de *Sobre la esencia*. Su noción de inteligencia sufre, en esas dos cruciales décadas, profundas revisiones que no permiten afirmar una continuidad coherente entre su pensamiento ontológico y su inspección noológica; pero no le haríamos justicia si nos adentrásemos

en la trilogía de la inteligencia sin conocer las ideas que Zubiri desarrolló al respecto de este formidable congénere de la inteligencia que es la cosa real. Estas reflexiones ontológicas poseen todos los defectos de un planteamiento propedéutico, pero también en ellas encontramos el camino que emprende la crítica de Zubiri, y que ya en la propia obra lo conduce a una breve divagación sobre la inteligencia sentiente (Zubiri, 2018b, p.345). En fecha tan temprana como la década de los 50 para la madurez de su pensamiento, Zubiri había encontrado ya el nexo necesario de unión entre la inteligencia y el cuerpo, de forma temática: los actos de la sensibilidad y la inteligencia son, numéricamente, uno solo (Zubiri, 2021, p.75). La facultad de conocer conceptúa, juzga, categoriza, realiza toda una serie de actos que comprendemos como “intelectuales” y que comprendemos que no realizan las facultades de la sensibilidad (Zubiri, 2021, p.29).

El instinto es una instancia a tener en cuenta en el ser humano, esto ya lo sabía Nietzsche (Nietzsche, 1983, p.50). Incluso la religión le parece comprensible o no según la medida del instinto en el que arraigue (Nietzsche, 2018, p.63; 2011, p.92). La razón responde a exigencias vitales (Bergson, 1998, p.202). Pero esta idea no es patrimonio de Bergson: Dilthey también comprendió que el origen del pensamiento debe ser rastreado en la vida misma del ser humano porque, ante todo, es un ser vivo el objeto de nuestro estudio, y todo acto que este desarrolle es, por ello mismo, una actividad vital. Para Dilthey, esta vitalidad del ser humano, comprendida de un preciso modo, es la raíz del ser humano mismo, y por tanto el ser humano debe ser interpretado desde este preciso sentido de la vitalidad (Zubiri, 2010, p.235). La estructura misma de la vida exige un tratamiento unitario de la experiencia del mundo (Zubiri, 2010, p.237), y en sus acciones, va comprendido todo el animal, en su integridad (Zubiri, 1998, p.29).

Como fuere, lo bien cierto es que Aristóteles ya atribuía a la *aísthesis* momentos de *nous* (Zubiri, 2018, p.33). Zubiri cree haber encontrado aquí una estructura fundamental, no solo del conocimiento, sino del modo humano de encontrarse entre las cosas. Lo que interesa a Zubiri a lo largo de su trayectoria filosófica es el hallazgo del primer principio, de la raíz misma de la experiencia humana de las cosas; y, a pesar de su militancia en las filas de los fenomenólogos, a Zubiri no le satisface una solución de carácter idealista, sino que exige la remisión a las cosas mismas, y no solo a nuestra conciencia de ellas: nuestro enfrentamiento con las cosas no es una mera proyección nuestra (Zubiri, 2010c, p.322).

Resulta patente la influencia de Heidegger en Zubiri en estos inicios de su filosofía madura:

“¿Cuál es el tipo de experiencia radical? A menos que se admita la existencia de ideas innatas, como se decía en siglo XVII, la experiencia radical fundante es la experiencia sensible. Nadie ha demostrado la existencia de ideas innatas, y, aún los innatistas, como Leibniz y Platón, tuvieron que admitir, por lo menos, que era menester partir de una experiencia sensible que sirviera de ἀνάμνησις [...] La experiencia radical fundante es, pues, la experiencia sensible. A ella habremos de recurrir en su hora para ver sobreentendidos en su seno los principios últimos de que nos habremos de ocupar” (Zubiri, 2021, p.72).

No exageramos, por tanto, al atribuir esta radical posición a Zubiri: resulta en extremo difícil exagerar la importancia que para él tiene la experiencia sensible, y la misma animalidad humana, no solo en el proceso de “estar en la realidad”, sino en los procesos mismos de conocimiento, porque toda estructura ulterior de conocimiento, por compleja y alejada que esté de la experiencia, depende por completo, para erigirse, de que el ser humano retenga un acceso a su inmediatez real. Pretender cortarlo significaría yugular la consistencia misma de las actividades humanas de conocimiento. Aquí, contra el concepto idealista del conocimiento, resulta paradójicamente adecuada la metáfora kantiana sobre el pájaro que imagina volar mejor en el vacío.

La cuestión para Zubiri de esta peculiar forma de acceder a las cosas es que “Hay en la cosa sensible una peculiar fuerza de atenimiento de que carecen otras realidades. A esta fuerza es a lo que yo llamaré «impresión»” (Zubiri, 2021, p.73), y esta es la primera piedra de toda experiencia de realidad, de nuestro modo de encontrarnos con las cosas, en la medida en que constituye la estructura misma del “sentir en cuanto tal” (Zubiri, 1998, p.31). Esta estructura es la que se encuentra a la base del proceso de sentir mismo, que Zubiri desgrana en los tres conocidos momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta (Zubiri, 1998, p.28).

Zubiri comprende este modo de enfrentarse con las cosas de una forma peculiar, detallada a lo largo de su trayectoria como pensador: “Pero lo que quiero subrayar es el modo como en esa afección está la cosa «de cuerpo presente»: en forma de impresión. Por esto, estoy especialmente atenido por esta realidad; por esto, tiene ese carácter inexorable que hace de la experiencia sensible la experiencia radical” (Zubiri, 2021, p.74).

Mediante esta operación propedéutica, cuyo enfoque Zubiri mantendrá a lo largo de su pensamiento, se ha iniciado una gigantesca operación de recuperación del momento de sensibilidad humano para la comprensión de este modo radical del ser humano de

encontrarse con las cosas. Con esta nueva interpretación de Zubiri, el conocimiento no es, *a radice*, lo que caracteriza al ser humano: podrá ser uno de los factores más importantes, tal vez el más importante de la experiencia humana, y por descontado será uno de los que hace al ser humano un animal peculiar, comparado con el resto de especies. Pero no podrá afirmarse que sea lo fundamental, porque todo conocimiento es, primordialmente, un “saber algo” acerca de las cosas o, si se quiere, para mayor simplicidad, una “visión”, en sentido lato, de las cosas.

Incluso en un contexto fenomenológico, nos recuerda Zubiri que no basta la estructura intencional para explicar este hecho: esta estructura es la conciencia misma, disparada hacia las cosas. Falta decir, sin embargo, de dónde viene el que haya cosas hacia las que la conciencia pueda estar disparada, porque resulta obvio, desde Brentano, que los ejercicios de la conciencia no se realizan sobre la nada, sino que la conciencia siempre lo es “de algo”. Pero a poco que se reflexione sobre el asunto, nos recuerda, resulta que esta estructura de la intencionalidad presupone, para su adecuado funcionamiento, la nuda presencia de aquel término que la conciencia exige (Zubiri, 2021, p.279), como no se quiera establecer, en una regresión a Leibniz, que la conciencia se dirige, por sí misma, a sus objetos, sin requerir mediación alguna.

A Zubiri no le parecen suficientes los distintos artificios que se han elaborado durante la historia de la filosofía para abordar este punto: comienza por reconstruir esta historia del pensamiento retrocediendo hasta la raíz misma de la cuestión del encuentro con la realidad. Resulta obvio el magisterio de Heidegger en este punto⁵.

¿Qué estructura posee esta sensibilidad que nos posibilita encontrarnos con los objetos, con la realidad misma?

No es nuestro propósito realizar una revisión bibliográfica pormenorizada de esta cuestión en la obra de Zubiri: esto podría ocupar un estudio propio, y requeriría un espacio del que aquí no disponemos. En su lugar, me centraré en algunas líneas básicas de las reflexiones de Zubiri, que nos permitirán poseer las coordenadas básicas necesarias para comprender qué entendía Zubiri por “sensibilidad”, porque de este modo es como, a mi juicio, recibirá mayor claridad la cuestión de la conexión entre la sensibilidad y la

⁵ No me gustaría que pasara en silencio el hecho de que, en *La "Filosofía de la historia" de Hegel, y la historiología*, Ortega pone en claro el hecho de que, en la historia del pensamiento, retroceder a las raíces y enfrentarse con ellas es esencial, porque “son los clásicos el ángel que nos permite llamarnos Israel” (Ortega y Gasset, 1966, p.523). Pero ya con una década de anterioridad, en sus *Meditaciones del Quijote*, la metodología de Ortega consiste en dirigir la mirada a la historia pasada y reconstruirla para alcanzar una comprensión clara del presente. ¿Qué otra cosa se pretende que signifique su análisis de la Restauración?

inteligencia, precisamente porque, en Zubiri, la conexión entre ambas es intrínseca: la funcionalidad que rige la relación entre inteligencia y sensibilidad es una respectividad interna. Esta afirmación bien podría ser la rúbrica de toda la filosofía madura de Zubiri, incluso la tocante a la reflexión sobre la religación, porque toda ella se mueve en el contexto de un especial modo de comprender la inteligencia que es, en última instancia, lo que nos abre a comprender la realidad de un modo preciso y concreto, tal como Zubiri constató en su trilogía de la inteligencia.

En la obra de Zubiri puede comprenderse la sensibilidad, a mi juicio, en dos aspectos fundamentales, que trazan el perfil de su formalidad como modo humano de aprehender las cosas. Este concepto es, a mi juicio, una de las innovaciones que Zubiri ha planteado en la filosofía española, una innovación que enriquece sustancialmente el panorama del pensamiento, al unir en su seno lo que, a la sazón, la historia de la filosofía había separado de un modo terminante.

Estos modos de enfocar la pregunta por la sensibilidad siguen dos caminos tradicionalmente empleados en la elucidación de cualquier definición en la historia de la filosofía: la vía negativa y la vía positiva. No es, por desgracia, poco usual encontrar en la historia del pensamiento una noción que se pretende comprendida por el hecho de haber profundizado en su aspecto negativo.

1.1.1 La sensibilidad como negatividad

Lo principal de una definición, decimos, no puede ser su aspecto negativo, el decir lo que las cosas no son nos aproxima a ellas, pero siempre nos deja en las lindes de su perfil real, sin permitirnos avanzar más hacia la cosa propiamente. Lo que nos interesa conocer de las cosas es el ser, no el no-ser: esto lo comprendía ya Parménides cuando en su *Peri phýseos* auguraba poco futuro a la vía del no-ser. Que lo único que pueda decirse de algo es lo que *no es* denota, a mi juicio, una debilidad, bien en el razonamiento, bien en el conocimiento de la cosa.

¿Qué *no* es la sensibilidad?, ¿A qué término se opone la sensibilidad en la reflexión de Zubiri? Esta cuestión es de no poca importancia, precisamente porque la reflexión de Zubiri acerca de la inteligencia sentiente bascula sobre una crítica a la tradicional noción de inteligencia judicante, y en esta raíz es donde podemos rastrear toda la riqueza de la innovación zubiriana.

Esta crítica tiene dos respectos fundamentales: la formalidad de la sensibilidad como facultad ante la que se presentan los objetos empíricos, y su contenido. No nos demoraremos en considerar pormenorizadamente a la sensibilidad por su contenido.

En este punto, encontramos dos formas de comprender la sensibilidad desde lo que no es ella misma: la forma de *datum* (a); la sensibilidad como *intuición* (b).

A) *Formalidad de datum*. Ante todo, cabe reparar en el destino de la sensibilidad en la historia del pensamiento: rápidamente advertimos, como adelantábamos más arriba, que la sensibilidad, con carácter general, ha sido preterida en favor de una determinada concepción de la razón, que es la que se ha empleado como medida para comprender, desde ella, los actos de la *aísthesis*:

“No es difícil ver que esta concepción nutre todo el pensamiento del racionalismo en sus formas más temáticas y larvadas [...] Nos dice Hermann Cohen que el verdadero realismo es el idealismo, porque *das Gegebene ist immer das Aufgegebene*, los datos no hacen sino plantear un problema a la inteligencia, que es la que tiene que resolverlo. Los sentidos no nos dicen lo que es la realidad” (Zubiri, 2018, p.17).

Cuando se enfrenta al acceso a la realidad, a Platón se le escinde el mundo en las manos, precisamente porque encuentra, de un lado, la percepción sensible de la cosa, y de otro lado, su *eidos*, que vemos “con los ojos de la inteligencia”, del *nous* (Zubiri, 2021, p.224), y no encuentra ningún hilo de Ariadna que le conduzca de vuelta a una consideración como *hólon* de estos diferentes modos de acceso a la realidad misma.

Ocurre, sin embargo, que Platón escoge ceñirse al esbozo del *nous* en su consideración de la realidad. Con esto quiero decir que su perspectiva toma como horizonte esta dimensión humana de la inteligencia para interpretar el resto de actividades:

“Independientemente de que Platón diga que no tiene un εἶδος más que vago y variable, cuando Platón quiere caracterizarlo formalmente emplea una expresión que él llama δόξα. Se traduce por opinión. En fin, aceptemos la traducción [...] Pero evidentemente, esa δόξα es una especie de juicio sensible. Platón se enfrenta con la realidad sensible también desde el punto de vista del logos, y ese enfrentamiento va a perdurar a lo largo de la filosofía aristotélica” (Zubiri, 2021, p.228).

La sensibilidad, de nuevo, es tan solo un órgano que produce *dati*, pero se trata de unos datos que se encuentran, por principio subordinados a la actividad cogitante de la

razón, que es la única que puede asegurar una verdad de carácter absoluto y, por tanto, la única que puede, por gracia divina, asegurar el carácter de evidencia de toda verdad acerca de lo real. Solamente las ideas nos ofrecen una medida adecuada de la realidad, cree Descartes (Zubiri, 2021, p.444). Y la verdad evidente tan solo puede ser una relación entre ideas. No resulta extraño que Kant practicase semejante “transformación copernicana” en un contexto en el que la *ratio essendi* del mundo ya estaba subordinada, desde Descartes, a su *ratio cognoscendi*.

La cuestión aquí es que podamos reparar en que la sensibilidad viene caracterizada desde una negatividad: la sensibilidad es lo que queda fuera de la inteligencia y de sus operaciones características. Tanto es esto así, que Kant creyó posible la construcción de un sistema filosófico completamente purificado de elementos empíricos, que tan solo tratase la razón desde su puro aspecto formal.

Podríamos recurrir al ejemplo de Heidegger y su *factum brutum* (Heidegger, 2003, p.29), por no alargar las explicaciones de forma farragosa: la polémica de Zubiri con él ya a la altura de los años 50, y después en el año 66, arroja luz sobre esta idea de la sensibilidad y la reconsideración de una prerrogativa intelectual (Zubiri, 2021, p.147). No es el *Dasein* “un ser en ser, sino un «estar en realidad»” (Zubiri, 2021, p.575).

Con todo este ejercicio, cae en el olvido el carácter de la sensibilidad como «dato-de», en su puro sentido genitivo de la realidad; y el único que nos queda a la vista ahora es su carácter, por así decir, “teleológico”: su carácter de «dato-para» un problema de la razón.

Que la sensibilidad esté direccionada hacia el *logos* es algo sobradamente claro, para Zubiri, en el hecho de su constitución, especialmente para el racionalismo, como «dato-para». No obstante, su formalidad, con ser un soterrado objeto en litigio en la historia de la filosofía, no es el único ángulo desde el que puede examinarse la cuestión de la sensibilidad: podemos contemplar también la cuestión del tratamiento y significado del contenido del producto de esta sensibilidad.

B) *La intuición*

En este punto, la historia de la filosofía ha sido plenamente coherente con la clásica noción de la sensibilidad: frente a esta idea del *datum*, surge la necesidad de caracterizar a la sensibilidad, bien como un modo de conocimiento primitivo, bien como la antesala misma del conocimiento de la verdad sobre las cosas, una vez se acepta que la

razón no flota sobre sí misma, sino que necesita datos provenientes de la realidad. En cualquier caso, en este problema de la génesis del conocimiento, surge el problema de la *inmediatez*, es decir, de la distancia que separa lo aprehendido del acto de aprehensión. Y es obvio, como se sigue de lo que decíamos, que, en esta concepción clásica, la sensibilidad no nos ofrece formalidades, sino contenidos precisos, contenidos más allá de los cuales, aparentemente, no somos capaces de ir, porque ya no dependen de nuestra reflexión, sino de la barrera infranqueable de nuestra fisiología. Podemos reflexionar sobre ellos, pero no cabe, esta ha sido la idea tradicional de la filosofía empirista, retraerse a una inmediatez mayor, porque todo lo demás se encuentra estructurado sobre la inmediatez de estos contenidos. Aparece la idea de la sensibilidad como *intuición*: “¿Qué se entiende por *intuición*? Se dice, desde los tiempos de Aristóteles, que este carácter intuitivo es un conocimiento, una *ignoticia*, una *γνώσις*” (Zubiri, 2018, p.19).

El empeño de Zubiri en evitar este término es explícito, como bien nos recuerda Diego Gracia (2011, p.307).

Claro: cuando nos introducimos en la cuestión de la sensibilidad en el contexto del problema que supone el conocimiento, y lo hacemos desde el esbozo de una determinada idea de la razón como *lógos*, inevitablemente nos topamos con el problema de rastrear los contenidos para encontrar un momento de inmediatez, de originariedad. Esto es la intuición:

“Con lo cual aparece la intuición sensible como una especie de singular y minúsculo acto cognoscitivo respecto a lo que sería la inteligencia, la cual puede hacer otras cosas, como elaborar ideas, conceptos generales, afirmaciones, razonamientos complicados, pero nunca puede producir una intuición” (Zubiri, 2018, p.20).

14 años más tarde, Zubiri seguiría ciñéndose a este rechazo frontal de la intuición como modo de darse unos contenidos en la sensibilidad, precisamente a propósito de la confección de un análisis sobre la aprehensión primordial de realidad, que es el descubrimiento en el que se cifra toda la riqueza de la última madurez del proyecto zubiriano (Zubiri, 1998, p.67). Esta aprehensión es siempre formal, no del contenido (Gracia Guillén, 2015, p.376), y constituye un momento analítico de la reflexión: Gracia ve aquí una línea que une la conciencia de Husserl, la comprensión de Heidegger, y la aprehensión de Zubiri (Gracia Guillén, 2007, p.69).

En primer lugar, se trata de una reflexión que parte ya de un esbozo de la sensibilidad en tanto que esencialmente subordinada a la inteligencia, o a la facultad cognoscitiva, como se la quiera llamar: este problema ya lo veíamos en la formalidad de «dato-para» que se ha asociado a la sensibilidad como función radical suya. Se trata de una sensibilidad que posee tan solo unos caracteres propios por referencia a la inteligencia, precisamente porque la interpretación que se realiza de la sensibilidad se realiza desde la idea de un *lógos*, y no desde una reflexión que parta de la sensibilidad misma para encontrar su forma y función propias.

Pero, por otro lado, como segundo error, en la medida en que ubica la sensibilidad en un modo de subsidio de la inteligencia, da por sentada su estructura formal y, al hacer esto, renuncia a la pregunta por la estructura radical misma de la sensibilidad.

1.1.2 La sensibilidad positivamente comprendida en el hombre

A mi juicio, hay tres conceptos centrales que es necesario clarificar para comprender la formalidad propia de la sensibilidad en la filosofía madura de Zubiri. Me ceñiré a los trabajos de los años 80, a la trilogía, y desde ella, recogeré los trabajos previos que puedan contribuir a la claridad.

La noción del “proceso sentiente” (1.1.2.1) es muy relevante para comprender en qué consiste propiamente la sensibilidad: la exposición de Zubiri resulta ilustrativa porque opone los modos de la sensibilidad propios de un “animal regular” a la sensibilidad que es propia del ser humano, como dos formas completamente distintas que, sin embargo, in-forman un mismo proceso.

Los términos “formalidad” (1.1.2.2) y “actualidad” (1.1.2.3) son piedras angulares en la filosofía madura de Zubiri: porque remiten, precisamente a la estructura de esta aprehensión de las cosas reales que Zubiri se propone estudiar. El segundo término es de mayor alcance que el primero, por las razones que en su momento veremos: la actualidad es el modo propio de la inteligencia de asistir a lo real y estar en ello.

1.1.2.1 La noción de proceso “sentiente”

Con respecto al proceso sentiente, se introduce Zubiri en el propedéutico análisis de lo que él denomina “la estructura formal de la aprehensión sensible” (Zubiri, 1998, p.31), con sus tres momentos de *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición* (Zubiri, 1998,

p.33), que definen, así lo cree Zubiri, lo propio del modo de presentación de las cosas en esta aprehensión sensible. En efecto, lo que Zubiri está realizando aquí es un análisis innovador en filosofía, porque se encarga, no del contenido, sino de la estructura y forma propias de la impresión (Zubiri, 1998, p.32).

Estos tres momentos a los que nos referíamos no son diferentes secciones, sino distintas dimensiones de una misma y unitaria estructura (Zubiri, 1998, p.34). La impresión es *alteridad* en la medida en que es *afección* y también *fuerza de imposición*, y en ningún caso se trata de dimensiones fácticamente separables en el proceso de impresión. Y esta estructura, la impresión, es uno de los dos modos de considerar la aprehensión: como proceso, nos conduciría a la distinción de los tres momentos de *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*; como estructura formal, nos conduce a la impresión y sus tres momentos, presentes en toda actividad de la sensibilidad por estar ésta sustentada en aquellos (Zubiri, 1998, p.31). Esto está claramente relacionado con la teoría del arco reflejo (Pose Varela, 2021, p. 514).

No hemos destacado casualmente el momento de alteridad presente en la impresión: los distintos modos de aprehensión sensible se determinan, para Zubiri, en este momento fundamental de la alteridad (Zubiri, 1998, p.34):

“El contenido de la nota «queda», y en cuanto «queda» es independiente del sentiente en cuya impresión «queda». Aquí independencia no significa cosa «aparte» de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron) sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo «autónomo» respecto del sentiente” (Zubiri, 1998, p.35).

Como Zubiri mismo señala, esta autonomía “dicho un poco groseramente significa que el contenido está más o menos «despegado» del propio animal aprehensor” (Zubiri, 1998, p.38). Esta autonomización afecta también al proceso (que no a la aprehensión) sentiente en sus tres momentos: *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta* (Zubiri, 1998, p.41), de modo que la relación respectiva de estos tres momentos también está sujeta a diversos grados de autonomización, de “despegamiento” mutuo.

1.1.2.2 La formalidad y la formalización

La formalidad y el «quedar» de la formalización, que no el acto (Zubiri, 1998, p.43) son dos conceptos correlativos en la filosofía de Zubiri, que describen, unitariamente, el proceso por el que el contenido que se percibe queda autonomizado con

respecto al sentiente que lo percibe, merced a sus propias estructuras. Sin embargo, nos aclara Zubiri, este modo de «quedar» no depende tan solo de los receptores del viviente, sino del modo de *habérselas en su sentir*, es decir, a su *habitud* (Zubiri, 1998, p.36), por tanto, al conjunto de disposiciones que posibilitan todo proceso vital (Zubiri, 1998, p.93).

“[...] en la medida en que la formalidad está determinada por la *habitud*, diré que la forma de independencia, la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de *habérselas* del sentiente debe llamarse formalización. Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no sólo nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra «queda»” (Zubiri, 1998, p.36).

Lo cierto es que el acto de *formalización* es, originalmente, terminología biológica para referirse a los procesos neuronales de categorización de sensaciones y contenidos, aunque Zubiri, partiendo de este término, erige uno nuevo y correlativo, que no tiene ya relación histórica con la biología como sí la tenía el anterior: *formalidad* (Zubiri, 1998, p.43). Este «quedar» es un problema por sí mismo en la filosofía de la inteligencia de Zubiri, y nos aproximaremos a él a no mucho tardar.

En su trilogía de la inteligencia, Zubiri no ha abandonado su convicción acerca de la necesidad de remitirse al conocimiento científico para consolidar una reflexión filosófica. Porque, a la vera de su reflexión acerca de la inteligencia, y especialmente en la segunda mitad del siglo XX, resulta impensable no remitirse al órgano que, a la sazón, se comprende responsable de toda actividad cognitiva: el cerebro. No en balde reclama Zubiri a Heidegger y Husserl la falta de tratamiento de la misma animalidad del ser humano en la dilucidación de su sentido y su ser (Zubiri, 2018, p.16). De este modo es como Zubiri se topa con la cuestión del cerebro como órgano “hiperformalizado” (Zubiri, 1998, p.73).

Hay un punto de la reflexión de Zubiri que es, a mi juicio, especialmente interesante a la vera de esta elucidación teórica: me refiero a las referencias que Zubiri traba entre la inteligencia y el cerebro, al que llega a caracterizar como órgano “hiperformalizado” (Zubiri, 1998, p.73). Porque, si Zubiri pretende ser coherente con esta investigación “física” de la inteligencia, tiene que estar arraigada en la animalidad del ser humano. Y el punto de anclaje, obvio y estudiado, es el cerebro.

Zubiri ya nos ha proporcionado una definición funcional de la formalización como el «quedar» de un contenido en su formalidad propia, autónoma, en la percepción sensible,

pero todavía es preciso aquilatar más la cuestión de en qué consista este «quedar», y qué significa esa autonomía de la formalidad de la que nos habla.

La formalidad de Zubiri se encuentra en un momento previo a esta in-formación kantiana de las intuiciones sensibles: precisamente se encuentra en ese momento de alteridad al que Kant tuvo que responder trastabillando con las cosas en sí, y sin el cual no puede darse de ningún modo ni contenido ni marco formal de la sensibilidad ante la que aparezcan esos contenidos. Por más que se examine el instrumento con el que se trabaja la realidad empírica, la sensibilidad, si no se resuelve el problema de esta alteridad y autonomía de los fenómenos en esta formalización de las estructuras psico-fisiológicas del animal, pero que es el lugar en el que las cosas se presentan en su formalidad propia, no habría modo de hablar de in-formación alguna: no hay nada de incognoscible en las cosas. Esta in-formación kantiana, en síntesis, sostiene Zubiri que no podría darse sin un momento de formalización en el que «queden» estas cosas que la sensibilidad ha de informar según su estructura propia:

“Formalización es independencia, esto es el modo como en la manera de habérselas el animal en sus impresiones quedan éstas en cierta formalidad. Solo en la medida en que hay formalidad, en que hay independencia, puede hablarse de ordenación espaciotemporal. La formalización concierne a esta independencia, a esta alteridad” (Zubiri, 1998, p.44).

Es precisamente por vía de este concepto de formalidad que hemos visto, que Zubiri alcanza una distinción esencial entre dos modos de presentarse las cosas: la forma propia del mero animal, y el modo propio del “animal de realidades” (Zubiri, 1998, p.51).

En esta distinción consiste el vértice que Zubiri empleará como punto de partida para desplegar la reflexión ulterior acerca, en primer lugar, de en qué consista esta distinción entre las diferentes formalidades que corresponden a estos distintos tipos de aprehender las cosas; y, en segundo lugar, profundizará en lo específico de la inteligencia como facultad en el ser humano.

Esta diferencia inicial que se plantea es una diferencia con respecto al aspecto fundamental de la *alteridad* que caracteriza a toda impresión sensible. Pero se trata de un aspecto formal de la sensibilidad, por lo que compete a todo ser dotado de ella, y no solamente al ser humano.

Para el caso del animal regular, lo que se aprehende en impresión es formalmente “estímulo”, a juicio de Zubiri. Claro, la cuestión es definir ahora lo propio de esta

formalidad característica de la *mera* sensibilidad, tarea a la que Zubiri se dedica, a mi parecer, de forma sintética y brillante: la formalidad de estimulidad es un modo de *alter* que caracteriza a aquello que se presenta en la impresión. Este modo de *alter*, de ser distinto lo aprehendido de la pura afección en la que es aprehendido, consiste formalmente en ser *signo* (Zubiri, 1998, p.49), más aún, consiste en ser *signo objetivo* (Zubiri, 1998, p.52). El signo no es ni señal, ni significación (Zubiri, 1998, p.50), precisamente porque tanto la señal como la significación poseen una respectividad extrínseca al objeto mismo que señala o significa.

Con la aprehensión de *realidad* tenemos un panorama esencialmente distinto. El momento de alteridad de esta aprehensión es muy diferente a la estímúlica:

“Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental, pero decisiva: el calor calienta porque es «ya» caliente. Este momento del «ya» es justo la anterioridad de la que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento del *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta «siendo» caliente” (Zubiri, 1998, p.62).

Zubiri es perfectamente consciente de los límites de su análisis: lo que lleva adelante, por exacto y pertinente que sea, es una interpretación y es, por definición, perfectible, porque la aprehensión que es inmediata, “es compacta y muda. Desde dentro de ella, no cabe decir nada. Todo lo que decimos lo dice el logos” (Gracia Guillén, 2017, p.340), no se trata de un análisis de esencias fenomenológico al uso husserliano: Zubiri es perfectamente consciente de estar realizando una *interpretación* de lo que ocurre en la inteligencia con respecto a lo real. No se vaya a pensar que con esto quiero significar que se trata de una aproximación arbitraria a la realidad. Más bien al contrario.

Es por este carácter que se puede contar a Zubiri, no sólo entre los fenomenólogos, sino también entre los hermeneutas: sorprende encontrar ciertos paralelismos metodológicos entre los análisis de Gadamer al respecto a la facultad humana de la comprensión interpretativa, y las aseveraciones que Zubiri realiza al respecto de la facultad humana de la inteligencia.

Resulta inevitable encontrar paralelismos aquí con el proceso del *conocer* que Zubiri alumbra en la tercera parte de su trilogía de la inteligencia: la experiencia probatoria (Zubiri, 2008b, p. 223). Esta probación física de lo esbozado trata de aprehender la cosa en la medida en que se encuentra fundamentada en un mundo (Zubiri, 2008b, p.227).

Zubiri deja ya una poderosa pista en las primeras páginas de su tercer volumen, y la idea se va desplegando progresivamente hasta alcanzar la formalidad misma del proceso de conocer como “verificación”. Allí es donde Zubiri recoge temáticamente este hilo con el que comienza su análisis y lo lleva a un nuevo nivel de gravedad:

“Claro está, ni la línea de la suficiencia ni la línea de la excedencia son verificaciones absolutas, sino una marcha hacia una verificación en lontananza. Cada momento de ella no tiene por sí mismo carácter absoluto, sino una verificación provisional [...] Verificación es un «ir verificando». No es una cualidad que solamente se tiene o no se tiene, sino que es una cualidad que consiste en ir adecuándose a lo real” (Zubiri, 2008b, p.271).

Para conocer las cosas exhaustivamente, sería necesario exorbitar el horizonte de una razón sentiente. Si esto es acaso posible, es en todo caso materia de la teología y del estudio de los atributos del *theós*, pero no es propio de una investigación acerca de las facultades humanas, tal como pretendía Leibniz.

Por eso resulta difícil comprender las críticas que se dirigen al método zubiriano precisamente desde esta dirección, como la que emite Claudio Pasten al respecto del análisis que Zubiri realiza de lo que él mismo denomina “hechos” de la intelección sentiente (Pasten Palma, 2017, p.334). Se trata de atacar el método zubiriano esgrimiendo la idea de que, dado que no existen hechos puros, y de que las facultades de intelección en Zubiri poseen un inevitable carácter creador, se sigue que el análisis de dichas facultades es siempre una teoría, y no un análisis de hechos, como Zubiri lo pretendería al inicio mismo de la trilogía, y como expresa denodadamente a lo largo de la misma (Pasten Palma, 2017, p.345).

La riqueza que pueda tener la intelección es debida, no cabe duda, a la aprehensión primordial, que es donde aparece la cosa real completa, con todas sus propiedades en compacción, mientras que el *conocimiento* es tan solo un bosquejo aplicado sobre esta circunscripción (Zubiri, 2008b, p.162). Estas líneas dan la sensación de que lo que Zubiri quería decir es que esta verdad de la razón es tan solo vicaria y pendiente de las anteriores modalidades, y por ello es la más insegura y parcial de todas ellas: porque necesita apoyarse en la primordialidad de la intelección, además de en el trabajo creativo del lógos. Y si se olvida leer la página siguiente, se trata de un malentendido perfectamente explicable:

“La intelección sentiente exige el conocimiento. Para colmar la insuficiencia de la intelección, la intelección exige determinar no otra intelección, sino otro modo de la misma intelección; esto es, lo determinado es una expansión de la intelección. Conocer es una expansión de la intelección” (Zubiri, 2008b, p.163).

Pero no nos salgamos más del camino que marca nuestra reflexión: la cuestión de la formalización remite, según hemos visto en todo este trayecto, a este momento del “quedar” que veíamos que es propio de la formalidad misma con que toda cosa se muestra ante el ser vivo, sensible.

1.1.2.3 La actualización

La *actualización* es una noción central en la filosofía de Zubiri. Si no se comprende esta idea, no se comprende tampoco la central noción de “realidad”, y se dejan de comprender, adicionalmente, el resto de modalidades del *habitus* humano sobre las que Zubiri, aunque no sistemáticamente, ha desarrollado una breve pero densa reflexión en algunos de sus cursos, como veremos a su tiempo.

Es en el tratamiento específico de la formalidad de la intelección sentiente, donde Zubiri llega a esta noción de forma desarrollada:

“Intelección sentiente es aprehensión impresiva de algo como real. Entonces lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad. Pues bien, ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad” (Zubiri, 1998, p.136).

Este término es, por tanto, el lugar en el que se resuelve el problema del encuentro entre la inteligencia y las cosas reales. La filosofía madura de Zubiri basculará sobre este término, que finalmente será el que gane mayor gravedad, de forma que en torno a su órbita se estructurarán el resto de nociones básicas de su noología, hasta el punto de que la actualidad llega a fagocitar la realidad (Gracia Guillén, 2017, p.160).

La actualidad, decimos sin ánimo de polémica, puede metaforizarse, con respecto a la formalidad, como la *parousía* con respecto a la *methexis*, precisamente en la medida en que son dos caras de un mismo proceso de aprehensión.

Al respecto de la íntima relación entre la sensibilidad y la inteligencia en los actos intelectivos, Zubiri señala que “Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí

mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales” (Zubiri, 1998, p.13).

En primer lugar, “estar presente” implica un *cómo*. Aunque conviniésemos en que todas las cosas se hacen presentes desde sí mismas del mismo modo, ello no eliminaría esta cuestión, sino que tan solo la homogeneizaría para toda cosa real. Sería como pretender resolver el problema cosmogónico del origen del universo postulando un multiverso: esto no soluciona el problema, sino que lo multiplica.

Pero conviene ir más lejos: “estar presente” implica, no solamente un *cómo*, sino también un *dónde*, desde el que la cosa que se hace presente y puede estar presente. No tendría sentido hablar de presencia sin hablar del modo de presencia; tampoco tendría sentido hablar de presencia sin referirse a la topología misma de la presencia. No se comprende cómo puede ser posible que una cosa esté presente desde sí misma si no está presente en ningún lugar. Por descontado, la dificultad no estriba en reparar en este problema, sino en hacerse cargo de la estructura de este *dónde*, porque este vértice nos conduce hasta el problema mismo del mundo.

Por último, nos dice Zubiri, que es un “estar presente desde sí mismo”, pero no nos dice, todavía, para *quién* está presente esta realidad desde sí misma. Toda presencia entraña, precisamente, este término respectivo, para el que algo puede estar presente. No tendría sentido sugerir que existe cosa alguna que está presente desde sí misma, sin que haya un testigo ante el que estar presente.

Cabría añadir una cuarta cuestión: “estar presente” implica un *qué*. Naturalmente, y este problema lo atisbó ya Kant, una manifestación, de la naturaleza que fuere, implica por principio un algo que allí se manifiesta según sus propios términos. Parece una perogrullada decirlo, pero cuando hablamos de actualidad, siempre hablamos de actualidad en forma genitiva: es *actualidad-de* algo. Y no es obvio que este algo que se actualiza sea idéntico a su actualización: la actualización es la presencia de la cosa desde sí misma, y en ella se nos da necesariamente la cosa, pero conviene distinguir esta implicación, porque puede conducir a equívocos.

Por lo que hace a la primera cuestión, ya tuvimos ocasión de ver, al respecto de la sensibilidad, que la “estimulidad” era la formalidad en la que quedaba la cosa aprehendida mediante los sentidos para el ser vivo (animal regular) que la aprehendía: “Toda formalidad es un modo de actualidad, un modo de «quedar»” (Zubiri, 1998, p.144). Estas

líneas de Zubiri son, a mi parecer, suficientemente elocuentes para arrojar luz sobre esta cuestión.

Ya hemos dado, en esta explicación, la clave de bóveda del concepto de “Inteligencia sentiente” que Zubiri trata de componer. La actualización, decíamos, es este “hacerse presente desde sí mismo” de la cosa en el ser viviente, y por ello existen dos formalidades eminentes, como resultado de la actualización de las cosas, según la estructura del ser viviente: la estimulidad, y la realidad.

Cuando hablamos de la realidad nos encontramos en un horizonte esencialmente distinto. Ni el animal más objetivista de todos, nos dice Zubiri, puede alcanzar el más pobre realismo (Zubiri, 1998, p.62). Aquí cabe preguntar si la cuestión de la inteligencia es meramente cualitativa o gradual: si la aprehensión de estimulidad y la de realidad están estancamente separadas por un espacio cualitativo, que pende de la estructura misma del ser viviente que las ejecuta; o si, por el contrario, se trata de una diferencia puramente cuantitativa en un continuo. El segundo camino nos conduce a la interesante idea de que la inteligencia no solamente es un modo de actualización, sino que se trata de una facultad que puede desarrollarse merced a una constante complejización de las estructuras del ser viviente.

“[...] una formalidad distinta de la estimulidad. Ciertamente se trata de una aprehensión sensible; por tanto, se trata siempre de una aprehensión en impresión. Pero es un modo distinto de impresión. Es una distinción estrictamente modal y que modalmente afecta a los tres momentos de la impresión” (Zubiri, 1998, p.54).

Y esta impresión consiste estructuralmente en que las notas de aquello que se aprehende ya no son sencillamente signos objetivos de la realidad a la que pertenecen, sino que consiste en “[...] que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto [...]” (Zubiri, 1998, p.55).

En este panorama, tan solo queda una instancia a la que podamos ir a consultar para retroceder hasta la raíz de la inteligencia: los sentidos. Cada sentido nos abre a un diferente modo de aprehensión de lo real en tanto que real (Zubiri, 1998, p.100). La vista nos ofrece el *eidos* de la cosa real, es decir, la imagen, la presencia inmediata, del mismo modo que el oído nos ofrece la *noticia*, en la que se nos actualiza la cosa como presencia, pero no inmediata, porque la cosa sonora no se nos da en el sonido mismo, pero éste nos ofrece su presencia; en el gusto, la realidad se nos ofrece como *fruitable*; según nuestro

sentido kinestésico, nuestra orientación, la realidad se nos presenta siempre como un *hacia* (Zubiri, 1998, p.101); y no menos importante es nuestra cenestesia, que nos abre lo real como *íntimo* (Zubiri, 1998, p.103). No hay adición alguna de realidad a las percepciones sensibles, sino que se trata de una estricta unidad (Zubiri, 1998, p.150).

Resulta fácil caer en la idea de que la inteligencia es una facultad que ejecuta un acto propio sobre las cosas que aprehende. Nada más fácil que asumir descuidadamente esta idea, porque el lenguaje mismo nos instala en esta presuposición: nada más característico que el verbo “pensar” para nosotros, que inmediatamente correlacionamos con la idea misma de la inteligencia.

Toda esta gigantesca construcción no es sino el fruto de un trabajoso camino filosófico que se ha ido trabando a la vera de la historia. No se trata de una transformación reciente en el tiempo, sino que parte de la misma antigüedad filosófica. Para Zubiri, la cuestión resultaba clara ya en la década de los 50:

“Dicho en una sola palabra: estoy «realmente» en la realidad. No solo aquello en que estoy es realidad, no solo está el hombre real, sino que su modo es estar realmente en la realidad. Si se quiere introducir un vocablo que designe esta dimensión, la llamaría «noergia». estar es un modo constitutivamente noérgico, es el ἔργον del νοῦς. Y en esta noergia se inscriben las dos dimensiones de noesis y noema” (Zubiri, 2021, p.69).

La inteligencia comprendida en esa idea que consiste en ejecutar una acción sobre las mismas cosas reales, una acción que conduce a su conocimiento sería un segundo momento de esta inteligencia, pero ya ulterior con respecto a ese momento primordial que es el acto (Zubiri, 2021, p.288). En esta categoría comprendemos la estructura noético-noemática de la intelección (Zubiri, 2021, p.289).

Queda claro, en todo este desarrollo, que la inteligencia es propia del ser vivo. Y como dote que es de un viviente, su primera (no su única) función es posibilitar la pervivencia del viviente del que es dote.

A este respecto, examina Zubiri, en el primer volumen de su trilogía, la inteligencia sentiente en tanto que facultad. A estas alturas de la explicación, ya no resulta extraño encontrar un pormenorizado análisis, en el tercer apéndice (Zubiri, 1998, p.89), acerca de la relación entre la inteligencia sentiente y el viviente humano, es decir, la realidad humana. Ya resulta llamativo que Zubiri se refiera aquí a “la realidad humana” (Zubiri, 1998, p.92), antes que a la vida, reservando esta categoría para usos más

concretos. A fin de cuentas, como recordará al final del escrito, “No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando” (Zubiri, 1998, p.285). Aquí se marca una notable distancia con Ortega.

Todavía se puede ir más lejos en esta determinación de funciones del ser vivo que efectúa su actividad, por su *situs* y su *locus*:

“El viviente nunca queda unívocamente caracterizado por el tejido de su proceso vital. En el proceso vital del topo y del perro ciego nunca encontraremos una situación de carácter lumínico. Pero la diferencia es esencial: el topo no se enfrenta videntemente con las cosas «ante él», pero el perro sí. Por tanto, por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*” (Zubiri, 1998, p.93).

Conviene no pasar por alto este concepto, porque es la puerta que nos permitirá atravesar los dominios de la inteligencia sentiente en dirección al valor: el *habitus* del viviente es una estructura primordial, no se trata de acción alguna. Es previo a toda acción porque es una determinación estructural y constitutiva.

Conforme a este *habitus*, las cosas que se aprehenden “quedan” de determinado modo ante el viviente: “En efecto, por su *habitud*, por su modo de habérselas con las cosas, estas «quedan» para el viviente en cierto respecto formal: es la formalidad” (Zubiri, 1998, p.93).

La *habitud*, como decíamos, viene determinada por las estructuras del viviente (Zubiri, 1998, p.95), y esto significa que, para comprender el modo en que el ser humano formaliza su experiencia de las cosas reales, es imprescindible remitirse al conocimiento biológico del mismo.

En primer lugar, *locus* y *situs*, en segundo lugar, *habitus*; todavía queda un tercer nivel, para Zubiri, al que es menester referirse para determinar de forma más completa y comprensible este “estar entre las cosas” del viviente, y concretamente, del viviente humano.

Se trata de un tercer momento de concreción de esta disposición estructurada que es el *habitus*, y que permitirá a Zubiri continuar con su reflexión acerca de la inteligencia sentiente como *facultad*.

La complejidad creciente que ha decantado el decurso biológico, así lo cree Zubiri, ha posibilitado dos niveles diferenciados de aprehensión, es decir, de “estar entre las cosas”, de *habitus*. Ya planteamos el problema de esta caracterización nebulosa, en la que

no se establece con claridad la respectividad de estos modos. Claramente hay una distinción cualitativa; lo que no se aclara es si esta distinción es puramente cualitativa, o si tan solo existe una diferencia de grado, llevada al extremo todo lo que se quiera, pero distinción gradual, entre un *habitus* de realidad y uno de estimulidad.

Zubiri distingue, ya en los 50, dos estratos de la inteligencia bien diferenciados: como acto y como acción (Zubiri, 2021, p.288). La acción intelectual nos es ya familiar en la historia de la filosofía, y sus análisis se prolongan hasta la Antigüedad.

La influencia de Husserl será notoria a lo largo de toda la trayectoria filosófica de Zubiri, pero este autor no olvidará nunca este punto de discrepancia fundamental con las tesis fenomenológicas de estricta observancia husserliana, y de hecho serán parte del motivo por el que Zubiri busque refugio filosófico en un realismo de cuño crítico que irá depurando paulatinamente (Gracia Guillén, 2017, p.651).

Como fuere, la cuestión para Zubiri no puede resolverse por la vía de referirse a la inteligencia como una serie de acciones llevadas a cabo por el *logos* sobre las cosas, porque esta noción de la estructura de la inteligencia está permeada de presupuestos cuestionables que, en el mejor de los casos, tan solo están vagamente expuestos.

Zubiri recuerda numerosas veces la idea aristotélica del intelecto agente como una pura innovación en filosofía, precisamente porque Aristóteles pareció ser el primero en atisbar, lejanamente, este problema: la inteligencia consiste fundamentalmente en estar en la realidad, este es el *ergon* propio del *nous*, un trabajo que consiste en posibilitar que las cosas reales se presenten ante ella. La inteligencia no consiste en estructura noético-noemática, sino en *noergia* (Zubiri, 2021, p.69).

1.1.3 Los distintos modos de *habitus* humano

Esta línea argumental deja en el aire una cuestión de fundamental importancia, que Zubiri ha tratado en otros escritos, y que tan solo de pasada clarifica en la trilogía de la inteligencia, en su filosofía última. Y es que, llegados a este punto, se habla de *habitus* antes que de inteligencia: el *habitus*, veámos, es ese “acto” (que no acción) fundamental de posibilitar que las cosas “queden” en nosotros en determinada formalidad. La estimulidad es una formalidad correlativa a ese *habitus* en que consiste el “puro sentir”; y la realidad es la formalidad propia del *habitus* de la inteligencia. ¿Quiere esto decir que pura sensibilidad e inteligencia son los dos únicos modos posibles de estar entre las cosas según la estructura del viviente?

Existen, nos dice Zubiri, otros dos modos que el animal de realidades tiene de estar entre las cosas; y no solamente esto, sino que además forman una radical unidad con el momento de intelección sentiente (Zubiri, 1998, p.282).

Ya desde la década de los 60, con *Sobre la esencia*, Zubiri distingue, junto a la inteligencia sentiente, la *voluntad tendente*. A la sazón, Zubiri identifica como “talidad” con función trascendental, que le conducirá, precisamente, a hablar del *bonum* como determinación trascendental que la voluntad hace presente, de modo paralelo al *verum*, que es el trascendental propio de la inteligencia (Zubiri, 2018b, p.424). En textos posteriores como *El problema del mal*, parece quedar claro que es la inteligencia, no obstante, la que ostenta la primordialidad sobre lo real, estando el resto de actividades actualizantes asociadas con un momento de “cosa-sentido”, y no de “nuda-realidad”.

A la altura de 1975, la idea de *orexis* (Gracia Guillén, 2011, p.81) resulta insuficiente para Zubiri, que se introduce por la vía de un modo nuevo del *habitus* humano que, a la sazón, había quedado relegado en sus trabajos: el *sentimiento afectante*. ¿En qué consiste esta estructura humana?

2. Sentimiento afectante: el diapasón de la sinfonía

Zubiri se propone la tarea de determinar los diferentes modos de este *habitus* humano, del estar entre las cosas reales:

“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” (Zubiri, 1998, p.283).

Ahora cobra todo su sentido esta idea zubiriana del *inteleccionismo*: es que no solamente existe la inteligencia, porque no es suficiente para caracterizar todas las determinaciones reales de las que está permeada la vida humana.

La cuestión de la voluntad tendente es de gran interés para la reflexión filosófica: pero no podemos introducirnos por esa vía en este momento, porque este camino nos alejaría del objeto de nuestra investigación.

Lo primero que conviene decir acerca del sentimiento afectante es que esta caracterización que realiza Zubiri en el primer volumen de su trilogía es tan solo una pequeña referencia al asunto que lo ocupó la década anterior a propósito del “sentimiento estético” en el curso sobre estética del que hemos hablado. Conviene, por tanto, aproximarse a dicho curso para clarificar la cuestión.

Este curso se encuentra recogido en el volumen *Sobre el sentimiento y la volición*, una recopilación de algunos cursos impartidos por Zubiri, precisamente, a propósito de estos dos modos de hábitud distintos de la inteligencia.

Teniendo esto en mente, resulta más sencillo comprender la gravedad de la afirmación inicial que Zubiri lanza al aire, y que determinará con precisión el curso de su análisis acerca de lo estético:

“No estoy pensando en la belleza natural, ni pienso en dos tipos de belleza contradistintos, una belleza natural y una belleza artística, sino que pienso en algo mucho más trivial, según lo cual no se trata de contraponer tipos de belleza, sino pura y simplemente de preguntar qué es lo que se entiende al decir de algo que es, pura y simplemente, bello. No otra cosa” (Zubiri, 2015, p.323).

Es al inicio de este análisis donde puede rastrearse con más fuerza el cambio de Zubiri con respecto a la especificidad del sentimiento como una versión a la realidad: cuando comienza a desgajar los distintos significados históricos que ha cobijado el término, la primera idea clásica en la que repara es aquella que divide al ser humano en intelecto y *orexis*, sin plantear el problema del sentimiento como autónomo en el haber del ser humano entre las cosas (Zubiri, 2015, p.328): la *fruición* ya no es una determinación de la voluntad, sino del sentimiento, que ahora es autónomo. Un enfoque nuevo, porque la fenomenología tampoco se había ocupado debidamente del cuerpo (Domingo Moratalla & Domingo Moratalla, 2013, p.19). Este enfoque realista permite, a mi juicio, superar la crítica de Heidegger a las axiologías (Gracia Guillén, 2011, p. 48).

En este proceso de reflexión, Zubiri lanza lo que probablemente debiera ser la rúbrica de su curso sobre la estética: “El sentimiento es, en mi opinión, un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad. Esto es esencial” (Zubiri, 2015, p.332).

Zubiri divide su análisis en dos vertientes diferenciadas pero inseparables, sobre las que discurriré a continuación por su específico interés para la investigación que tratamos de llevar a cabo.

En primer lugar, Zubiri se aproxima al fenómeno del sentimiento desde una perspectiva *genética* (Zubiri, 2015, p.333), y esto no significa otra cosa que el seguimiento del fenómeno del sentimiento desde la animalidad hasta la humanidad. En este punto, el autor trae a primer plano una serie de análisis acerca de la animalidad que resultan ya muy familiares para aquellos iniciados en la trilogía de la inteligencia.

Pero, en segundo lugar, ¿en qué consiste formalmente el sentimiento? En realidad, Zubiri nos ha dado ya las pistas fundamentales para comprender el sentido de esta pregunta, y para comenzar a perfilar una respuesta. El sentimiento es, como decíamos, un modo de estar en la realidad. Esta idea va a ser una constante en esta reflexión de Zubiri (Zubiri, 2015, p.336). A propósito de esta idea, llega a afirmar la “estructura genitiva” del sentimiento, significando esta idea, fundamentalmente, que el sentimiento lo es necesariamente *de* la realidad (Zubiri, 2015, p.337).

Si el sentimiento, tal como Zubiri afirma explícitamente, es un modo de estar *realmente* entre las cosas, entonces es menester afirmar que su estructura debe ser esencialmente homologable a la de la inteligencia sentiente en el modo básico de afrontar este *alter* en el que quedan constituidas las cosas para el viviente.

Resulta llamativo observar que, en dichos cursos sobre lo estético, a la altura de 1975, Zubiri ya concede una primacía al momento de la actualidad en los modos humanos de estar entre las cosas: allí antepone la actualidad a la presencia misma de las cosas, alegando que dicha presencia consiste en ese momento de “quedar” las cosas ante el ser humano, cuando este las actualiza (Zubiri, 2015, p.339). Esta idea de la preeminencia de la actualidad marcará el progreso de la filosofía de Zubiri hasta el final de su vida: este proceso de actualización de las cosas será la piedra angular de la aprehensión humana de toda realidad, eclipsando otras aproximaciones conceptuales del autor, especialmente aquella que divide las consideraciones sobre lo real en “nuda realidad” y “cosa-sentido”.

En esta reflexión acerca del sentimiento, Zubiri se ve remitido a la cuestión del “quedar”: no otro es el sentido de la estructura genitiva del sentimiento (Zubiri, 2015, p.339). No es extraño que las referencias a la inteligencia y la volición sean constantes. La realidad, en la inteligencia, queda actualizada como *verum*, y en la voluntad, como *bonum*: estas formas de actualización ya las comprendía Zubiri en *Sobre la esencia*, como hemos visto. No se trata de que, sobre una actualización de lo real, se estructure otra actualización que la torne verdad: son una y la misma cosa. En la inteligencia, la realidad *es verum*; como en la voluntad la realidad que transparece *es bonum*.

¿Cuál es el modo propio que el sentimiento tiene de actualizar lo real?

“Los modos de actualidad, pues, califican intrínsecamente a la realidad misma. Por esto, los sentimientos, precisamente porque son actualidad de lo real, califican a la realidad misma. Los sentimientos son estados de atemperamiento a la realidad, en los cuales la realidad misma se nos actualiza y presenta como *atemperante*” (Zubiri, 2015, p.340).

Dos cosas llaman poderosamente la atención de estas líneas. En primer lugar, la referencia a la actualidad que realiza a la altura de los años 70, y que difiere sensiblemente de la que trazará en la trilogía. Por otro lado, lo que destaca es la definición propedéutica que ofrece del sentimiento, y que constituye, aunque ahora no sea del todo visible, el primer paso para precipitarse hacia la cuestión del valor.

2.1 *El sentimiento como actualidad*

La estrecha relación entre la realidad y la actualidad que Zubiri practica al final de su recorrido filosófico no parece estrictamente compatible con el enfoque que Zubiri

plantea en este curso sobre la estética. Aquí, Zubiri diferencia cuidadosamente las “notas reales” de la actualización de la cosa en el aprehensor, lo que significa, de entrada, que en esta perspectiva conviene no confundir realidad con actualidad:

“La actualidad no es algo que pertenece a las notas reales de una cosa [...] Actualidad no es algo que concierne a las notas reales de una cosa; concierne pura y simplemente a aquel momento según el cual la cosa queda en la forma que es, justamente delante de mí” (Zubiri, 2015, p.338)

La primera implicación de esto es muy grave: significa que, dado que la actualidad no pertenece físicamente a la cosa, tampoco puede modificarla. La actualidad sería, por cierto, un complejo modo de respectividad acerca de las cosas, que las dotaría de sentido y nos permitiría operar con ellas, tanto en lo teórico, como en lo práctico, pero que, en última instancia, sería incapaz de generar transformación alguna en la cosa real, dado que lo actual no es la física realidad de la cosa real, sino tan solo su “quedar” en un aprehensor, hasta el punto de que “la nuda realidad no tiene por qué ser actual” (Zubiri, 2015, p.339). Pero emerge aquí una distinción entre modos de actualidad de la cosa: la “cosa-realidad” y la “cosa-sentido”.

A la altura de los 60, Zubiri cree encontrar la respuesta a este problema en la división que se traza con la noción de “condición”. Y la *condición* de lo real es la capacidad que la “nuda realidad” tiene para quedar constituida en un sentido vital para el ser humano (Zubiri, 2015: 229): “A la nuda realidad del hierro o la madera le es completamente ajeno el ser cuchillo o puerta” (Zubiri, 2015, p.229):

“las cosas que nos presenta la inteligencia son de dos tipos. En unos casos, se trata de las cosas que no son sólo actualizadas, sino que son «meramente» actualizadas; las cosas inteligidas no hacen sino actualizar lo que ellas son de suyo en sus propiedades reales [...] Pero hay otro tipo de cosas, tales como un cuchillo, una puerta, una morada cavernaria etc. Son «cosas» pero de tipo distinto. Porque un trozo de hierro o de madera tienen de suyo, en su nuda realidad, propiedades por las que actúan sobre las demás cosas; mientras que un cuchillo o una puerta no actúan sobre las demás cosas en tanto que cuchillo o puerta, sino tan sólo en tanto que hierro o madera” (Zubiri, 2015, p.229).

En *Inteligencia y realidad*, el primer volumen de la trilogía, Zubiri todavía emplea estos dos términos, “cosa-realidad” y “cosa-sentido, a título de distinción formal, para diferenciar las actualizaciones que se obtienen de una misma cosa, según constituyan un

sentido elaborado (como lo creían Heidegger y Husserl) o no lo hagan (Zubiri, 1998, p.59). Las mesas, nos dice Zubiri, no actúan sobre el resto de cosas como mesas, sino por las notas que poseen “de suyo” (Zubiri, 1998, p.60).

En el transcurso de su filosofía, la actualidad termina por engullir a la realidad, como ejemplifica la Eucaristía: una “transustantivación por transactualización” (Gracia Guillén, 2017, p.159). La actualización no solamente es, en esta última fase, un modo de asir lo real en la inteligencia, sino un modo mismo de lo real.

2.2 Definición propedéutica del sentimiento

Pero, realizado ya este excursus sobre la transformación de la actualidad en Zubiri, conviene prestar atención al objeto de análisis en este momento del trabajo: la definición propedéutica del sentimiento afectante como modo de estar en la realidad que posee el ser humano.

Nos comunica Zubiri que el sentimiento es el modo de encontrarse en la realidad *atemperadamente*. Esta expresión no puede significar más que un modo de lo real que el sentimiento afectante actualiza al ser humano: la realidad como *atemperada*.

Zubiri se apresura a sacar una conclusión de todo este desarrollo: si bien desde el punto de vista de “los actos que el hombre ejecuta”, los sentimientos son muchos en variedad, desde el punto de vista de la realidad que actualizan, tan sólo pueden ser dos: “frucción o gusto y disgusto” (Zubiri, 2015, p.340).

Esta división de los sentimientos le permite a Zubiri compatibilizar ambos estratos: el estrato radical, el que abre lo real, es la pura cualificación de lo real en tanto que real como atemperado: “la frucción es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute en esta actualidad” (Zubiri, 2015, p.341).

Zubiri recurre, como tantas otras veces, al diccionario para extraer un significado propedéutico de esta *temperie* que actualiza el sentimiento: trata de transponer el significado atmosférico de esta noción al resto de la realidad. Como veíamos, la realidad no es sólo verdadera y buena, sino también *temperie*. “Tan verdad es esto, que el hombre es el único animal que no puede determinarse sino a la intemperie, es decir, en el cielo raso de la realidad” (Zubiri, 2015, p.342).

La idea de sentimiento como estado tiende a acentuar la dimensión subjetiva del sentimiento, por el mecanismo de confundir, así lo cree Zubiri, “subjetivo” y “subjetual”

(Zubiri, 2015, p.332), y esta confusión conduce a la idea, no de que el sentimiento es una estructura básica del sujeto, cosa que se sobreentiende en cierta medida en todo uso coloquial del término “sentimiento”: es que además se lo despoja de su referencia al exterior del individuo, convirtiendo el sentimiento en una mera instancia del psiquismo del sujeto, que apuntaría decididamente hacia el interior del mismo.

Zubiri, en cambio, emprende un camino distinto para afrontar la cuestión del sentimiento. No parece casualidad, como veíamos, que haya escogido precisamente el camino de lo estético para esclarecer las líneas radicales del sentimiento en relación con los modos humanos de estar en la realidad. Sin embargo, el planteamiento de Zubiri parte de un horizonte radicalmente distinto a aquel en el que Kant articuló su reflexión. Zubiri no trabaja bajo la categoría de “objeto” como un *primordium*, sino más bien al contrario: ha descubierto la realidad como fundamento, incluso, del momento de objetualidad de todo aquello que estudia la razón.

Bien es cierto que, en este punto de la reflexión, Zubiri todavía no ha puesto en claro estas determinaciones básicas de toda actualización que compondrán el núcleo de la trilogía. Este es, a mi juicio, el motivo de que divida los sentimientos básicos en una dualidad gusto/disgusto (Zubiri, 2015, p.340). Zubiri mismo, sin embargo, parece ya encaminado a esta idea de la indistinción primordial (Zubiri, 2015, p.344).

Se reconocerá inmediatamente la innovación que supone, en el plano del pensamiento acerca del sujeto, la idea de que el sentimiento de tristeza no es meramente una determinación subjetiva del individuo triste:

“Y tengo que empezar por decir que esos caracteres pertenecen a la realidad misma. Es la realidad misma la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad” (Zubiri, 2015, p.337).

¿En qué consiste esta respectividad entre el sentimiento y lo real? Es la cuestión de la que es menester hacerse cargo en este punto de la reflexión.

2.3 *El sentimiento estético y su formalidad*

Esta primordialidad que busca en el sentimiento, la subsume Zubiri bajo la rúbrica de “sentimiento estético”:

“Es, en primer lugar, un atemperamiento, y en este sentido entra en la categoría de los sentimientos. Pero, en segundo lugar, es un atemperamiento a la realidad precisa y formalmente como realidad. Y esto es justamente lo que especifica el sentimiento estético. Los demás sentimientos no tienen fruición estética en este sentido” (Zubiri, 2015, p.346).

Sin embargo, este atemperamiento que el sentimiento revela exige todavía una clarificación más, porque, ¿qué significa que la realidad esté “atemperada”? No, por cierto, como hemos visto, algo subjetivo acerca de lo real: y por descontado, debe tener una fuerte relación con el acto humano que Zubiri ha caracterizado como “fruición” (Zubiri, 2015, p.346). Visto desde el punto de vista de ese momento de actualidad en que consiste la presentación de la realidad en el sentimiento, tenemos *fruición* en las cosas. La inteligencia nos presenta las cosas como aprehensibles; la volición como optables, el sentimiento como fruibles (Zubiri, 2015, p.340):

“Las maneras como la realidad está presente a estas tres dimensiones constitutivas y radicales del hombre [...] 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*” (Zubiri, 2018c, p.355).

La belleza, tal como la comprende Zubiri, por tanto, no es ni un carácter del contenido de las cosas, ni es tampoco, al menos de modo eminente, un modo de objetivar un determinado dominio de fenómenos para hacerlos cognoscibles ante nuestra razón. Se trata de algo tremendamente más básico: es un modo de actualización de lo real; un modo de su formalidad, por tanto. Y esto significa que no hablamos aquí de un dominio de objetos: los objetos se constituyen en la matriz de lo que queda actualizado y de su formalidad propia. Es precisamente en este momento de compacción indiferenciada, es decir, en este momento de máxima comunidad de las cosas en su determinación formal de ser *autónomas* y aparecer ante nuestras actividades actualizantes, donde podemos encontrar la belleza junto a la verdad y la bondad.

Será en este dominio de cosas reales como bellas, en el que podrá discernirse el carácter de las cosas a las que llamamos habitualmente bellas, pero no en otro lugar. “Bello” es la forma de lo real en la medida en que aparece como *prius* en nuestro sentimiento afectante, es decir, en la medida en que las impresiones, en su momento de afección, no nos presentan meros estímulos, sino que nos abren, por otra vía distinta a la

de la inteligencia, al dominio de la realidad. Lo bello es aquí, en su sentido radical, el modo en que lo real está presente como *alter* para el sentimiento en los seres humanos. Sería absurdo, por tanto, entrar en disquisiciones acerca de lo bello como *simmetron*, o en cualquier canon, porque este sentido de la belleza que delimita un grupo de objetos está ya inscrito en la determinación radical que analizamos ahora.

Cuando nos enfrentamos a esta determinación de lo real en tanto que fruable, resulta obvio que se nos hace necesario recurrir a un detenido análisis de las estructuras y los momentos del sentimiento afectante, porque solamente en sus diversos modos de actualización se nos volverá algo más claro lo que Zubiri quería significar por “fruición”.

2.3.1 *Los momentos del sentimiento afectante*

Diego Gracia cree ver un claro paralelismo en el tratamiento que Zubiri dispensa al sentimiento afectante, y en los análisis que construye a propósito de la inteligencia sentiente (Gracia Guillén, 2011, p.95), y no faltan razones que le asistan para dar este paso argumental. A su debido momento nos detendremos en este punto para examinarlo con un poco más de detenimiento.

Lo primero que es necesario decir al respecto de esta materia, es que Zubiri realiza una división en tres dimensiones para los diferentes estratos del sentimiento. Esto ya es un paralelismo con su análisis de la inteligencia de los años 80. Porque la división que realiza Zubiri en este punto tiene lugar en razón del modo mismo en que el sentimiento aprehende lo real como real.

El desglose del sentimiento en estas tres divisiones corresponde, precisamente, a un desglose de esa noción de *pulchrum*, de belleza según tres estratos diferenciados en su formalidad, es decir, tres estratos diferenciados por el modo de estar vertidos a lo real en tanto que real: “Fruición de las cosas en su realidad” (2.3.1.1); “La fruición de las cosas «por ser reales»” (2.3.1.2); “fruición de la realidad en cuanto realidad” (2.3.1.3).

2.3.1.1 Fruición de las cosas en su realidad

Este es el primer estrato que Zubiri analiza en el sentimiento:

“Hay un primer estrato en el cual, ciertamente, consideramos las cosas como término de la fruición estética *en su realidad* [...] Están, pues, las cosas bellas por oposición a las feas. Las cosas bellas serían justamente las cosas bien hechas, y lo otro serían las cosas que no están bien hechas. Lo

primero sería perfección; lo segundo imperfección. Lo bello es aquí lo perfecto” (Zubiri, 2015, p.359).

Este es el lugar que corresponde a los cánones de belleza: se debe llamar la atención sobre el uso de ese término específico, “canon”, porque es el sistema que, desde lo general y abstracto, fundamenta y categoriza un objeto concreto en su ser. No se trata de una idea o definición especializada, sino, más bien, de una mera constatación, a mi juicio. Un canon no sirve para otra cosa que para esta tarea de fundamentación definitoria, para establecer lo que una cosa concreta es frente a todas las demás. Así con este ejemplo del canon artístico, que fundamenta la belleza de un objeto frente a los demás objetos, según este peculiar sistema de fundamentación que es un canon: “en su realidad” contiene una referencia interna al conjunto de todas las cosas, porque solo en un conjunto semejante puede comprenderse esta particularización como algo efectivamente realizado. Si no se considera este “todo”, no tiene sentido hablar de cada cosa en su realidad, porque la realidad de cada cosa se constituye por referencia a todas las demás.

2.3.1.2 Fruición de las cosas «por ser reales»

“Esto cambia el panorama. Cambia completamente el panorama, porque si tengo la fruición de algo real por ser real, lo que en el estrato anterior he llamado deforme o feo forma parte también de la realidad y, por consiguiente, es término de un goce estético, ¿qué duda cabe! [...] Lo deforme en cuanto deforme es justamente real, y en tanto que es real, si se tiene la fruición de lo real *por ser real* y no *en su realidad*, entonces hasta lo más horrendo del planeta se convierte, *eo ipso*, en objeto estético” (Zubiri, 2015, p.361).

Pero este modo de conceptuar las cosas le sugiere a Zubiri un problema que no puede resolver apelando a este mismo estrato:

“De ahí que entonces se pregunte uno: ¿es que en este segundo estrato no caben cosas que no sean bellas? De esto hablaremos inmediatamente. Pero, por lo pronto, se puede anticipar que todo puede ser bello, pero que también todo puede ser feo. Éste es un gravísimo problema. Un gravísimo problema que nos conduce precisamente al tercer estrato de lo que es el *pulchrum* y la belleza” (Zubiri, 2015, p.362).

En este segundo estrato, en cambio, hablamos de las cosas “por ser reales”, y esto tiene, al menos, dos implicaciones. En primer lugar, que seguimos en un ámbito de

respectividad diferenciada: hay una multiplicidad de cosas *reales*, es decir, que presentan diferencias en la medida en que son reales, y esta es la conexión respectiva que mantienen entre ellas. Aunque la noción de respectividad varía con la evolución de su filosofía, es un concepto central, incluso en su pensamiento religioso, para comprender la complejidad de lo real (González Fernández, 2021, p.191). La cosa es bella por referencia a las demás cosas reales que la rodean, pero en este estrato ha desaparecido la apertura que contenía el estrato anterior.

La segunda implicación es el problema que nos empuja a buscar una mayor radicalidad. Este segundo estrato nos deja a las puertas en esta consideración: no nos ofrece esta radicalidad indivisa, que nos conduzca a la consideración de las cosas desde la formalidad de realidad como numéricamente una: este segundo estrato nos ubica un paso más allá de esta perspectiva, en un momento posterior, en el que esta unicidad ya está establecida y presupuesta, y es apoyado en ella como Zubiri puede dar el salto y considerar las cosas *desde la realidad*, como cosas reales, con sus determinaciones que las diferencian del resto de cosas reales, y por tanto las hace respectivas. Y es apoyados en este último movimiento como avanzamos hacia la consideración de toda cosa en su realidad individual. ¿Cómo se constituye este estrato de radicalidad primordial?

2.3.1.3 Fruición de la realidad en cuanto realidad

“Hemos visto que esas disyunciones operan más o menos en los dos casos, pero hay que hacer una observación: ninguna oposición, por radical que sea, se da justamente sin una línea previa en la cual esa oposición se establece. Yo puedo decir de un número que es par y de otro que es impar; pero esto sólo es posible, naturalmente, en la línea del número” (Zubiri, 2015, p.364).

Y la cuestión de máxima relevancia en esta investigación que emprende Zubiri, no es otra que la de encontrar esa línea radical de indivisión, sobre la que se plantean todas las dualidades posteriores (Zubiri, 2015, p.364). Esa distinción entre bello y feo se articula sobre esta línea radical y fundamental: esto significa, básicamente, que la articulación de la diferenciación que se plantea no es accidental, sino necesaria (Zubiri, 2015, p.365), no se traza arbitrariamente sobre esa línea radical.

No empleábamos el término “trascendental” de modo metafórico, sino con conocimiento de causa: este estrato en que consiste el *pulchrum* lleva inherente un momento de trascendencia con respecto a aquello que es bello. Todo lo que es bello lleva esta referencia interna, que exorbita la cosa bella y es respectivo a toda otra cosa bella.

No hablamos de una contracción de lo real a cada cosa real, sino de una expansión de lo real *en* cada cosa real (Zubiri, 2015, p.372):

“En esta expansión, cada estrato se funda en el anterior. Si no hubiera la diferencia entre cosas bellas y feas, entre cosas hermosas y feas, no sería posible el estrato segundo. Y si no existiera el segundo estrato, no sería posible el ámbito de la realidad en tanto que *pulchrum*. Realmente asistimos a una especie de movimiento ascensional en el carácter mismo de la realidad y en su actualidad. Son actualizaciones de distinto carácter, y en definitiva mucho más radicales en cada caso que el anterior; son diferencias de actualidad [...]” (Zubiri, 2015, p.372).

Verum, Bonum y Pulchrum son distintos aspectos de lo real, distintos modos de quedar actualizado lo real en el ser humano: esto significa, como ya vimos, que no pertenecen tan solo a la estructura del ser humano, sino que pertenecen también a lo real, por la estructura, por así decir, genitiva, que posee toda aprehensión que el ser humano realiza sobre las cosas y *en* las cosas. Pero aquí Zubiri ha emprendido, al parecer, un recorrido inverso al que sigue en la trilogía de la inteligencia: todavía no ha clarificado estos estratos en su radicalidad.

Para este modo de unión, Zubiri reserva un término que seguiría empleando a lo largo de la trilogía de la inteligencia, en su última década, los años 80: recubrimiento. Zubiri comprende que estos distintos aspectos de trascendencia en lo real, al ser de las cosas, al pertenecer a las cosas reales, no pueden estar disociados en su consideración mutua.

Pero es necesario sumar un matiz: en ninguna parte, nos recuerda Zubiri, está dicho que todo lo real pueda ser necesariamente actualizado en nuestras capacidades, y ello implica que una porción de lo real puede quedar a oscuras, ininteligible (Zubiri, 2015, p.382).

Esta estructura de “recubrimiento” es el suelo que nos permite hacer pie en la inteligencia, que Zubiri ha estudiado detalladamente, para asaltar el análisis del sentimiento afectante sin tener que hacerlo desde cero.

2. 4 Consideraciones críticas sobre el sentimiento afectante

El problema de este recorrido por filosofía de Zubiri es, como hemos advertido morosamente a cada problema que nos encontrábamos, que las nociones de Zubiri han sufrido numerosas transformaciones con el devenir de su filosofía y de su vida personal,

especialmente por lo que hace a su pensamiento religioso, y a las ideas metafísicas relacionadas con él.

La filosofía previa a la trilogía de la inteligencia que Zubiri compone en los 80, no siempre es perfectamente coherente con sus últimas reflexiones al respecto de la filosofía. Esto es claramente perceptible con tal solo consultar escritos de épocas diversas: lo hemos comprobado ya, por ejemplo, al hilo de la idea de la fruición; pero también al hilo de la teoría que él mismo desarrolla a propósito de la inteligencia a la altura de los años 50. Diego Gracia nos ofrece una clara perspectiva de esta cuestión en *El poder de lo real*. Allí se nos vuelve explícita esta profunda transformación de la filosofía de Zubiri, especialmente en su paso desde esa división entre “nuda realidad” y “cosa-sentido”, que corrige a la altura de los 80, cuando finalmente comienza a tomar una fuerza decisiva en su filosofía la noción de “actualidad” (Gracia Guillén, 2017, p.154). Y no solo una clara perspectiva: Zubiri no llegó a desarrollar la estructura del sentimiento afectante en su última filosofía. Es a Diego Gracia a quien debemos la idea de una homología estructural entre el sentimiento y la inteligencia, que nos permite diferenciar tres modos del sentimiento, como Zubiri hacía con la inteligencia.

Con respecto al sentimiento afectante, la cosa se torna especialmente complicada, ello por varios motivos de peso que podemos encontrar en el pensamiento de Zubiri, pero que nos obligan a exceder sus consideraciones para tratar de componer un cuadro más amplio y completo de su idea del sentimiento.

Lo bien cierto es que Zubiri falleció antes de poder aplicar, por su propia mano, esta nueva ruta que había abierto con la trilogía de la inteligencia, a las otras dos actividades actualizantes que componen el *habitus* del ser humano. Y esto nos obliga a recurrir a textos antiguos, previos a esta transformación, para tratar de componer, con ánimo crítico, una perspectiva coherente con la última filosofía de Zubiri, libre de las críticas a las que se encuentra expuesta la filosofía anterior.

Cuando se emprende un intento tal, nos salen al paso cuatro cuestiones fundamentales que es menester clarificar para introducir al sentimiento afectante en esta perspectiva crítica, típica de la última década de ingente trabajo de Zubiri.

En primer lugar, el tipo de actualización que corresponde al sentimiento afectante: la actualización, en los 70, siguiendo a Diego Gracia, puede distinguirse a la perfección de la “nuda realidad” de las cosas (Zubiri, 2015, p.339), y según nos desplazemos en una u otra dirección, la cuestión adquiere carices peculiares (2.4.1).

En segundo lugar: Zubiri realiza una división de los distintos “estratos” del “sentimiento estético”, según su modo propio de actualización de lo real, pero en ningún lugar queda establecido por Zubiri mismo el paralelismo que hemos propuesto con respecto a su trilogía de la inteligencia, fuertemente inspirado en el trabajo de Diego Gracia. Se trata de una cuestión que es menester justificar (2.4.2).

En tercer lugar, quisiera abordar la relación entre el sentimiento y la sensibilidad, tal como Zubiri la comprende a la altura de los 80. A mi juicio, queda una nutrida reflexión por hacer al respecto de la relación entre el sentimiento y los diversos modos de la sensibilidad según la estructura del ser humano, especialmente entre el sentimiento y la “cenestesia” (2.4.3).

Por último, es menester denunciar el elefante en la habitación: Zubiri no ha hablado del valor en toda la reflexión acerca del sentimiento, nada más que para negar que la belleza sea un valor. Es menester elucidar la relación entre el sentimiento afectante y el valor, porque sin esta clarificación, todo el trabajo queda flotando en el aire (3).

2.4.1 La actualidad que corresponde al sentimiento

Para comenzar a desbrozar el camino, cabe preguntarse qué tipo de actualización corresponde al sentimiento afectante. Ya hemos visto que, a lo largo de la trayectoria filosófica de Zubiri, esta idea de la actualización revierte siempre en la idea de lo real; y con respecto a esta idea de lo real, ocurre que, desde la década de los 50, Zubiri ha variado notablemente su opinión, especialmente por lo que hace a ciertas diferencias de carácter entre las propiedades de lo real.

En *Sobre la esencia*, Zubiri planteaba una división entre los sistemas de propiedades constitutivas, y los sistemas de propiedades constituyentes, siendo los primeros la esencia, y los segundos lo que podría considerarse, al hilo de la historia de la filosofía, *symbebekós*. Es nada más que una metáfora para comprender la diferencia entre los distintos sistemas de “notas” de la cosa real que propone Zubiri, porque este término pierde su significado cuando abandonamos la metafísica de Aristóteles, renunciamos a la *ousía*, y nos ubicamos en un campo completamente distinto como lo es la metafísica zubiriana de la esencia, que va a parar, no a la forma sustancial en la que inhiere el resto de propiedades de la cosa, sino al “sistema coherencial” de notas, en el que existe una interrelación entre toda nota de la cosa, precisamente en la medida en que es “de-la-cosa”.

Con respecto a esta diferencia de subsistemas de la cosa real, ocurre que no todas las “notas” o propiedades de la cosa merecen la misma consideración, porque hay notas sin las que la cosa podría seguir siendo la misma, y notas sin las que variaría y dejaría de ser la misma cosa (Zubiri, 2018b, p.343). Esto es lo que distingue a los sistemas de propiedades que son esenciales de aquellos que no lo son, *grosso modo*.

Pero esta diferenciación nos conduce al quicio de otro problema no menos importante en la materia que nos ocupa: la distinción entre dos tipos de propiedades que puede poseer una cosa real, una distinción que Zubiri adopta hasta la década de los 70, etapa en la que, al comenzar a quedar atrás su etapa metafísica de pensamiento, abandona estas distinciones en favor de consideraciones noológicas en una perspectiva fenomenológica heterodoxa.

Tal como queda planteado por Zubiri entre la década de los 50 y los 60, podemos observar en las cosas reales dos tipos de propiedades, o dos modos diferenciados de aprehender estas cosas. Ilustrémoslo con un ejemplo de propia cosecha.

El arcabuz de un conquistador español del siglo XVI era un objeto tremendamente complejo, de intrincada factura, y con un funcionamiento preciso para los estándares de la época, necesitado de un mantenimiento constante, pero con una eficacia que dejó obsoletas a las pesadas armaduras de acero, típicas del medievo: el poder de penetración de las bolas esmaltadas de acero que empleaban los arcabuces parecía un descubrimiento con respecto al que era imposible retroceder en el arte bélico, y la conquista del Nuevo Mundo fue una oportunidad excelente. Las armaduras de algodón compacto de los indígenas mexicas no presentaban siquiera un obstáculo para las balas, y los conquistadores conocían la inmensa superioridad técnica con la que contaban en el enfrentamiento bélico con ellos. Pero no solo los arcabuces, sino también los caballos eran un avance técnico sin precedentes para los indígenas americanos, que no contaban siquiera con ganado, ni conocían el arte de la trashumancia.

¿Qué decir, sin embargo, de la perspectiva de los pueblos indígenas al respecto de estas cuestiones? Los indígenas americanos nunca jamás habían visto cosa semejante a un arcabuz europeo. Durante la conquista, se lo encontraron como algo mágico, de un poder incomparable entre las armas que ellos mismos fabricaban. Se estaban enfrentando con flechas y porras de madera y obsidiana, a un objeto que podía matarlos a distancia con un proyectil que ni siquiera eran capaces de ver en pleno vuelo, y que era capaz de penetrar incluso sus armaduras de mejor factura sin ninguna dificultad. Obviamente desconocían la física y mecánica tras el arcabuz europeo, y para ellos no era tal cosa como

un arcabuz, ellos tenían otro nombre para designar esta poderosa herramienta: “palos de fuego”. De un modo similar, al no comprender qué era un caballo, no lo distinguían de su jinete, y era habitual que ejecutasen a ambos por considerarlos una misma criatura. A la madera y el metal del arcabuz, en cambio, le trae sin cuidado que lo llamen arcabuz, o que lo llamen “palo de fuego”: la cosa sigue siendo la misma.

De este modo, nace la diferencia dual que Zubiri consagra en *Sobre la esencia*, cuando nos habla de la diferencia entre cosas reales y “cosa-sentido”. En la medida en que la cosa es real, es natural, posee propiedades físicas (es decir, no conceptuales) y actúa según su propio sistema de notas sobre las demás realidades del mundo, entonces recibe el nombre de cosa real, “realidad”; pero, en la medida en que, en base a estas propiedades físicas con las que actúa sobre el resto de las cosas reales, posee, además, para nosotros, un significado distinto, la cosa real se constituye en “cosa-sentido” (Zubiri, 2018b, p.106).

Esta estratificación de propiedades modifica notablemente la perspectiva desde la que se puede considerar toda cosa y todo modo de actualización, como hemos visto ya: las notas de la cosa son distintas al modo de aprehensión con que la cosa está presente para nosotros. Esta precisa distinción es la que abona la diferencia entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido”. Retomando el ejemplo de Zubiri en *Inteligencia y realidad*, las mesas no actúan como mesas con el resto de cosas, sino que actúan según las notas que poseen “de suyo”, según su *alteridad* específica, que se nos aparece, ya lo hemos visto, en su formalidad de realidad.

Gracia afirma que la idea de Zubiri hasta, aproximadamente, el 75, es que la nuda realidad no se actualiza en la voluntad tendente o el sentimiento afectante (Gracia Guillén, 2011, p.73), de modo que estas formas de aprehensión captan, tan sólo actualizaciones ulteriores de la nuda realidad que la inteligencia ofrece.

Zubiri, en esto tiene Gracia toda la razón, no parece haber conceptuado la cuestión de la fruición con claridad hasta la década de los 70 (Gracia Guillén, 2011, p.74), y por ello nos enfrentamos, en textos de diferentes años, a una conceptualización completamente distinta del término, y a esta dificultad se suma el hecho de que las conceptualizaciones que Zubiri construye en los años 60 y anteriores al respecto de la voluntad tendente son poco claras, insuficientemente definidas.

No cuesta comprender por qué Gracia lo analiza desde esta perspectiva: los textos de Zubiri parecen sugerir esto mismo. Pero, si se observa este texto sobre la estética, se cae en la cuenta de que, pese a esta confusión entre fruición, por un lado, y gusto y

disgusto por el otro, Zubiri, al retirarse a este ámbito trascendental, jamás abandona la idea de una unidad indisociable: lo que, en terminología de la trilogía, podríamos llamar sin excesiva generosidad, “compacción”.

En esta tesitura, surge la cuestión de si la nota “color rojo” y la nota “realidad entristeciente” son dos actualizaciones radicalmente distintas de la realidad misma, actualizando la primera la “nuda realidad” de la cosa, y la segunda tan solo un aspecto ulterior que ya no constituye esta “nuda realidad” (Gracia Guillén, 2011, p.72).

Cuanto más nos aproximamos en el tiempo a la trilogía de la inteligencia, mayor es la semejanza que parece existir entre la nota “rojo” y la nota “entristeciente”, porque las actualizaciones que tienen lugar en los distintos modos del *habitus* humano parecen estar al mismo nivel de primordialidad.

Esto no significa, hay que insistir morosamente en ello, que la actividad del sentimiento y la volición sea una actividad derivada, una actualización ulterior de la actualización efectuada por la inteligencia: lo que quiere decir es que, en este campo abierto desde las estructuras de la inteligencia, el sentimiento y la volición captan estructuras fundamentales y primordiales a las que la inteligencia, radicalmente, es incapaz de acceder, precisamente del mismo modo que la suscitación es incapaz de presentar las cosas como lo hacen un momento de modificación tónica, o un momento de respuesta, aunque tanto la modificación tónica como la respuesta a los estímulos se efectúan en el campo abierto por la suscitación, y todo ello funciona como una unidad.

Tanto “entristeciente” como “rojo” son notas que no obedecen a esta compacción primordial. Ello implica que, siendo del mismo rango, porque actualizan una realidad, ocurre que no pueden acontecer en una actualización primordial de lo real. Pero esto resulta de sumo interés, porque implica que la estructura del sentimiento afectante es paralela a la estructura de la inteligencia sentiente: nos encontramos en un estrato distinto de la primordialidad en que tiene lugar el *pulchrum*, del mismo modo que “rojo” acontece en un lugar distinto al “verum”. Esto nos ofrece un apoyo sólido para trabajar esta actividad actualizante del sentimiento afectante guiándonos por la estructura de la inteligencia sentiente. De hecho, parece el único modo solvente de emprender la tarea, como Gracia vio ya con claridad (Gracia Guillén, 2011, p.79).

2.4.2 *Los estratos del sentimiento*

Con respecto a la división que Zubiri realiza del sentimiento afectante, hemos visto ya que son 3 estratos, y que parecen corresponderse con los distintos estratos de actividad de la inteligencia: aprehensión primordial, *logos* y razón. Sin embargo, Zubiri no ha clarificado esto mismo en el texto, ni tampoco de modo posterior ha vuelto sobre esta división que planteó en el seno del sentimiento afectante. Ello pudiera deberse a que, posteriormente, Zubiri encontrase que seguía estando de acuerdo, en lo fundamental, con la división planteada; o bien fue que, a fuerza de no interesarle más el asunto, o de no tener tiempo, no pudo volver sobre el texto para revisarlo y recomponerlo.

Gracia parece establecer que, en el análisis de estos estratos, tal como lo plantea Zubiri, la reflexión se desplaza hacia mayor inespecificidad. Me explicaré con más claridad: la cuestión que perturba a Zubiri en este texto parece ser la búsqueda de la radicalidad en la actualidad del “sentimiento estético”. Como fuera, Zubiri parece desplazarse aquí en orden inverso a como lo hace en los modos de la inteligencia, en la trilogía, probablemente debido a una clarificación insuficiente de la materia a la altura de los años 70.

En cualquier caso, la estructuración del sentimiento afectante en tres estratos nos arroja por la vía de considerar tres niveles de elaboración en la actualidad que ejecuta el sentimiento, o que es propia del sentimiento afectante. desde un modo de captar la realidad en primordio, hasta un modo de captarla según la búsqueda exigida de su *fundamento*. Y cada estrato, posee sus propias peculiaridades que nos servirán, llegado el momento, para clarificar con mayor tino la cuestión del valor. Es necesario recordar que, ya desde hace tiempo es conocido el hecho de que ni la percepción es un fenómeno pasivo (Oviedo, 2004, p.91).

2.4.3 *Sentimiento y sensibilidad*

La relación entre la sensibilidad y el sentimiento es otro motivo que considero de importancia fundamental para el análisis del sentimiento afectante. A fin de cuentas, la cuestión acerca de la primacía de la inteligencia, como veíamos, no puede dissociarse de la cuestión del proceso de sentir. Como Diego Gracia establece en *La cuestión del valor*, una cuestión de gran importancia es si la sensibilidad actualiza la realidad tan solo en la inteligencia, o también en el resto de estructuras (Gracia Guillén, 2011, p.73): incluso en

el primer volumen de la trilogía, parece haber un fuerte paralelismo entre el momento de suscitación y la inteligencia misma (Zubiri, 1998, p.54).

Naturalmente, la sensibilidad no solo puede ser considerada como un proceso que se desarrolla en fases sucesivas, sino como poseyendo una estructura formal propia en virtud de la que “desencadena el proceso de sentir” (Zubiri, 1998, p.31): y entonces accedemos a esa idea de alteridad, tan cara a Zubiri en la trilogía de la inteligencia (Zubiri, 1998, p.32).

Esta cuestión es un ingente problema, porque la conexión con la sensibilidad determina el modo de aparecer lo real en la actividad actualizante pertinente, tal como Zubiri nos lo explica en el primer volumen de la inteligencia.

Además, desarrolla la cuestión de un modo tremendamente interesante para el trabajo que nos ocupa: los sentidos son muchos, “unos once” (Zubiri, 1998, p.100), y al respecto de la inteligencia, la cuestión se nos presenta, al inicio, como si todos ellos tuviesen el mismo derecho en el modo en que la inteligencia aprehende la realidad, es decir, como si todos ellos realizasen su actividad en la inteligencia sin jerarquía. Pero rápidamente se nos reconduce al respecto de esta primera impresión: encontramos que Zubiri pone especial énfasis en tres de ellos cuando investiga la cuestión de la inteligencia sentiente.

En primer lugar, el sentido de la vista (Zubiri, 1998, p.100); por otro lado, el sentido del tacto, y en él se nos presenta la realidad de modo *tanteante*

Tenemos también la sensibilidad vestibular y kinestésica: la orientación espacial y el sentido del equilibrio.

En el primer caso, la “sensibilidad laberíntica y vestibular”, que nos presenta la realidad como “centrada” (Zubiri, 1998, p.103), precisamente porque esta sensibilidad coloca al ser humano en un campo, como “centro de ese campo” (Zubiri, 2006, p.116).

La sensibilidad kinestésica, por otro lado, es la responsable de la estratificación modal de la inteligencia que Zubiri emplea como estructura para componer la trilogía. Cuando la realidad queda abierta como un “hacia”, es cuando podemos desplazarnos desde la mera realidad de las cosas, pasando por su campo de realidad (*logos*), hasta la realidad como mundo (razón).

Falta que nos planteemos una cuestión fundamental para el asunto que nos ocupa: Zubiri lo llama “sentimiento afectante”, del mismo modo que a la inteligencia le suma el apellido “sentiente”, implicando que tan solo es inteligencia desde y con la sensibilidad; del mismo modo, el sentimiento tan sólo es sentimiento desde y con los afectos del

viviente, este parece ser su contacto con la estructura orgánica del ser humano. La cuestión se desgrana, por necesidad, en dos cuestiones que es menester resolver para hacerse cargo de este modo del *habitus* humano.

En primer lugar, ya hemos visto que Zubiri examina los sentidos en relación con la inteligencia sentiente, precisamente porque estos sentidos son momentos de presentación de lo real impresivamente: y la presentación impresiva es estructural del proceso sensible. Estos “once” sentidos (Zubiri, 1998, p.100) no solo actualizan lo real en la inteligencia, sino que, en principio, conforman una base de actualización en aprehensión de realidad. Esto, traducido a términos más claros y comprensibles, significa que los sentidos como tal están a la base del modo humano de encontrarse en la realidad. Falta clarificar su funcionalidad con el sentimiento (2.4.3.1).

En segundo lugar, es menester plantearse la cuestión de la relación entre el sentimiento afectante y la cenestesia, o sensibilidad visceral. A mi juicio, la conexión resulta lo suficiente evidente como para dedicarle su propio espacio en esta reflexión, porque ello deja en evidencia un sentido tradicional y de gran importancia del sentimiento y el valor: su aspecto de *intimidad*, y que viene siendo uno de los rasgos más prominentes del sentimiento en la historia de la filosofía. La cuestión, en no pocas ocasiones, ha sido que, por encima del resto de consideraciones, el sentimiento se ha considerado siempre una de las más puras propiedades del sujeto, en el sentido más básico de la noción de “propiedad”: justamente por este motivo, se ha malentendido la estructura del sentimiento y se lo ha convertido en una instancia *subjetiva*. Veremos que, en este punto, hay mucho más que desgranar que unas simples consideraciones acerca de la subjetualidad del sentimiento. Ya el mismo hecho de que el sentimiento posea ese apellido, “afectante”, debería ser por sí mismo suficiente para comprender que no se trata de una cuestión que pueda despacharse con tal simpleza (2.4.3.2).

2.4.3.1 *Sensibilidad en el sentimiento*

Como Zubiri mismo establece en el primer volumen de la trilogía (Zubiri, 1998, p.31), hay dos modos de considerar la aprehensión: como desencadenante de un proceso sensible, y entonces hablamos de la suscitación, el primero de estos momentos del proceso sensible; o bien puede considerarse como estructura formal, y entonces la perspectiva cambia radicalmente, porque nos encontramos frente a una estructura que se encuentra a la base de cualquier modalidad del proceso sensible, porque esta estructura formal es,

precisamente, la estructura de todo proceso sensible. Así considerado, ya no se trata de una determinación procesual, sino de una consideración, por así decir, trascendental, de la sensibilidad misma.

Nos dice Zubiri que el sentimiento nos presenta los afectos como realidad, “sentimiento es afecto de lo real [...] Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad” (Zubiri, 1998, p.183), del mismo modo que la inteligencia nos presentaba la estimulación como realidad, “consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad” (Zubiri, 1998, p.99).

Podríamos decir, desde el inteleccionismo, que no es posible poseer sentimiento sin aprehensión de la realidad en la inteligencia. A mi juicio, se puede oponer una recíproca: sin asir la realidad en su aspecto *tónico*, en su aspecto *atemperante*, el proceso de sentir se troca en mera constatación de las cosas reales en su determinado modo de constituir un *alter*. *Inteleccionismo* implica, lo diga Zubiri o no, que la inteligencia está inherentemente vertida al resto de modos del *habitus* humano que nos presentan lo real como real, en la fundamental unidad del sentir mismo. La inteligencia, como facultad humana, es extática en dos sentidos fundamentales: nos vierte a la realidad; y nos vierte a nuestro sentir mismo. La cuestión es que la inteligencia “es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal” (Zubiri, 1998, p.284). Sentimiento y volición quedarían, por tanto, unificados en la estructura de la inteligencia sentiente, sin que ello signifique que equivalen sin más a, o son funciones secundarias de, la inteligencia sentiente. Si bien es cierto que Zubiri tiende, ya a la altura de los 80, a emplear el término “intelección” en un doble sentido: como momento de suscitación en el ser humano; pero también como estructura de todos los actos de aprehensión de realidad, es decir, en un sentido laxo y amplio (Gracia Guillén, 2017, p.501).

El sentimiento comparte esta estructura: pero en lugar de presentar una fuerte afinidad con el momento de suscitación, que es el carácter de la inteligencia sentiente, presenta una fuerte afinidad con el momento de *modificación tónica*. Y es menester ir más lejos en dos direcciones: establecer esta tesis implica el mismo tipo de estructura extática de la que hablábamos a propósito de la inteligencia.

Por un lado, establecer que el sentimiento afectante posee su propio acceso radical a lo real implica afirmar que este momento de modificación tónica del proceso sensible, que va asociado al sentimiento afectante, tanto como los afectos que aparecen como reales en este sentimiento, son también instancias radicales de lo real, y no meras actualizaciones ulteriores. Para precisar más la estructura del afecto, por tanto, debemos ir a preguntar a

este momento de modificación tónica, porque será en él donde la formalidad de realidad actualice al afecto en sentimiento:

“El animal tiene en todo instante un estado de tono vital. La suscitación modifica este tono vital. Es el segundo momento del proceso sentiente: la *modificación tónica*. La modificación está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal [...] uno es el momento de suscitación; otro, el momento de modificación tónica” (Zubiri, 1998, p.29).

Pero no podemos perder de vista la perspectiva con que Zubiri enfoca esta cuestión del proceso sensible:

“Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir [...] esta unidad es de una importancia decisiva en nuestro problema. Constituye lo específico de la animalidad” (Zubiri, 1998, p.30).

Tener dolor es muy común: dado que es una determinación fundamental del proceso sensible animal, tal vez sea una de las sensaciones más comunes en el planeta. No creo que nadie ignore su necesidad biológica. Una cosa, sin embargo, es la *afección* del dolor, y muy otra el *afecto* del dolor. Naturalmente, no son facetas separadas del dolor, tan solo son diferencias formales que planteamos para mayor claridad. La afección del dolor es lo que nos lleva a sentirlo como parte de nuestra impresión, y no solamente a constatarlo como un dato. El afecto del dolor, en cambio, es un momento tónico del viviente, relacionado con su estado interno.

Puede que se piense que el gusto por la melancolía supone una objeción a este modo de pensar. Uno puede regodearse en su propio sufrimiento: la autocompasión se desplaza en este eje. Pero esto solamente significa que el sufrimiento se ha trocado en un momento de suscitación, que a su vez produce una modificación tónica en la dirección del gusto, por difusa que esta sea. Ni existe contradicción en este proceso, ni tampoco error en la idea de que el dolor, como afecto, es dolor *real*, y *realidad tonificante*.

De toda esta reflexión podemos extraer varias consecuencias que resultan de gran interés para nuestra investigación actual.

Por un lado, que los sentidos que Zubiri desgrana en el primer volumen de la inteligencia no solamente poseen un rol en el momento de suscitación del organismo, porque ya vimos que todas las funciones biológicas son respectivas, y el proceso sensible es unitario, no está dissociado. Los sentidos, por tanto, también participan en este momento de *afecto* que corresponde al estado tónico del organismo. Esto es innovador porque, incluso en nuestro tiempo, es común pensar el sentimiento y la cognición como cosas diferenciadas que pueden oponerse (Kahneman, 2011, p.21).

Sin embargo, y habida cuenta del carácter determinante del momento de suscitación, la relación entre afecto y sentido es clara: el afecto es funcional con el sentido, y su funcionalidad consiste en que el afecto actualiza un aspecto diferente al que actualiza la suscitación; pero lo actualiza sobre la cosa que abierta en la suscitación. Y dado que la estructura orgánica del viviente es una y unitaria (no posee una estructura distinta para la actividad tónica de la que posee para la suscitante), de esto parece seguirse que sentido y afecto trabajan unitariamente.

No se comprendería que el sentimiento estuviese asociado tan solo a uno de los sentidos, el que presenta la realidad como afectante. Esto significaría que la estructura del sentimiento no es homologable a la de la inteligencia, porque el sentimiento afectante consistiría en la actividad de un solo sentido. Esto haría del sentimiento una facultad similar a la inteligencia que queda constreñida en los límites del acto de visión, y que Zubiri rechazaba con energía. El sentimiento debe actualizar la cosa en su formalidad propia, como realidad *afectante*. Si pretendemos mantener la coherencia con el análisis previo, no podemos convenir en que esta actividad del sentimiento opere con un solo sentido, del mismo modo que la inteligencia no opera en conjunción con uno solo de los sentidos, sino que se encuentra funcionalmente implicada en la actividad de la sensibilidad en general, precisamente porque la inteligencia es formalmente sensible, no está localizada en uno de nuestros órganos, sino que es el carácter formal de nuestra actividad sensible.

Con esta diferenciación, se nos plantea ya la cuestión más concreta, de con qué sentidos parece estar más vinculado el sentimiento.

2.4.3.2 *Afinidad entre el sentimiento y los sentidos*

Veámos que, a propósito de la inteligencia, algunos sentidos parecen más afines que otros. Zubiri se ha esmerado, en el primer volumen de la trilogía de la inteligencia,

en resolver el equívoco en que consiste identificar la inteligencia con un sentido concreto, olvidando que la inteligencia y la sensibilidad son una y la misma cosa en la actividad del viviente, aunque sean formalmente separables e irreductibles entre sí. Y nos ofrece una de las descripciones, a mi juicio, no solo más bellas, sino más interesantes del entrelazamiento entre la inteligencia y los diferentes sentidos, especificando el modo en que cada uno de ellos nos presentan la realidad en una formalidad específica. Recordemos que es la kinestesia la que nos abre la posibilidad de una trascendentalidad en la inteligencia, de una actualización ulterior; pero tampoco conviene despreciar el papel de la visión y el tacto, muy prominentes en nuestra experiencia vital. El oído, por otro lado, nos abre, sorprendentemente, la realidad como *noticia*, una determinación que está fundamentalmente emparentada con la fe religiosa de un modo en el que no vamos a profundizar aquí.

Al hilo de la historia de la filosofía, decía, por mi cuenta y riesgo, que la inteligencia parece presentar una afinidad pronunciada con la visión y el tacto, tal como los presenta Zubiri. No, de nuevo, porque se identifique con ellos, ni porque sea un modo de desarrollar este tipo de actividad sensible: Zubiri nos previno contra este tipo de ideas y argumentaciones. La cuestión proviene, a mi juicio, de que, en nuestra experiencia cotidiana, la visión y el tacto ocupan una parte considerable de nuestra atención y, en esa medida, nos enfrentamos a las cosas, por lo general, empleando estos dos sentidos. Y nuestros intentos de comprenderlas, en consecuencia, suelen estar centrados en la información que nos ofrecen dichos sentidos. Esta idea no es nueva: ya Aristóteles decía que es a través de la visión como percibimos más diferencias y conocemos más y que, en consecuencia, es lógico que el ser humano, que busca por naturaleza el saber, tenga una especial predilección por la visión y encuentre en ella mayor complacencia que en las demás sensaciones (Aristóteles, 2011, p.71). Esto no significa, de nuevo, que la inteligencia sea un tipo de visión. Por recogerlo en terminología zubiriana, viene a significar que, en nuestros momentos de suscitación, la visión es el sentido al que prestamos mayor atención por nuestra estructura orgánica. Ello se debe, sin duda, a que es el sentido que nos ofrece, como decía Aristóteles, más rápida noción de las diferencias que existen en las cosas. Desconozco si Zubiri se hubiese mostrado de acuerdo o en desacuerdo conmigo: lo bien cierto es que lo que afirmo no solo no es incompatible con su planteamiento de la trilogía de la inteligencia, sino que presta una fundamental ayuda a la hora de comprender por qué la historia del pensamiento ha encontrado cierta *homoiósis* entre la inteligencia y la visión, sin que sea necesario postular que todo el que

ha encontrado esta estructura ha estado fundamentalmente errado sin razón que lo justifique.

¿Ocurre lo propio con los momentos de modificación tónica? Tal vez en nuestra experiencia prestemos mayor atención, en nuestro estado tónico, a unos sentidos más bien que a otros. A mi juicio, se convendrá sin dificultad en que, al contrario de lo que ocurre con la suscitación, el papel de la visión en los procesos de modificación tónica es mínimo. A los sentimientos, en lo que tienen de sentimientos, no es habitual llamarlos “videntes”. En los afectos, es decir, en los procesos que afectan a nuestro estado tónico, produciéndole modificaciones, la visión no parece cumplir un papel prominente. Es cierto que se habla de algunos sentimientos, como el amor, en términos de visión: pero ello se debe a que, en la medida en que se habla de ellos como visión, se habla de ellos como modo de *comprensión* de una realidad. En otras palabras, se habla de ellos en su funcionalidad con la inteligencia. Decir que el amor ve cosas que la inteligencia no ve no ofrece dificultad: por descontado, el sentimiento abre la realidad de modos que le son inaccesibles a la inteligencia. Pero la apertura que produce el sentimiento también queda vertida a la inteligencia. La realidad como *temperante*, que es inaccesible a las solas fuerzas de la inteligencia, una vez queda abierta por el sentimiento, es también susceptible a las operaciones de la inteligencia. No creo que se ponga en duda la fundamental capacidad de un ser humano para diferenciar un miedo racional de un miedo irracional: no se comprende cómo sería esto posible si el sentimiento no está también vertido a la inteligencia. La inteligencia, por sí misma, es incapaz de actualizar la realidad como *temperie*, pero no se comprende por qué iba esto a significar que no pueda operar sobre la *temperie* que queda abierta por el sentimiento.

Sea como fuere, en nuestra experiencia, el sentimiento no parece presentar esta afinidad con la visión que veíamos en la inteligencia, amén de las metáforas que con ello se desee componer, y que pueden ilustrar también diversas funciones de la inteligencia, nadie cuestiona este último hecho.

A este respecto, hay tres sentidos de los que Zubiri desgrana en el primer volumen de la trilogía que nos llaman la atención.

En primer lugar, “Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como *temperante*” (Zubiri, 1998, p.102); “Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como *temperante* sino también como afectante: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección” (Zubiri, 1998, p.102); “En el gusto, por el contrario, la cosa está presente, pero como realidad poseída, «de-gustada». El sabor

es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como fruable” (Zubiri, 1998, p.101).

Ya lo decía con anterioridad: cuesta no ver el paralelismo de todas estas formas de abrir el ámbito de la realidad con las distintas determinaciones del sentimiento que ha ido componiendo desde la década de los 70. Desde luego, la realidad como *temperante* y como *fruable* han sido fuertes referencias en el texto sobre la estética al que nos hemos referido a propósito del sentimiento. Allí se nos decía que el sentimiento actualiza la realidad como *temperie*, porque precisamente es con el sentimiento que el ser humano repara en que vive a la intemperie. Pero más allá de este ilustrativo juego de palabras, que sin duda oculta la idea que Zubiri ya estaba comenzando a estructurar y que desarrolló sintéticamente en este primer volumen de la trilogía, Zubiri identifica el sentimiento con esta actividad formal que recibe el nombre de *frucción*. Y este acto es, precisamente, el que actualiza la realidad como *temperie*: todo esto lo hemos examinado ya a propósito del citado curso sobre la estética. Pero este sentido del dolor y el placer, como sentido que actualiza la realidad como *afectante* es una novedad que Zubiri presenta en este volumen de la trilogía. A mi juicio, conviene no perderse en este juego de denominaciones. La inteligencia es sentiente porque es la forma de la sensibilidad en el ser humano: no se trata de un sentido especial que se sume a la actividad de los demás, sino que es el modo propio en que la sensibilidad realiza su actividad en el ser humano. De un modo paralelo, el sentimiento es afectante porque es la forma de los afectos en el ser humano. Y esto no significa otra cosa que el hecho de que los afectos poseen su propio acceso a la formalidad de realidad, en la que queda actualizado su objeto propio. Y ya hemos visto que los afectos no corresponden a un solo sentido, sino que corresponden a ese momento de modificación tónica. Y, formalmente, dado el carácter extático de las facultades humanas, los afectos no pueden dissociarse ni de los sentidos ni de las tendencias: es que el momento de modificación tónica es un momento formal del proceso sensible. Por descontado, el sentimiento se encuentra relacionado con esos sentidos, y la presentación de los afectos como realidad poseerá componentes que podremos identificar como provenientes de estos sentidos. Pero, por las razones aducidas, considero errónea la idea de que la actividad del sentimiento se limita a uno o unos pocos de estos sentidos. Esto no respetaría la noción del sentimiento como forma de los afectos. Ya no existiría un paralelismo con la inteligencia, que es la forma en que los sentidos aprehenden sus objetos propios. Todo esto es una intrincada forma de afirmar que el sentimiento es otro modo de la sensibilidad.

En su momento, destacamos el hecho de que Zubiri caracterizaba el estado tónico del animal como “endógeno”, y consideramos que se trataba de un aspecto fundamental del *afecto*, porque denunciaba una determinación que nos vierte en una dirección diferente a la que debíamos seguir en la inteligencia.

La importancia de esta caracterización es decisiva, porque nos dirige a uno de los sentidos que Zubiri enumera en el primer volumen de la inteligencia: la cenestesia. Pero según el análisis que hemos realizado al respecto, nos vierte también al sentido del gusto, tal como Zubiri lo describe en el primer volumen de la trilogía. Abordémoslo sintéticamente.

En primer lugar, por lo que hace al sentido de la cenestesia, Zubiri nos ilustra en *Inteligencia y realidad*, donde abre una vía de gran interés para comprender cierto sentido innovador de la intimidad, y que más tarde nos permitirá definir una línea fundamental del valor en su vertiente práctica:

“Pero aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente «realidad mía». Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del «mi» en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el «mi» en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia como veremos en seguida” (Zubiri, 1998, p.103).

En este sentido de la intimidad, mis pensamientos son tan íntimos como el color de mi pelo, precisamente porque todos ellos son míos en este sentido que abre la cenestesia. En ella se abre, precisamente, este ámbito que acostumbramos a llamar coloquialmente “subjetividad”: es en este sentido cenestésico como comprendemos que nuestros procesos sensibles, todo nuestro pensamiento, nuestro sentimiento, nuestra voluntad, son precisamente nuestros. No es que fuésemos a confundirlos de propietario si careciésemos de cenestesia: es que es en este sentido donde se configura el carácter de lo real como perteneciente al viviente. Y como perteneciente, no de cualquier modo, sino configurando, precisamente, a su propietario: no se trata de un sentido cualquiera de lo propio, sino del sentido de lo propio que configura el *mí*. No en balde la cenestesia es una sensibilidad “interna o visceral”. Sin formalidad de realidad, esta presentación que realiza la cenestesia se limitaría a un signo objetivo de respuesta, que nunca arrojaría ni el modo más inconsciente y medial de propiedad, que es el “me”. No es que los animales no sepan

que el dolor o el malestar que perciben lo están percibiendo ellos y no su vecino: es que no lo perciben como real. Y al no haberse desgranado esa formalidad del *alter* como realidad en su sensibilidad, todas estas percepciones quedan en el animal como indiferenciadas en su respectividad radical propia. Esto no significa, de nuevo, que el animal no sepa diferenciar entre su dolor y la visión de una piedra, que en nada forma parte de su organismo: significa que ese “propio” que percibe en su dolor, no es una realidad, y por tanto no es “de suyo”, sino signo objetivo de respuesta. Y sin poseer esta autonomía propia del “de suyo”, esto que percibe la cenestesia no puede configurar ni tan siquiera un *me*, o así lo cree Zubiri. Sospechamos que los pensadores animalistas discreparán de él en este punto, pero no es ese el objeto de nuestra discusión. Al carecer de este sentido de propiedad, y por muy poderosa e intensa que sea la cenestesia puramente animal, no puede configurar ninguna intimidad. No es casual que Zubiri haya puesto como ejemplo el “mi” para la cenestesia: es que esta determinación tan solo la poseen las personas, ni las cosas ni los animales (Conill Sancho, 2019, p.78). La cenestesia abre un ámbito fundamental en esta facultad que estudiamos: la posibilidad de percibir estos afectos reales como propios, como configurándonos, como siendo *realmente nuestros*.

Es que aquí se encuentra toda la innovación de Zubiri con respecto al concepto de la intimidad: se trata de asir una realidad como *realmente nuestra*, con todas las implicaciones que esto tiene.

Por descontado, podemos contemplar cierta afinidad entre el sentimiento afectante y este sentido de la cenestesia, porque el sentimiento ha sido considerado, desde tiempos inmemoriales, un puro fruto de la subjetividad humana, un elemento perteneciente al teatro interior del ser humano, que ni tan siquiera es capaz de compartir con otros, a diferencia de la actividad de su intelecto. Como fuere, la cuestión es que el sentimiento afectante constituye, como hemos visto, un momento de modificación tónica *real* en el proceso sentiente humano: y la modificación tónica nos remite al tono vital del viviente, que no es sino el “estado en que el animal se encuentra”, una determinación relacionada, como ya vimos, con el concepto de la homeostasis, precisamente porque, para poner un ejemplo en el que el momento de modificación tónica no fuese posterior al momento de suscitación cronológicamente, Zubiri escoge, precisamente, una situación en la que la suscitación ocurra por un factor endógeno del animal, “En tal caso, es el estado tónico del animal el que, en una forma o en otra, ha precedido cronológicamente a la suscitación (Zubiri, 1998, p.29). ¿Cómo no iba a estar fuertemente relacionado el estado tónico del

animal con su sensibilidad visceral? Ciertamente no se compondrá solo de esta sensibilidad, porque el exterior del animal, incluso su entorno, tiene un impacto en este estado tónico. No podemos afirmar que éste esté limitado por la sensibilidad cenestésica: pero este modo de aprehender la propia realidad tiene, a mi juicio, un peso decisivo en el sentimiento.

Los afectos, recordemos, corresponden, en el proceso sensible, al momento de modificación tónica del viviente: pero este momento del proceso sensible no es, ni más ni menos, que la modificación que produce la suscitación en el estado interno del animal. Y esta modificación es la que exige, para mantener la viabilidad del organismo, un momento de respuesta efectora que equilibre la modificación que ha alterado el estado tónico del animal. Siguiendo esta lógica, el sentimiento consiste, fundamentalmente, en la actualización como realidad de un estado interno del viviente humano, que a la sazón ha recibido el nombre, en Zubiri, de “afecto”, como ya hemos visto.

Podemos establecer aquí una asociación rápida de ideas: el sentimiento, como actualización de un estado tónico como real, debe guardar una relación especial con la sensibilidad cenestésica, porque es una de las sensibilidades que más información ofrece al respecto del estado interno del individuo. No la única, por descontado, porque, como hemos dicho, el estado tónico del animal no solo se ve modificado por la percepción de las alteraciones internas: las alteraciones en el mundo externo, y del propio organismo mediante otros modos de sensibilidad, producen también modificaciones en el estado tónico del animal. La cenestesia, a diferencia del resto de modos de sensibilidad, nos abre un espacio especial de la realidad: la realidad como *intimidad*. Esto, ante todo, significa que nuestros estados internos, viscerales, son lo que nos presenta la realidad como *propia*: y el estado tónico tiene un esencial componente endógeno. De esto se sigue, necesariamente, que nuestro estado tónico nos queda abierto, de modo especial y primario, como realidad *propia*.

El sentimiento es, fundamentalmente, el “modo de sentirme en la realidad” (Zubiri, 2018c, p.333), el sentimiento consiste en “estar afectados por la realidad” (Zubiri, 2018c: 342), recordando los aspectos que ya comentamos a propósito del análisis del sentimiento estético. Pero ya entre los 50 y los 60, cuando todavía no había diferenciado entre el sentimiento y la volición, concebía Zubiri el estado tónico del viviente como el estado afectivo, “ira, satisfacción, etcétera” (Zubiri, 1986, p.511). El sentimiento nos habla de nuestras entrañas: nos actualiza como real aquello que nos afecta; pero nos actualiza como real el afecto mismo que padecemos. Nuestro sentimiento es una parte esencial de nuestra

intimidad porque, en esta sensibilidad cenestésica, nos actualiza la realidad como afectantemente nuestra. ¿Se comprende la gravedad de estas palabras? El sentimiento afectante, recubierto en la cenestesia, nos actualiza la realidad como tónica, y como constituyendo un “mi”, es decir, en la medida en que formalmente afecta nuestro tono vital, nuestro estado orgánicamente considerado, como el estado integral de un ser vivo, y lo modifica. Sin este carácter, ni el dolor que padecemos sería *realmente nuestro*. Todavía no hemos atisbado las consecuencias que este hecho tiene en nuestra investigación, pero recogeremos los frutos a no mucho tardar.

En este punto, ya hemos clarificado todos los puntos conceptuales que era necesario abordar para hacernos cargo del problema que constituye el objeto central de nuestra investigación: el valor moral.

Todo lo que hemos estudiado en Zubiri puede parecer un ocioso rodeo en esta investigación: no se deje uno llevar por el parecer de las cosas, y llévese más bien por la apariencia. Sin las piezas conceptuales que hemos examinado, que son las vigas maestras de la filosofía de Zubiri, no seríamos capaces de sostener una reflexión acerca del valor que se encontrase, precisamente, parametrada por la filosofía de Zubiri. En este momento, es necesario hacerse ya cargo del problema que suscita toda esta reflexión anterior: hemos hablado del sentimiento afectante, y del sentimiento estético, que en realidad son una y la misma actividad actualizante. Y esta actividad parece *cualificar* la realidad en la medida en que afecta al viviente humano. No en balde se emplean los términos “estado tónico”, “atemperante” y “afectante”. El sentimiento posee su propio modo de cualificar la realidad de un modo especial, que no tiene lugar en los otros dos modos del *habitus* humano. Es necesario abordar la primera cuestión: la relación entre el sentimiento y el valor.

3. *El valor*

No somos los primeros que nos introducimos en esta empresa de trazar una idea clara del valor en Zubiri (Gracia Guillén, 2011). Sería deshonesto no reconocer el ingente trabajo, y el magisterio, de Diego Gracia en esta dirección (Vargas, 2021, p.561). Y debo reconocer, una vez más, la deuda contraída con este maestro en la investigación que nos ocupa.

El problema, como ya adelantamos en su momento, es doble, en este caso que estamos abordando, porque no se trata tan sólo del valor, sino del valor moral.

La primera cuestión llamativa es que, desde un punto de vista metafísico, incluso desde el horizonte de su noología, Zubiri no parecía interesarse por el problema de la ética, sino que más bien la considera, como hemos dicho, una parte fundamental de la estructura del ser humano como persona, bien que comprendida de un modo notablemente distinto al acostumbrado, precisamente como estructura formal de la *personidad*. En su momento nos aproximaremos a esta noción, pero podemos adelantar ya que se trata de una transformación profunda de lo que popularmente comprendemos como “moral”.

Zubiri examina el sentimiento en un curso sobre la estética de los años 70; y se refiere al sentimiento, también, en su trilogía de la inteligencia, precisamente, como hemos visto, para homologarlo a la estructura de la inteligencia. Pero, en toda la obra de Zubiri, tan solo poseemos unas contadas páginas en las que realice una aproximación crítica al problema del valor en Scheler (Zubiri, 2015, p.204), con el problema añadido de que estas páginas pertenecen a su pensamiento en 1964, lo que suma a nuestra reflexión la dificultad de que las nociones allí expuestas y tratadas ya no tienen lugar en el horizonte de la noología. Y es a partir de esta acotada perspectiva del valor que tenemos que trazar un concepto del valor moral.

Comenzaremos introduciéndonos en el análisis que Zubiri realiza al respecto del valor en este texto, *El problema del mal*. Es el único escrito al que podemos recurrir para dilucidar la cuestión en Zubiri, y es a partir de él que podemos tratar de rehacer las descripciones zubirianas y someterlas a una revisión crítica posterior.

En primer lugar, examinaremos el desarrollo conceptual de Zubiri para aproximarnos a la definición y estructura del valor en general en el citado texto (3.1).

En segundo término, nos introduciremos en ciertas consideraciones críticas al respecto del valor (3.2).

3.1 Determinaciones propedéuticas sobre el valor.

“En estas páginas se enfoca el problema del mal en una perspectiva parcial, pero sumamente precisa: es una perspectiva metafísica. No se trata de averiguar qué cosas son buenas y cuáles malas; mucho menos aún, de determinar cómo ha de evitarse o de superarse el mal; todo esto es asunto de ética. Trátase simplemente de pensar sobre en qué consiste que algo (sea él lo que concretamente fuere) sea bueno o malo. Es, pues, una consideración puramente metafísica acerca del mal como realidad” (Zubiri, 2015, p.198).

En la consideración del mal, es inevitable reconocer la profunda e inamisible respectividad entre el bien y el mal: ambas determinaciones parecen ser cualidades opuestas en la cosa; pero ya hemos visto, al respecto de la inteligencia, que las cualidades opuestas no pueden aspirar a radicalidad. Lo falso no puede comprenderse como poseyendo la misma radicalidad que lo verdadero. Ya vimos que la ilusión presupone siempre el acierto, porque el error, la desviación, lo es siempre con respecto a un fundamental acierto.

Del mismo modo, la oposición entre el bien y el mal no posee un carácter primordial, “toda contraposición se da en una línea común; de lo contrario, no habría ni tan siquiera oposición, sino simple diversidad primaria” (Zubiri, 2015, p.201).

Y a esta indiferenciación primaria, Zubiri la denomina “línea del bien” (Zubiri, 2015, p.201), que no es otra cosa que el momento primordial en el que descubrimos que las cosas pueden ser buenas o malas.

“Preferimos unas cosas a otras, sea porque estas últimas sean menos buenas, sea porque definitivamente eran malas. La línea del bien se nos muestra, pues, como una línea dentro de la cual las cosas son «preferibles»” (Zubiri, 2015, p.201). Esta determinación, el ser “preferible”, implica siempre, por necesidad, una dualidad respectiva.

De nuevo, si hablamos de preferencia como una determinación respectiva entre dos formas opuestas (se prefiere el bien al mal, o el bien mayor, en cualquier caso: tanto da si los términos concretos y materiales de esta disyunción son dos o doce), estamos en la misma situación en que nos encontrábamos con anterioridad, cuando hablamos de la falta de primordialidad en que consiste, fundamentalmente, toda dualidad de formalidades opuestas en la aprehensión.

Y la *preferencia*, en la medida en que actualiza algo real, no puede ser sino una actualización derivada, puesto que la actualización que proporciona se encuentra siempre

entre dos polos. Cabe deducir que, siguiendo la lógica que Zubiri mismo emplea, la preferencia debe fundarse en un modo de actualización anterior y más primordial, que proporcione este atenimiento a la realidad en el que Zubiri busca determinar la estructura del mal y del bien como realidades. Y en efecto, este acto es el acto de *estimación*:

“La estimación es el fundamento de la posibilidad de toda preferencia. El acto primario y radical en el que se nos presenta todo en la línea del bien, es decir, el acto primario y radical en el que se abre ante nosotros la línea del bien es el acto de estimación [...] El acto de estimación es un acto *sui generis*. No es lo mismo inteligir algo en su nuda realidad, que estimarlo. Uno puede inteligir la índole de las tendencias que afloran en la conciencia, pero esto deja en pie el problema de estimarlas en orden al bien” (Zubiri, 2015, p.202).

En un primer momento, Zubiri repasa la teoría del valor más prominente en el momento en el que trata de desarrollar la reflexión acerca del mal: esta teoría no es otra que la de Max Scheler. Y así cerramos el círculo de esta reflexión: Scheler recoge el testigo de Kant para llevar adelante sus reflexiones acerca del valor; y Zubiri recoge el testigo de Scheler para meditar acerca de la idea del valor.

La recepción crítica que realiza de la teoría scheleriana del valor tiene tres momentos específicos: el tratamiento de la objetividad del valor: el valor como carácter de la cosa (3.1.1); la estructura determinada del valor en su funcionalidad con la cosa (3.1.2); la relación entre el acto de intelección y el acto de estimación (3.1.3).

3.1.1 La objetividad del valor

El problema de la objetividad del valor es una cuestión fundamental en el análisis de Zubiri, precisamente porque lo que busca es una estructura real, en el seno de una reflexión que se pretende metafísica, y ello significa que no puede aceptarse la idea de que una formalidad respectiva a la realidad pueda ser, sin más, subjetiva.

La cuestión de la objetividad del valor está fundamentalmente relacionada con la cuestión de la estructura del valor como perteneciente a la cosa real: “*Por ser como son es por lo que tienen el valor que tienen. Lo cual significa que la cosa no sólo «tiene» valor, sino que «es» valiosa*” (Zubiri, 2015, p.214). En la cuestión que nos ocupa, esta afirmación, incluso en los inicios de la filosofía madura de Zubiri, es una afirmación fundamental, porque nos pone en claro al respecto del carácter de valor: es cierto que

Zubiri se enfrenta a las posiciones de Scheler al respecto del valor: incluso por lo que hace al momento de objetividad.

Zubiri encuentra un fundamental problema en el modo en que Scheler conceptúa la mutua relación entre el valor y la cosa en la que lo aprehendemos: a fin de cuentas, no parece razonable la idea de que el valor sea formalmente independiente de la cosa estimada. Si ese fuese el caso, la relación entre el valor y la cosa estimada sería extrínseca, y sería difícil justificar la misma naturaleza del acto de aprehensión en el que transparece el valor.

La cuestión del valor la estructura Zubiri en torno al problema mismo de la cosa en la que se aprehende el valor. Ocurre que si estimamos alguna cosa es porque nos parece *realmente* valiosa, “Sin realidad no habría valor” (Zubiri, 2015, p.214), y ello porque “La realidad es, pues, necesaria para el valor, y pertenece intrínsecamente a este” (Zubiri, 2015, p.215).

Zubiri pasa revista a la justificación scheleriana de la independencia del valor: el hecho de que el valor se conserva a través de toda vicisitud de la cosa. El problema que Zubiri encuentra en este razonamiento es que “prueba demasiado” (Zubiri, 2015, p.213), e incluso llega a plantear esta separación como un “ingente platonismo” (Zubiri, 2015, p.214).

La cosa que estimamos, nos recuerda Zubiri, tiene valores, pero la funcionalidad entre el valor y la cosa estimada no puede ser extrínseca: sin propiedades tampoco habría estimación, y ello significa que la realidad misma es condición *sine qua non* para que exista el valor (Zubiri, 2015, p.214).

El valor es también una propiedad *de* la cosa: el modo de esta pertenencia no afecta en nada a esta afirmación que realizamos ahora. Si el valor es funcional con la cosa real, entonces no nos queda más posibilidad que afirmar que a dicho valor concierne también la formalidad de realidad de la cosa valiosa:

“Las propiedades reales son un momento intrínseco del valor, precisa y formalmente porque son reales. Sin esta presentación de las cosas en cuanto realidad no habría valor. Cuando decimos que un manjar es sabroso, o que una postura es grata, no puede decirse sin más que esto sabroso o grato sean un valor; sólo lo son si lo sabroso y lo grato están aprehendidos en cuanto cualidades de algo formalmente real” (Zubiri, 2015, p.215).

Previamente, hemos afirmado que no estimaríamos las cosas si estas no fuesen *realmente valiosas*: no se trataba de ningún juego de palabras, sino que ahora adquiere toda su gravedad esta afirmación que vertíamos discretamente sobre la reflexión.

Todos estos niveles de reflexión y elaboración del sujeto, articulados sobre el concepto del valor, están apoyados, en última instancia, sobre la cosa real a la que pertenece el valor.

No es una arbitrariedad: lo anuncia ya el hecho de que sea *de* la cosa. El valor también es un modo en que la realidad se nos presenta, según nuestra propia estructura y nuestro modo de comprenderlo: pero es inequívoco el hecho de que el valor posee una incancelable referencia a lo real. Esto significa, primariamente, que no podemos decir, tan felizmente, que cualquier interpretación acerca del valor es igualmente adecuada. Zubiri propone no hablar de “valor”, sino de “realidad valiosa” (Zubiri, 2015, p.217), sin que ello suponga rechazo alguno del valor en su existencia (Zubiri, 2015, p.214).

Zubiri, de hecho, prolonga el ejemplo de la fruta sabrosa que emplea Scheler para mostrar dicha independencia, con el fin de elucidar la relación entre el valor y la formalidad de realidad:

“El animal también está a gusto en una postura y le gusta el mismo manjar, pero carece de estimación del valor, porque nada le es presente en formalidad «realidad» sino tan solo en formalidad «estímulo». El animal no tiene formalmente estimaciones sino gustos. Los gustos no son ni objetivos ni subjetivos, sino meras estructuras de sintonía, adquirida o innata, entre los estímulos y los estados vitales del animal [...] Por esto, en rigor formal, el animal no tiene preferencias” (Zubiri, 2018c, p.215).

El valor es *valor real*: aunque quizás es más claro decir que la realidad es *realidad valiosa*. Podremos ver que esta afirmación contiene importantes problemas en la filosofía de Zubiri, especialmente por lo que hace a su contraste en la etapa en la que escribe este texto, el año 64, y el cambio de perspectiva que Zubiri alcanza a la altura de 1975, y que terminará por dar lugar al modo de comprender las cosas en la trilogía de la inteligencia. En cualquier caso, la conclusión es bien sencilla: el valor es siempre *de* la cosa que nosotros estimamos, por difusa e inmaterial que este pueda ser (como la nobleza), pero al ser *de* la cosa, cae por su propio peso que su formalidad propia es también el “de suyo” que corresponde a toda realidad. Si el valor tiene efecto alguno en nuestra vida más allá de ser un puro signo estímulo, es precisamente porque somos capaces de aprehenderlo como parte formal de este *alter* en que las cosas reales consisten. Ahora puede apreciarse,

más de cerca, el problema de comparar las percepciones del sentimiento con aprehensiones de la inteligencia, como la nota “rojo”; y, por ende, se comprende también la importancia de elucidar este punto en lo tocante al valor. Veremos, al término de estas reflexiones de Zubiri, que la cuestión, a la altura del 64, no parece tan clara ni sólida como la perspectiva del valor que se articula desde el horizonte de la trilogía de la inteligencia.

En terminología zubiriana, podríamos matizar el problema, introduciéndonos por la vía de la distinción entre “realidad” y “signo objetivo” o “estímulo” (Zubiri, 1998, p.49): teniendo en cuenta esta distinción, dejamos atrás el valor como pura objetividad, para instalarnos en el valor como realidad, o en la *realidad valiosa*. La conclusión desde esta perspectiva es clara: el valor, como el resto de notas de la cosa real, está formalizado por ese carácter de *prius* que posee la cosa real. No se trata, de nuevo, de que el ser humano construya el valor desde sus determinaciones subjetivas, mediadas por la acción de la cultura y la socialización. Es indudable que todos estos factores cumplen un importante papel en la confección del valor, y sería necio dejar de prestarle atención a este hecho en cualquier reflexión sobre el valor: el problema sobreviene cuando el tratamiento que se dispensa al valor no considera más que estos factores, olvidando que, ante todo, el valor es *de* la realidad y, por tanto, si hablamos de valor, hablamos forzosamente de *realidad valiosa*. Las capacidades “subjetivas” del individuo juegan un indudable papel en el proceso de determinar y esclarecer este adjetivo de la realidad: lo que no puede aceptarse es que todas las interpretaciones del valor de una cosa real, que penden esencialmente de la realidad, puedan competir en igualdad, aspirando a ser válidas en orden al arbitrio del sujeto que valora dicha realidad. Esto sería tanto como afirmar que, en el fondo, no importan las cualidades reales de aquello que valoramos, sino nuestro propósito e interés al valorarlas. Esta última vía es la que habitualmente se escoge en el análisis del valor, o bien en su empleo en las reflexiones acerca de la agencia moral del ser humano. Pero incluso en un ámbito coloquial, este suele ser el significado del valor cuando acerca de su validez se discute: esta cuestión es especialmente relevante en nuestro momento histórico, debido al amplio contacto mutuo en el que coexisten y se desarrollan las diferentes culturas. El proceso de globalización e hiperconectividad ha acelerado y modalizado enormemente este contacto entre las diferentes culturas, poniendo sobre el tapete con una crudeza nunca antes experimentada, la cuestión de las diferentes interpretaciones del valor y la diferencia con respecto a los procesos sociales, culturales e históricos de objetivación y validación del mismo.

Al hilo de este enfrentamiento multicultural (Corominas, 2007, p.291), parece razonable, incluso inevitable, que la reflexión ruede por las vías de ciertas formas de subjetivismo, incluso de relativismo cultural e histórico.

A este respecto, siempre gusto recordar la definición aristotélica de justicia equitativa: dar a cada uno lo que le corresponde. Ha de reconocerse el enorme mérito y genio necesario para articular este concepto de justicia. Y no es necesaria una excesiva generosidad para conceder que esta idea es enormemente adecuada en lo formal, por la escasa divergencia que es susceptible de generar. Tal vez no haya nadie en el mundo que disienta de esta definición.

El problema sobreviene cuando intentamos concretar materialmente todo lo que esta definición posee de indeterminado: ¿quién es el que ha de dar a cada uno lo que le corresponde?, ¿En qué tipo de imperativo ha de concretarse este “dar”?, ¿Quién es ese “cada uno”, al que algo le corresponde?, ¿Qué es eso que le corresponde a cada uno, y que se le ha de dar? Es al respecto de estos interrogantes que la respuesta a la definición aristotélica estalla en una incontenible pluralidad de respuestas, no todas compatibles entre sí.

Olvidar el valor conduce a la idea de *neutralidad*, de la que Habermas ya refirió el problema sustancial de considerar que el conocimiento es “teoría” tal como esta es tradicionalmente comprendida (Habermas, 1996, p.33). Pero lo bien cierto es que ninguna consideración humana queda exenta del entramado de intereses que se constituyen en el mundo de la vida (Habermas, 1996, p.37).

3.1.2 *El valor y la cosa*

Mucho ha insistido Zubiri en la distinción entre lo que es el valor como realidad, y lo que, a la sazón, Zubiri denomina “nuda realidad”, una denominación que, si bien aparecerá a la altura de la trilogía de la inteligencia, va perdiendo la fuerza que posee en los 60.

Zubiri ha insistido morosamente en que el valor no es la nuda realidad de la cosa (Zubiri, 2015, p.216): para valorar una cosa real, es necesario que me estén presentes, al menos, algunas de sus propiedades reales, que son aquellas sobre las que se va a estructurar la estimación (Zubiri, 2015, p.217).

Teniendo en cuenta la etapa de su pensamiento en la que Zubiri se encuentra, no nos cuesta comprender el motivo de esta distinción que plantea Zubiri al respecto del

valor: todavía no ha clarificado las estructuras de la inteligencia y la voluntad, que son las dos facultades que reconoce Zubiri a la sazón. Sin embargo, sí ha clarificado el significado de “voluntad tendente” en un texto de 1961, *Acerca de la voluntad*. Allí, Zubiri nos dice que:

“El acto de volición no es resultado de los motivos que tiene enfrente, sino justamente al revés, consiste en decidir. Y aquí aparece la voluntad como determinación: consiste en decidir, en un o en otra forma, entre los bienes posibles, aquél que *hic et nunc* va a ser el bien real. Decir que el juego de las pasiones -como no sea uno irresponsable, evidentemente- o el juego de las tendencias produce una resultante a modo físico, y que, en concreto, *hic et nunc*, el bien es para este hombre esta resultante, esto es completamente inexacto” (Zubiri, 2015, p.41).

No deseo profundizar ahora en esta relación: nos saldrá al paso, sin tener que forzar su introducción, a su debido momento. Por ahora quisiera tan sólo focalizar la cuestión en la estructura funcional de la realidad valiosa, teniendo en cuenta la peculiar implicación de la voluntad en este acto en el que consiste la estimación.

La realidad valiosa, al hilo de la reflexión de Zubiri, no se trata de un momento de realidad primordial como tal, sino que se trata de un momento ulterior de la realidad. Si esto es así, cabe preguntarse qué lugar ocupa la *realidad valiosa*, cuál es la funcionalidad del valor como realidad. La respuesta de Zubiri es clara: el valor es la realidad *en condición*.

¿Qué significa este *en condición* que se ubica como atributo de ciertas realidades? Porque no solamente se trata de una determinación concreta del valor. Ya nos da una pista importante el hecho de que Zubiri haya trazado una distinción formal entre “nuda realidad” y “realidad valiosa” precisamente a propósito del proceso de reflexión que nos conduce hasta la estructura del valor. El puro hecho de ser una condición no pertenece tan solo al valor, sino que es cierto tipo de división en el seno mismo de lo real: bien que una división formal, que diferencia entre aquellas propiedades de lo real que pertenecen formalmente a lo real, y aquellas otras que resultan de actualizar modalmente estos caracteres determinantes de la cosa real. De este modo se traza una fina línea entre dos tipos de propiedades cuya distancia no es otra que el grado de elaboración de la actualización que ha permitido hacerlas presentes. En el caso de la “nuda realidad”, su presentación, como ya hemos visto, es inmediata. no porque se presente ante nosotros en completud. No estamos hablando aquí de ningún tipo de intuición, y Zubiri mismo rechaza esta idea con vigor a lo largo de su trayectoria filosófica.

Sea como fuere, se produce aquí una especie de estratificación en los actos de actualización que el ser humano ejecuta: en este punto, Zubiri nos lleva más allá de la nuda intelección de la realidad:

“Descubrir propiedades reales es asunto de nuda intelección. Sin embargo, la presencia de la realidad es necesaria para la estimación. Esto quiere decir que, sin dejar de ser real, y precisamente por serlo, sin mostrar más propiedades que las que como nuda realidad posee, sin embargo, por ser término formal de un segundo acto, del acto de estimación, la realidad queda en algo que llamaría *condición*: la realidad queda en condición de estimanda” (Zubiri, 2015, p.218).

Las propiedades que descubre la estimación, para Zubiri, no amplían el conjunto de propiedades en que la cosa ya consistía, sino que van más allá en la determinación misma de las cosas reales: “la condición no añade nada a la realidad de la cosa” (Zubiri, 2015, p.218).

La nuda realidad no implica necesariamente condición; pero la condición sí implica necesariamente una nuda realidad que la sostenga. La realidad, a fin de cuentas, no es nada fuera de las cosas reales: no se trata de una especie de formalidad ideal que agrupe a todas las cosas como género supremo. Esto sería un puro idealismo, contra el que Zubiri se posicionará con vigor en la trilogía de la inteligencia. Numerosas veces afirmará que la realidad no es un inmenso piélago en el que flotasen las cosas reales como islotes.

Cuando nos internamos en un análisis acerca de la estructura de la actualización de una cosa, es inevitable plantearse dos cuestiones: dado el hecho de que la actualización consiste en un “permitir que la cosa quede”, es decir, en un “quedar” de la cosa *en* el viviente, es necesario preguntarse, por un lado, en qué consiste este “quedar”, cuál es su estructura, porque ella pende, de hecho, de la estructura misma de la cosa. Es que el quedar de la cosa y la cosa misma no son dos cosas distintas.

Pero, en segundo lugar, conviene preguntarse ante quién queda la cosa como realidad. Y esta cuestión resulta fundamental, porque vincula, como ya vimos, la condición de real con el viviente en el que se actualiza dicha condición. Este carácter lo resume Zubiri afirmando que, cuando la cosa queda en mi merced a un acto mío, “Yo la hago quedar, pero es ella la que queda” (Zubiri, 2015, p.219).

Esto tiene una consecuencia bastante clara, teniendo en cuenta la trayectoria que ha ido siguiendo la reflexión hasta el momento presente: la realidad en condición de

estimanda puede recibir, todavía, otro nombre. No en balde nos encontramos tratando la cuestión de la realidad del mal: la realidad en condición de estimanda no es, ni más ni menos, que lo que podemos entender como “bien” (Zubiri, 2015, p.221).

Y es, en este contexto, que Zubiri alcanza una primera definición de valor, claramente estructurado en el seno de su reflexión:

“El valor no es sino la cualidad del bien en tanto que bien; es la valía del bien. Y como el bien es una condición de la realidad, resulta que el bien es el que funda el valor, y no el valor el que funda el bien, como pretendía Scheler. La realidad no es buena porque es valiosa, sino que es valiosa porque es buena” (Zubiri, 2015, p.223).

Las cosas reales son constitutivamente extáticas, y este momento extático es constitutivo de su formalidad de realidad, recibiendo el nombre de *respectividad*: que las cosas tengan un momento operativo, merced al cual interactúan con las demás,

“Nos remite a un aspecto más hondo de la totalidad. Porque aquella conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es lo que formalmente es en función de la constitución de las demás. Ya no se trata de una totalidad *operativa*, sino de una totalidad *constitutiva*. Es lo que formalmente he llamado *respectividad* [...] es un momento constitutivo de la realidad formal de las cosas mismas” (Zubiri, 2015, p.226).

Incluso en el mero *gustatum*, lo que a la sazón se identifica como mera determinación subjetiva, existe una estricta versión del *gustatum* hacia algo otro que el viviente, hacia un *alter*. La *condición*, por mucho que pertenezca al sujeto, sin duda es *de* la cosa (Zubiri, 2015, p.221), y no podría ser de otro modo porque todo acto de actualización está intrínsecamente vertido, como vimos en su momento, a las cosas mismas.

Por otro lado, no hay necesidad alguna en la realidad que la haga siempre transparente a la actividad de la actualización. En la trilogía de la inteligencia, Zubiri clarifica esto con el ejemplo de la razón. Ya advertía Zubiri en la década de los 60, a propósito del curso *Estructura dinámica de la realidad*, que no toda realidad tiene por qué ser actualizable con un sentido para nosotros (Zubiri, 1995, p.228).

En todo este movimiento argumental, hemos hablado de *condición* y *respectividad* constitutivas de la cosa real en sus diferentes modalidades. Sin embargo, a poco que pronunciemos estas palabras, comenzamos a atisbar el problema: la cuestión de la

condición y la cuestión de la *respectividad* quedan sintetizadas bajo la rúbrica del carácter extático⁶ de toda cosa. Este momento extático de las cosas las vierte constitutivamente al resto de cosas: y cuando hablamos de una actualización, referimos las cosas a nosotros mismos, en su “quedar” ante nosotros.

3.1.3 Relación entre el acto de estimación y el acto de intelección

Zubiri ya nos ha referido este acto de recepción del valor como “estimación” (Zubiri, 2015, p.208), frente al acto que nos presenta la realidad como nuda realidad: porque el bien y el mal como realidad valiosa, no coinciden con la “nuda realidad” (Zubiri, 2015, p.224).

La inteligencia no es una facultad inmune a la evolución biológica de las estructuras fisiológicas merced a las que aparece (Zubiri, 2021, p.245). Se trata de una exigencia del organismo en su actividad vital, entendido como un Todo, y repárese muy bien en que he empleado el término “actividad”, porque Zubiri tuvo buen cuidado de especificar que la causalidad que brota desde la vida y se prolonga hasta la constitución de la inteligencia no puede comprenderse como una mera causalidad aditiva al proceso mismo, sino que formalmente debe comprenderse como una estructura emergida de una causalidad efectora que arranca de la primaria exigencia que constituye la materia viva (Zubiri, 1995, p.215): la función de la inteligencia como facultad humana no es, fundamentalmente, más que una función de estabilización del organismo humano (Zubiri, 1995, p.213). La inteligencia, así lo comprende Zubiri, surge como necesidad de las estructuras inferiores, que sin la actividad de esta facultad, no podrían llevar a término con éxito su actividad propia: pero en este acto de desgajamiento, la inteligencia, desplegando su actividad propia, libera a las facultades inferiores de la carga de asegurar por sí mismas esa estabilidad y, al mismo tiempo, queda liberada de la actividad propia de las facultades inferiores, que siguen ejerciendo sus funciones (Zubiri, 1995, p.183).

Esto nos devuelve a la cuestión fundamental de la naturaleza de la actualización, o de la actividad actualizante, como prefiera denominarse a este modo humano de encontrarse entre las cosas, pero nos devuelve a esta reflexión después de haber hecho acopio de algunas tesis elementales. En lo tocante a nuestro problema, son dos.

⁶ Se trata de una denominación que empleo por mi cuenta y riesgo, porque me parece más precisa y adecuada en el contexto de este análisis, pero que Zubiri nunca emplea.

En primer lugar, que la actividad actualizante presenta un relevante respecto a la actividad vital del organismo en el que se da. Zubiri emplea explícitamente esta conexión para establecer la particularidad de la “cosa-sentido” frente a la “cosa-realidad, no porque la cosa realidad no guarde ninguna respectividad con el viviente, sino porque su formalidad, o tal cosa se pretende, no guarda una respectividad funcional con los actos del viviente. Esto se resume en aquella afirmación que proferíamos: que a la cosa real le trae sin cuidado lo que hagamos con ella. Prolongando el ejemplo de Zubiri, al metal no le afecta en nada que lo comprendamos como cuchillo, lo mismo que al agua no le afecta que la comprendamos como bebida: sus propiedades reales, su “de suyo”, bajo esta perspectiva, permanecen en su pura formalidad como algo independiente de la actividad del viviente. La “cosa-realidad” es una pura constatación, como vimos, en la que no cabe elucidación ninguna: se aprehende o no se aprehende. Si nos atenemos a las reflexiones de *Sobre la esencia*, cabría decir que la realidad es una pura presencia en su funcionalidad física con el resto de cosas (Zubiri, 2018b, p.105), pero dejemos esto para otro momento. Ya en *Sobre la esencia* se nos advierte de que el modo peculiar de la “cosa-sentido” en la formalidad de realidad de la cosa a la que pertenece es la *irrealidad*.

Por si esto no fuese lo bastante claro, Zubiri nos aclara el estatus de realidad que constituye la “cosa-sentido” y, por tanto, la funcionalidad entre la actualización en que consiste la “condición”, y aquella actualización que nos abre a lo real *per se*. En una nota mecanografiada al margen del texto, reproducida en una nota al pie de la página 219 de *Sobre el sentimiento y la volición*, Zubiri arroja un poco más de luz sobre esta cuestión: “Insistir bien en la distinción: la condición no es una propiedad real de la cosa; la condición no es real formalmente, sino que es real tan sólo en el sentido de que es condición *por* la realidad de la cosa” (Zubiri, 2015, p.219). En esta época, Zubiri todavía trabaja con una definición operacional de la realidad, que ya abrigaba en *Sobre la esencia*, y que limita el ámbito de la realidad a aquel conjunto de cosas reales que pueden interactuar entre sí merced a las propiedades que les pertenecen *de suyo*. Llega a afirmar que “Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos” (Zubiri, 2018b, p.12). Esto no significa que la distinción entre ambos tipos de cosa no genere problemática, y el mismo Zubiri se debate con ello:

“A veces, eso que hemos llamado antes «intencional» suele también llamársele real; por ejemplo, cuando se habla de números reales etc. Salta a la vista que los números, las figuras etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano, un perro, un hombre. Por esto, para subrayar

que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces «realidades físicas» o cosas «físicamente reales». Es un puro pleonasma, pero muy útil” (Zubiri, 2018b, p.13).

Si la cosa-sentido se comprende en su pertenencia a la cosa-realidad, la perspectiva cambia por completo: la cosa-sentido no posee esencia, pero sí concepto, por lo expuesto anteriormente. Es que si la cosa-sentido poseyera esencia, entonces deberíamos admitir que a cada cosa real podrían corresponder varias esencias, pero esta afirmación no tiene sentido metafísico, porque la cosa-sentido es, en cierto modo, una propiedad de la cosa-realidad que queda constituida en la respectividad de la cosa-realidad con nosotros. ¿Significa eso que la cosa-sentido no posea ninguna realidad? Esto sería tremendamente arriesgado afirmarlo sin más, y Zubiri parece consciente del problema, como hemos visto. Esta especie de antinomia será la que empujará a Zubiri por la vía de considerar lo *irreal* como modo de la realidad, y componer la teoría al respecto que apreciamos en *El hombre: lo real y lo irreal*.

Sea como fuere, Zubiri se ve en el brete de negar la realidad de la cosa-sentido para mantener la coherencia de su definición de realidad; pero, al mismo tiempo, es consciente de que la cosa-sentido tiene una presencia prevalente en la vida del ser humano. Y no solamente del ser humano: la industria es una cosa-sentido, que bien puede cambiar los caracteres físicos de un ecosistema.

Como vemos, la condición, como actualización, es una especie de *reactualización*, ejecutada sobre la “nuda-realidad” que nos arroja el primario y primordial acto de actualización.

Si fuese este momento de pura unidad extática la respectividad entre la actualización simple de la realidad, y aquella actividad actualizante comprendida como “condición”, entonces no tendríamos realmente motivo para hablar de estratificación: justo esto es lo que ocurre a la altura de los 80.

Pero la historia a la altura de los 60 es bien distinta en este aspecto: la condición es vicaria de la realidad, y eso significa, en otras palabras, que toda actualización que nos presente una cosa-sentido es clientelar de las actualizaciones que decantan en nosotros la cosa-realidad.

En un texto filosófico, es imperativo reparar, no solo en lo que se dice, sino especialmente en lo que no se dice. Más que citar a Heidegger, me permitiré aquí citar a Zubiri: la metafísica consiste en desentrañar la pura diafanidad en la que se nos presentan todas las cosas, que es tanto nuestra como de las cosas (Zubiri, 2008c, p.19). Esto que no

se dice en un texto filosófico porque se da por sentado es el aspecto más puro de esta diafanidad que se puede encontrar en el texto.

Recordemos que terminábamos nuestro análisis del sentimiento afectante en el curso sobre la estética de Zubiri constatando la ausencia del término “valor” en el texto. El único momento en el que Zubiri empleaba dicho término lo hacía con el fin de negar la pertenencia de la belleza al dominio del valor (Zubiri, 2015, p.351), entonces nos preguntábamos a cuento de qué venía investigar la estructura del sentimiento afectante en su afinidad con la inteligencia sentiente, si en ningún lugar quedaba dicho por Zubiri que existiese un vínculo entre el valor y el sentimiento. Sin embargo, cuando nos retiramos a este texto acerca del valor en su respecto al bien y al mal, encontramos una curiosa ausencia: Zubiri pretende criticar la teoría de Scheler, no porque crea, como su maestro Heidegger, que el valor es uno de los muchos nombres que comprende el ser desde el ente, sino porque Zubiri considera, como ya hemos visto, que la estructura del valor es notablemente distinta del momento fenomenológico que Scheler considera.

Zubiri no acepta la idea de un valor trascendente a la pura formalidad de realidad de cada cosa: pero que el sentimiento sea la actividad humana que descubre el valor, esto Zubiri no lo discute en ningún momento.

La estimación, la realidad en condición, no serían actualizaciones elaboradas por la inteligencia en primer término, y en esa medida, la realidad que nos abren es una realidad vicaria, una realidad que brota siempre de la formalidad primaria que la inteligencia nos descubre. No significa que la estimación sea un modo de la intelección, esto hay que dejarlo claro: lo que significa es que la estimación solamente es posible como reactualización de una actualización primaria de la intelección, que es cosa bien distinta.

Claro, esta posición nos asegura la irreductibilidad del valor: los actos de estimación no nos los presenta Zubiri como actos de intelección, porque si lo hiciese, tendría que renunciar a la idea de que ese término de la estimación, que es el valor, no perteneciera formalmente al *ser*. Porque la estimación, con respecto a la inteligencia, es un “segundo acto” (Zubiri, 2018c, p.218), y eso significa que no nos descubre ninguna propiedad que no posea como “nuda realidad” (Zubiri, 2018c, p.218). La distinción entre realidad en condición y nuda realidad “se trata de una distinción real, pero inadecuada [...] El término realidad no envuelve al término condición [...] pero la condición envuelve a la realidad, sin afectarla en su realidad” (Zubiri, 2018c, p.219). Pero los actos de actualización son congéneres de la realidad: esta idea de Zubiri implica que la estimación presupone la intelección, pero no viceversa.

Este es el punto que deseaba traer a colación como objeción que podría interponer a la reflexión de Zubiri un fenomenólogo, más cercano en su heterodoxia a Husserl que a Zubiri: en la filosofía de Zubiri, no podemos decir con propiedad que el valor sea independiente de las propiedades de la cosa; y a la sazón, según el funcionamiento de las estructuras que actualizan el valor, tampoco podemos afirmar con seguridad que el valor mismo sea irreductible, precisamente porque la transformación que dirige Zubiri, la dirige contra la misma estructura intencional que para Scheler aseguraba ambas propiedades formales del valor (irreductibilidad e independencia), tan fuertemente relacionadas entre sí. Es la posición que defiende Pilar Fernández a propósito de la crítica zubiriana de la fenomenología scheleriana del valor (Fernández Beites, 2021, p.43). La transformación de esta estructura implica que Zubiri va a cambiar el orden de fundamentación que existe entre el bien y el valor.

Llega a afirmar Fernández que este bien en el que Zubiri apoya el valor es, en el fondo, una pura respectividad a la realidad humana (Fernández Beites, 2021, p.47). Fernández tiene razón al decir que el bien se resuelve como una respectividad: es lo que Zubiri mismo nos dice al afirmar que el bien es *condición* de lo real (Zubiri, 2015, p.223), y la condición entraña un cierto tipo de respectividad con el ser humano, es decir, con el viviente que aprehende la realidad como *condición* en su propia experiencia vital. Esta relación presupone una respectividad entre la realidad y los actos vitales del ser vivo que la aprehende, que es precisamente en la que emerge y consiste la *condición* de la realidad como modo de actualización (Zubiri, 2015, p.238). Desde este punto de vista, parece perfectamente adecuado afirmar que el bien es una especie de pura respectividad entre las cosas y el ser humano: quedaría determinada como una formalidad vacía, que tan sólo contendría una referencia a los actos vitales del ser humano.

Por lo que hace al problema del valor que indica Fernández, no puedo sino mostrarme contrariado con esta interpretación de Zubiri, después de habernos sumergido con cierto detalle en el texto pertinente de *Sobre el sentimiento y la volición*. Ya veíamos allí que, en una nota al pie, nos señalaba Zubiri la necesidad de insistir en la existencia del valor; Fernández, por el contrario, parece convencida de que “el bien queda definido como la realidad en condición de estimanda, siendo esa condición la respectividad de sentido respecto a la sustantividad humana” (Fernández Beites, 2021, p.44), significando esto que el problema del valor queda completamente desplazado de la reflexión, en beneficio de cierta noción del bien que precede, para Zubiri, al valor mismo.

Sin embargo, la reflexión de Fernández, con toda la verdad que pueda contener, tiene dos problemas fundamentales, de los que el autor no se hace cargo en ningún momento. En primer lugar, Fernández no se hace cargo de la funcionalidad del valor en el contexto de la inteligencia considerada como modo de actualización humano (3.1.3.1); pero, en segundo lugar, Fernández limita su definición del bien al texto de Zubiri acerca del problema del mal, introduciéndose vagamente en aquel fragmento de *Sobre el hombre* tan prolífico en el que Zubiri introduce una noción de “moral” que es, a mi juicio, un avance de la filosofía, que puede contarse como tal junto al imperativo categórico kantiano (3.1.3.2). A este respecto, Fernández parece olvidar, a lo largo del texto, que Zubiri se cuenta a sí mismo como discípulo de Heidegger quien, hasta bien avanzada su trayectoria, se contaba entre los discípulos de Husserl; pero no solamente esto, es que Zubiri comprende que la disciplina que Husserl inaugura es todo un avance filosófico, un nuevo método capaz de hacerse cargo del problema de fundamentación rigurosa que aquejaba a la filosofía después de la pérdida de fe en la tarea metafísica. Zubiri no discrepa de Husserl porque sea ajeno a la perspectiva fenomenológica sino, muy al contrario, porque considera que este gigante alemán no ha llevado dicha tarea a suficiente radicalidad. No es por otro motivo que Zubiri tiene en tanta estima la filosofía heideggeriana, de la que también termina por distanciarse al comprender que Heidegger intenta herir a su maestro con la misma arma con la que ambos han sido ya atravesados: limitarse a la presencia del objeto en la conciencia no basta, es menester ir más lejos; pero el *ser*, con exceder la limitación idealista husserliana, no consigue aterrizar en la raíz del estar del ser humano en el mundo.

3.1.3.1 Funcionalidad del valor en el contexto de la inteligencia: contracrítica.

Desde una perspectiva fenomenológica, el análisis que Zubiri realiza del valor es problemático: es que la reflexión de Zubiri lleva implícita la crítica a la fenomenología ortodoxa, comprendiendo en ello una necesaria referencia a la realidad. Para un fenomenólogo, afirmar que el valor, que es descubierto en un acto intencional *sui generis*, pende de la realidad que se aprehende en otro acto, equivale a afirmar que el valor es un producto derivado y no esencial de aquel objeto que verdaderamente posee consistencia intencional, que es la realidad; y esto significa que el acto en el que se aprehende el valor es también vicario de aquel acto de aprehensión.

Desde la perspectiva zubiriana, por el contrario, pierde fuerza la objeción de Fernández a propósito del valor: conectar el valor con la realidad no significa reducirlo ni eliminarlo de la reflexión de Zubiri. No es solo una buena intención por mantener el valor lo que Zubiri muestra en este texto: de no producirse esta conexión que Fernández cree reductiva, nos encontraríamos ante la perspectiva de un valor desconectado de esta formalidad de *alter*. En otras palabras: el valor perdería por completo su objetividad y se convertiría en una mera prolongación de algún tipo de actividad del viviente. Porque si el valor no participa de ningún modo de esta formalidad de *alter*, si no está conectado de algún modo con el “de suyo” de la cosa real, entonces el valor no es nada, ni *en* la cosa real ni fuera de ella.

El valor, para Zubiri, es irreductible por razón de su inaccesibilidad desde la actividad de la inteligencia: esto significa que, sea lo que sea el valor, antes de introducirnos en su debate, se puede conceder, sin tener que recurrir a la generosidad, que el valor no se alcanza por medio de la intelección de la cosa.

Fernández pide reestructurar la reflexión zubiriana desde la trilogía, otorgando estatuto de primordialidad al valor (Fernández Beites, 2021, p.49): lo cierto es que, si nos ceñimos a la trilogía, donde todavía aparece la distinción de la “cosa-sentido”, no nos queda más remedio que reconocer que el valor es una construcción al nivel del logos, que proviene de una elucidación primordial de lo real abierta por el sentimiento.

3.1.3.2 La idea del bien en Zubiri: contracrítica

El pronóstico de esta crítica de Fernández no mejora demasiado si avanzamos sobre el segundo foco en torno al que se articula esta reflexión: la noción del bien en Zubiri.

El problema fundamental es, de un lado, que Fernández hace aquí demasiadas conexiones prematuras entre varios conceptos de la filosofía de Zubiri; de otro lado, que introduce la cuestión moral en la reflexión, llegando incluso a hablar de un proyecto ético en Zubiri (Fernández Beites, 2021, p.46).

Por lo que hace a esta última cuestión, es público y notorio que Zubiri no estaba especialmente interesado en el campo de la reflexión ética. Esta es la causa de que el tratamiento que recibe la moral sea siempre previo y metafísico, con respecto al tratamiento concreto y material que recibiría en un tratado de fundamentación ética.

En *Sobre la esencia* tenemos ya una primera definición del trascendental *bonum*: “Entonces el ente en cuanto tal, considerado en su conveniencia con el alma intelectual, tiene en cuanto ente ese respecto que es el *verum*; y considerado en su conveniencia con el alma apetitiva tiene, en cuanto ente, otro respecto: el *bonum*” (Zubiri, 2018b, p.388). Es cierto que el bien es, formalmente, un respecto al ser humano, pero con decir esto, Fernández no nos aclara qué tipo de respecto es ni, por tanto, qué tipo de estructura le corresponde al acto de actualización que nos abre la realidad como *bonum*, pero justamente en la respuesta a estas preguntas está la clave para resolver el problema. Lo que la bondad tiene de objetivo, es precisamente lo que tiene de real, y lo que tiene de real es su respecto con el ser humano: tanto la verdad como el bien “son momentos formalmente positivos del ente, pero extrínsecos, a saber, aquellos momentos según los cuales el ente en tanto que ente es capaz de ser inteligido y apetecido por un ente inteligente y volente” (Zubiri, 2018b, p.419). Desde esta perspectiva, el problema que señala Fernández se vuelve contra la misma crítica que desarrolla: es que un bien no comprendido como respectividad con el ser humano deviene en hipóstasis. Lo que las cosas sean *en realidad* está sometido a interpretación, y las interpretaciones se apoyan por necesidad en realidades. Desde la perspectiva de esta filosofía madura de Zubiri a la altura de los 60 y 70, al equipararse la realidad con las físicas propiedades de la cosa, es decir, con las propiedades que *son* la cosa y que pertenecen a la cosa, que es su principio (Zubiri, 2018b, p.11), “bondad” sería equiparable a “vida” o a “funciones vegetativas”, porque estas últimas determinaciones no integran la cosa real, sino que pertenecen tanto al manzano como a nuestro modo de considerarlo: pero no parecen tener fuste si les retiramos nuestro acto de consideración e interpretación (Zubiri, 2018b, p.12).

Fernández, aunque plantea el problema, no termina de orillar lo suficiente su superficie: no parece que se sumerja en el texto que critica, *Sobre el sentimiento y la volición*, para rastrear lo que allí significa el bien. En su lugar, recurre a cierta interpretación precedente, exclusivamente de dos lugares. En primer lugar, la breve crítica sobre el valor en la que Zubiri sencillamente rechaza el enfoque moralista; la otra fuente, el texto recopilado en la antología *Sobre el hombre*, en la que Zubiri nos explica la estructura de lo moral como constitutiva del ser humano, y como constituida por la estructura misma de la persona como realidad.

Conviene recordar que, para Zubiri, la moral no es un apartado de reflexión metafísica separada, porque su objeto, así lo cree Zubiri, está complicado en la estructura real humana. Esta es, a mi juicio, la enorme ventaja de la reflexión zubiriana a propósito

de lo moral: que no trata de separarla de una teoría de la realidad, como si lo moral constituyese una esfera que exigiera un tratamiento a parte (no en balde separó Kant su reflexión en tres Críticas). Hay una estricta unidad en la reflexión, y por tanto hay una continuidad entre la reflexión acerca de la persona como agente moral, y la reflexión de la posición de la persona como realidad en el mundo; así como con la reflexión acerca de los caracteres del mundo como realidad.

Después de esta breve contracrítica, ha llegado el momento de ocuparnos de la reflexión moral en Zubiri, porque lo que tratamos de elucidar es el valor moral, y no cualquier tipo de valor.

3.1.4. Lo moral en el hombre: un proyecto en Zubiri

“Decir cuál es objetivamente el bonum intencional de mi propia sustantividad, eso es un asunto de ética. No es nuestro tema” (Zubiri, 2015, p.264). Esta afirmación debería ser lo suficientemente contundente para disuadir a cualquiera de emprender una crítica en esa dirección.

Este viaje que iniciamos se compone de cinco pasos sucesivos, en los que desgranaremos, del modo más sintético posible, las líneas fundamentales de la reflexión que Zubiri arma a propósito de la estructura moral que pertenece intrínsecamente al ser humano.

En primer lugar, Zubiri, ya a la altura de los 60, trazaba una línea de distinción entre dos tipos de esencia: la esencia cerrada y la *esencia abierta* (3.1.4.1).

Estos caracteres estructurales de los distintos tipos de esencia nos introducen a la cuestión fundamental de la estructura de este modo de pertenencia: la *propiedad* (3.1.4.1.2).

Ciertamente, a ambas cosas reales les pertenecen (¡son!) sus propiedades, pero el modo de pertenencia es absolutamente diferente en ambos casos, y esto es lo que nos conduce a la idea de la *suidad* y de la *personeidad* (3.1.4.1.3).

Esto nos vierte a la cuestión del ajustamiento entre la situación, tal como esta se presenta al ser humano, y la respuesta que el ser humano articula en justa correspondencia. Me refiero al fenómeno de la *justificación* (3.1.4.1.4).

A poco que se profundice en él, advertimos que la justificación es un fenómeno necesariamente extático, vertido siempre a otro término diferente de él. El principio es, sin duda, lo real; pero este principio de justificación y conformación debe ser

correctamente comprendido como un término que implica una estructura humana de apropiación originaria. Nos referimos a la *felicidad* (3.1.4.1.5).

Estos cinco conceptos conforman los puntos cardinales de la reflexión de Zubiri en materia moral. Al término de esta reconstrucción de la reflexión de Zubiri en materia moral, nos encontraremos en condiciones de iniciar una reflexión crítica y reconstructiva acerca de la noción del valor en Zubiri, tarea en la que nos asistirá Diego Gracia.

3.1.4.1 El hombre: esencia abierta

Zubiri define la esencia como un sistema de propiedades en “unidad coherencial primaria” (Zubiri, 2018b, p.331), es decir, unidad en la que cada nota o propiedad exige formalmente el resto de notas para salvaguardar esta unidad. Sin el Todo de propiedades en que consiste la cosa, sus propiedades pierden la coherencia propia de la unidad. Este sistema es la *sustantividad*, que expresa una “plenitud de autonomía entitativa” (Zubiri, 2018b, p.87).

Toda sustantividad es un sistema de propiedades: pero dentro de este sistema, así lo afirma Zubiri, existen otros sistemas de propiedades dependientes de este Todo que es la cosa real. El sistema nervioso, por ejemplo, depende del sistema formado por el organismo para constituir una unidad. Zubiri denomina a esta disposición “subsistema” (Zubiri, 2018b, p.192). La esencia está configurada en uno de estos subsistemas de la cosa: un subsistema de propiedades que, a diferencia de los demás, no solo es constitucional *en* la cosa, sino que es *constitutivo* de la misma (Zubiri, 2018b, p.220).

Pero ocurre que no todas las cosas son formalmente iguales en orden a su estructura: incluso aunque no se diferenciases físicamente, ocurre que, en orden a su estructura, como decíamos, sus funciones son estrictamente diferentes y diferenciables. No se trata de su *actitud* de lo que hablamos; se trata de su carácter de realidades. En su actualidad como formalmente reales, no todas las cosas son funcionalmente iguales:

“Pero entre las esencias, hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y «nada más». Este «nada más», aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia que llamaría transcendentalmente «cerrada»” (Zubiri, 2018b, p.499).

Sin embargo, ya estando en el terreno de los metazoos, nos encontramos con uno que no cabe en los parámetros que definen y limitan a las esencias cerradas. El ser humano, en efecto, no se limita a “estar ahí” en tanto que realidad, sino que se comporta *en vista* de la realidad misma (Zubiri, 2018b, p.500).

Zubiri identifica este tipo de constitución con la inteligencia, precisamente porque es dicha facultad la que permite esta apertura a la realidad *qua* realidad (Zubiri, 2018b, p.500). Esta consideración, ni que decir tiene, revierte en el carácter de la *propiedad* de estas notas que constituyen la cosa real.

Un perro puede aprender; un ser humano, no obstante, tiene aprehensión y comprensión de las cosas en su realidad. El ser humano escoge su realidad como tal realidad, por esto ponía el ejemplo del perro. El perro puede aprender, pero no puede cambiar su naturaleza, precisamente porque es una “esencia cerrada”, se limita a ser lo que es, y despliega una actividad conforme a su estructura; el ser humano se transforma como realidad en cada acto que realiza como viviente.

Es inevitable recordar la idea heideggeriana del Dasein como ser en el que acontece la comprensión del ser al leer estas reflexiones de Zubiri; pero también recordamos a Ortega y su vida como *faciendum*: es visible el magisterio de ambos en la estructura de esta reflexión. Lo radical ya no es el acontecer de la comprensión, porque la comprensión siempre es zaguera al hecho de la nuda presencia de la realidad; lo radical es la aprehensión, es decir, la percepción de la realidad *qua* realidad.

La apertura de esta esencia que constituye al ser humano no es un atributo adicional que se superponga al resto de sus propiedades (Zubiri, 2018b, p.503).

El ser humano, como esencia abierta, tiene un carácter operativo radicalmente distinto al que observamos para una esencia cerrada: su estructura en función trascendental determina, como decíamos, un modo de propiedad radicalmente distinto, que consiste en pertenecerse *reduplicativamente en propiedad*:

“[...] la esencia estrictamente abierta es suya «formal y reduplicativamente», como he solido decir; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio «ser suyo». Es su realidad en cuanto tal lo que es «suya». En acto segundo, este poseerse es justo la vida” (Zubiri, 2018b, p.504).

El cambio en la dirección de la reflexión que ha emprendido Zubiri es notorio y tremendamente importante: toda vez que ha virado en dirección a la operatividad que

queda constituida merced a la estructura de la esencia, esta idea de propiedad a la que nos referíamos adquiere un nuevo tono.

Pero este modo de pertenencia de sus propiedades que posee la esencia abierta, este modo de actuar en vistas a la realidad formalmente nos pone frente a otro carácter esencial del ser humano como realidad.

3.1.4.2 La propiedad

Cuando nos preguntamos por esta especial y específica estructura que diferencia al ser humano de todas las demás realidades, es inevitable, como decíamos, contemplarlo desde una perspectiva estructural, en su vertiente funcional. La propiedad que caracteriza a esta ‘esencia-abierta’ es tremendamente distinta de la propiedad tal como la comprendemos en cualquier otro tipo de realidad:

“Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera *en propiedad*. El «mío» en el sentido de la propiedad es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico” (Zubiri, 1986, p.111).

En este caso, una propiedad de carácter estructural, un “mío” que, como dice Zubiri, consista en una pertenencia en el orden de la realidad, implica que el ser humano, a diferencia del resto de realidades, comprende sus propiedades como un momento formalmente real de incorporación a su propia realidad. Una *mera* pertenencia de la propiedad a la cosa, este acto de propiedad característico de la “esencia cerrada” no resulta apropiada a esta estructura operativa (Zubiri, 1986, p.112).

“Propiedad” entraña el problema de ser un sustantivo, lo cual impide visualizar el problema en todas sus vertientes; “pertenecerme”, en cambio, ostenta la ventaja de ser un verbo y permitírnos acceder a una perspectiva de esa estructura que es la propiedad como un carácter activo, como una estructura que no consiste en un puro yacimiento, sino en una complicación que abre todo un ámbito operativo y funcional nuevo, que no encontramos en ninguna otra realidad.

Precisamente porque “pertenecerme” ya no es un mero sustantivo, nos salen al paso varios problemas en la reflexión. El más evidente es la pregunta por el contrario de

la pertenencia: ¿puede darse una situación en la que no me pertenezca? Materialmente, no hay duda de ello. Las expresiones “estar fuera de sí”, “carecer de autodomínio”, resultan tremendamente elocuentes a este respecto. La propiedad sobre nuestra realidad, materialmente considerada, puede ganarse o perderse, de esto no hay duda alguna: Ortega ya comprendía que uno de los problemas que acosa la vida de cada ser humano es, precisamente, la desorientación, y frente a la desorientación cabe la conquista de uno mismo en el seno de la vida; o cabe extraviarse y falsificarse.

Formalmente considerada la cuestión, por el contrario, nos encontramos con una roca. La pertenencia de las propiedades del ser humano a su realidad es estructural.

Este *reduplicativo* al que recurre Zubiri para explicar este carácter estructural se refiere a este doble sentido de pertenencia: la pertenencia regular, como ocurre con toda realidad y sus propiedades, y el carácter real de la pertenencia, es decir, la aprehensión de esa pertenencia *qua* real.

Pero que algo me pertenezca no se limita a la idea de que algo me sea propio: esa pertenencia es, por así decir, una propiedad activa. Esto significa que no se trata solamente de un momento pasivo, sino de una *actividad*. Que algo me pertenezca de forma activa implica que no me pertenece por alguna entelequia: me pertenece porque *lo hago mío*. Y lo hago mío porque lo aprehendo *qua* real, y no solamente porque sea propiedad mía, como la dureza es propiedad del acero.

No se confunda lo que quiero decir: no se trata de que realicemos un *acto* en el que nos apropiemos nuestra realidad como tal realidad. Que despliegue un *acto* solamente puede ser posible porque lo hace desde una estructura que lo sostiene y le ofrece coherencia como acto: “Porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios de mí, operativamente” (Zubiri, 1986, p.113).

Toda *impropiedad* es un modo de ser propio, en realidad: el modo negativo de pertenecerse.

Esto no significa que el *acto* que emerge desde esta estructura sea despreciable en la más mínima medida: por el contrario. El acto que se despliega desde esta estructura de pertenencia reduplicativa es, quizás, uno de los más característicos y determinantes de la realidad del ser humano: la *apropiación*. Este acto posee una importancia especial en el análisis de la estructura del ser humano.

Estas consideraciones introductorias nos conducen hacia la idea del ser humano como aquella realidad que se posee *reduplicativamente*.

3.1.4.3 Suidad: la persona humana

Este término lo halla Zubiri en el seno de una reflexión que trataba de elucidar la estructura del ser humano como persona. Esto significa que la persona es estructuralmente *autoposesión*. Zubiri dirime la cuestión desde los parámetros de *consistencia* y *subsistencia*, es decir, aquello en lo que la realidad consiste y aquello que hace que subsista como realidad:

“No basta con que sea clausurada y total. Es menester que se pertenezca a sí misma formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo. La subsistencia no formal no es verdadera subsistencia. Como se verá en seguida, no existen subsistentes que no sean personales. Suidad es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad [...] Aquello por lo que se subsiste es formalmente la inteligencia” (Zubiri, 1986, p.117).

El ser humano es *sui ipsius*, es el único verdadero subsistente porque posee inteligencia, y la inteligencia es la facultad que le abre a la realidad *qua* realidad. Y esto significa, ante todo, que la forma específica de realidad que corresponde al ser humano se encuentra separada del resto de realidades formalmente hablando: esto es justo lo que se busca para definir la idea de la *persona*. En un sentido puramente negativo, se trata de una forma de realidad que se contrapone a toda otra y se encuentra definitivamente separada de ellas: esto no ocurre ni con las cosas ni con el resto de animales regulares.

La posesión de la que hablamos es estructural y formal. Esto se traduce, como venimos diciendo, en una estructura real nueva e innovadora, que no aparece entre las estructuras de realidad anteriores: se trata de lo que hace característica a la realidad personal. Que sea estructural, que sea una forma de realidad, le vale el nombre de *personeidad* (Zubiri 1986, p.113):

“Subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad total, de una realidad que *se pertenece en propiedad*. Y en esa realidad, consistencia y subsistencia son dos momentos de una sola realidad. Sería absurdo pretender que hay distinciones reales entre estas dos dimensiones de la realidad” (Zubiri, 1986, p.122).

Cuando el ser humano es considerado como formando parte del mundo, no se lo puede encontrar como *soluto*, sino que siempre aparece como separado del resto de

realidades, es decir, en lugar de estar disuelto, se contrapone al resto de realidades y se resiste, con dureza impenetrable, a ser disuelto entre el resto: en otras palabras, el ser humano es una realidad *ab-soluta*. Por descontado, esto requiere un sinfín de matices, la rúbrica de los cuales es, sin duda, el adjetivo “relativo”, en el que se resume el hecho de que este carácter absoluto está necesariamente arraigado en la realidad como una factualidad, es decir, un arraigo de carácter necesario por razón de su estructura real, no por razón de una necesidad apriórica, es decir, lógica-trascendental.

La personeidad, por tanto, es una estructura de propiedad, que Zubiri denomina *suidad*, con los caracteres que hemos tratado de resumir sintéticamente aquí. Se trata de una estructura *real*, que nos remite a ese carácter de “esencia abierta” que veíamos al inicio de este excurso por el terreno moral en Zubiri.

En el orden operativo, nos encontramos con la pregunta “¿en qué va a consistir la forma de realidad personal?”:

“La propiedad en el orden operativo nos sitúa por lo pronto en el ámbito de la personalidad. Personalidad no es sin más el conjunto de actos, sino es la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor. Esa realidad queda modulada por la ejecución de los actos en y por su apropiación. Personalidad es así un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida” (Zubiri, 1986, p.113).

Para mí, estas líneas de la filosofía de Zubiri exhiben una belleza especial. Es habitual centrarse en dos polos diferentes de la filosofía de Zubiri: bien en la trilogía de la inteligencia; bien en su momento metafísico, siendo *Sobre la esencia* su momento álgido. Pero conviene también prestar atención al momento de metamorfosis, al momento intermedio, en el que Zubiri está transitando entre una etapa y la siguiente, con un ímprobo esfuerzo, y dedica su reflexión a elucidar las determinaciones de la voluntad y la realidad humana comprendida como realidad personal.

Que somos personas es algo irrefragable y necesario, que debemos a nuestra propia estructura como realidad. Como ya hemos dicho antes, la persona no se hace: es, o no es, pero si no es, no se puede hacer.

La personalidad *ejecuta* la estructura personal, y es por ello que la califica. Pero la naturaleza y estructura de esta calificación es una elección libre: la personalidad *es* la consistencia de la personeidad, es decir, es aquello en lo que hacemos consistir nuestro ser personas, y por ello siempre presupone un momento estructural de personeidad.

El momento ejecutivo, el momento de las acciones que emprende el ser humano en la realidad, es un ámbito de enorme importancia. Después de toda esta elaboración, podemos tener la tentación de calificar este ámbito con una importancia segunda, siempre consecutiva a la estructura. Es cierto que, antes de la década de los 80, cuando Zubiri esclarece teóricamente la estructura de la inteligencia, el esquema en tres momentos del proceso sensible no aparece formalmente estructurado en la filosofía de Zubiri, lo cual supone un problema a la hora de esclarecer qué lugar ocupa cada momento en esta estructura.

Por lo pronto, podemos afirmar que, a propósito de la *apropiación*, estamos gravitando lentamente hacia el momento de *respuesta efectora* del ser humano. No, por cierto, porque la apropiación y esta estructura de realidad sean algo característico del momento de respuesta efectora en el ser humano. Ya hemos visto que ese momento de propiedad estructural es un momento de apertura de realidad: esto implica que no es único de ese momento de respuesta efectora, sino que podemos encontrarlo a la base de los tres momentos de estar en la realidad del ser humano. A fin de cuentas, si retrocedemos en esta cadena, alcanzamos el momento de aprehensión de la realidad *qua realidad*, y el momento de suidad no es sino la aparición de este momento en un ser vivo.

Digo, no obstante, que gravitamos lentamente hacia el terreno de la respuesta efectora: es que esta dinámica de la propiedad y la apropiación nos vierte inevitablemente al terreno de la acción frente a la realidad. Es que la determinación talitativa de la estructura de la personidad implica, como hemos visto, una cualificación de la misma por medio de las elecciones del ser humano sobre su propia vida, alcanzando aquello que reconocemos como *personalidad*.

3.1.4.4 Justificación y responsabilidad

Con la confección de la trilogía, Zubiri desgrana la estructura del proceso sensible tal como él lo comprende, y se centra en el concepto de *suscitación* para referirse, precisamente, al lugar que ocupa la inteligencia en el proceso sensible. Por desgracia, el paso del tiempo nos arrebató a Zubiri y, con él, una posible reflexión articulada en torno a los otros dos momentos del proceso sensible.

Zubiri, no obstante, era un estudioso de muchas materias, entre ellas física, matemáticas y biología: y lo refleja en sus escritos, donde considera, por norma general,

que la aportación de las ciencias a la reflexión es un elemento irrenunciable en el esclarecimiento crítico de un problema fundamental.

En los cursos que recoge la antología *Sobre el hombre* este hecho queda patente: ya a la altura de 1960, Zubiri se preocupaba enormemente por la estructura de diversos procesos biológicos, tal como tienen lugar en el ser humano y en los animales especialmente, que son aquellos más cercanos al ser humano por razón de su estructura como realidades. En estas reflexiones, Zubiri, a propósito de la pregunta por el ámbito moral humano, vertía la reflexión hacia la consideración de la estructura animal de respuesta al entorno: es allí donde encuentra arraigo la dimensión moral humana.

Cuando llega el momento en que los animales deben hacerse cargo del problema que les ha suscitado, es decir, cuando tienen que hacerse cargo de su situación, deben, por fuerza, dirigir una respuesta específica, guiada por sus estructuras, y dirigida a la estabilización de la situación para asegurar la pervivencia del ser vivo. Esto significa que, cuando todo animal responde a una situación, pone en juego sus estructuras con respecto a la situación estimulante (Zubiri, 1986, p.345).

El animal debe alcanzar una proporcionalidad entre su respuesta y el estímulo que la ha exigido, porque “Cuando las capacidades biológicas del animal y su funcionamiento establecen ese equilibrio, se obtiene la adecuación (Zubiri, 1986, p.346). Este equilibrio dinámico que elucida Zubiri recibe un nombre preciso y que lo identifica como proceso animal:

“De ahí que el carácter de la adecuación animal está expresado en un solo concepto: el ajustamiento, el ajustamiento entre el animal y su medio. El carácter formal de esta propiedad es lo que llamaré justeza. El animal, por su propio condicionamiento interno, está sometido a esa condición de justeza, es decir, el equilibrio interno entre las condiciones que hacen viable o no viable al animal, y el sistema biológico que funciona en forma que sea adecuada, que mantenga ese equilibrio dinámico y reversible” (Zubiri, 1986, p.346).

Es necesario reparar en el hecho de que esta estructura pertenece, como hemos afirmado, y como lo hace Zubiri mismo, a la pura animalidad: la cuestión, por decirlo con la terminología de la reflexión zubiriana a la altura de los 80, está relacionada con la “formalidad de estimulidad”. Aunque todavía no se ha introducido al detalle en los años 60 en esta reflexión, Zubiri ya es perfectamente consciente del problema de la escisión cualitativa que se ubica entre el animal y el ser humano.

No se habla aquí de estimulidad: se habla de las estructuras orgánicas desde las que se despliega la actividad en cada ser vivo. Es necesario notar que, a este respecto, Zubiri incide en la específica idea de que las estructuras orgánicas son las que, en el animal regular, definen “el umbral y el dintel de la estimulación, dentro de la cual es viable” (Zubiri, 1986, p.346) y, por tanto, son las que le aseguran una respuesta que produzca este equilibrio que habíamos visto.

En el animal, por tanto, la *justeza* queda asegurada. Por así decir, le viene al animal en su propia estructura el estar ajustado en sus respuestas a las estimulaciones que recibe de su entorno. Sin embargo, cuando nos referimos al ser humano, la cuestión parece variar ya desde el mismo planteamiento de la cuestión en este texto de Zubiri:

“Las decisiones que toma esta realidad moral plantean inmediatamente la cuestión de si los actos decididos están justificados o no. Los actos del hombre tienen o necesitan justificación. Hay, pues, que esclarecer la condición de los actos humanos en tanto que justificables” (Zubiri, 1986, p.345).

Tenemos, en este punto, dos momentos diferenciados que conciernen a la respuesta adecuada al entorno, en orden a la producción de un equilibrio dinámico que asegure la viabilidad del viviente: la *justeza* y la *justificación*. No es difícil establecer la conexión: la *justeza* concierne a la estructura animal en su puro momento de estímulo; la *justificación*, en cambio, concierne a un viviente que aprehende la realidad *qua* realidad, es decir, que es un *suidad*, una realidad personal. Y esta dinámica de apropiación que concierne a toda *suidad*, en su momento de acción, en la vertiente que concierne a la voluntad tendente, es lo que caracteriza al ser humano como realidad *moral*. Moral, antes que ninguna caracterización talitativa de la acción, es una formalidad que concierne a la forma de realidad humana. Cuando hablamos de la distinción entre el bien o el mal, o cada vez que nos referimos a la distinción entre imperativos concretos, hemos dejado ya muy atrás esta formalidad a la que Zubiri se refiere cuando habla del ser humano como “realidad moral”.

Es por ello que comienza Zubiri esta reflexión preocupada por la idea de la *justificación*: se trata de una determinación estructural del ser humano como realidad. Lo que inicia la transformación cualitativa que marca la distancia entre la *justeza* y la *justificación* es la *insuficiencia*. La cuestión no es que el ser humano sea, *a radice*, diferente del animal, sino que su estructura sufre una transformación que lo ubica en un

plano distinto. Esta forma de operar la animalidad tiene lugar también en diversas etapas de la vida del ser humano:

“Pero no en todos los estadios de la vida del hombre esta condición, que es necesaria, es suficiente. El hombre para ser viable biológicamente tiene en un momento determinado que hacerse cargo de la situación estimulante, tiene que considerarla como realidad. La primera y elemental función de la inteligencia será de orden puramente biológico: habérselas con las cosas como realidad, pues sólo así el animal humano es viable biológicamente” (Zubiri, 1986, p.346).

Es realmente difícil expresarlo con mayor claridad y precisión: el primordio de la inteligencia es su función biológica. En esta medida, se debe entender el momento de respuesta humano, precisamente, como parte de esa estructura de realidad que es homóloga a la del animal. La cuestión relevante aquí es, precisamente, la transformación que sufre esta estructura, que en el animal está cerrada sobre el ciclo entre el estímulo y la respuesta: en el ser humano se trata de un acceso a la realidad como tal.

Tenemos, por tanto, que la cualidad de proporcionalidad entre la situación que estimula al animal y su respuesta es la *justeza*; en el ser humano, en cambio, cuando hablamos de dicha proporcionalidad nos vemos abocados ineluctablemente a un momento de consideración de la realidad en su formalidad. Ya no se trata de una situación estimulante, sino de una situación *realmente estimulante*. Y este pequeño matiz lo cambia todo.

Esta idea de la situación creada a medias por las facultades del viviente y por la realidad es una idea clásica en Zubiri, que adoptó ya antes de los 60 (de ello es prueba *Filosofía primera*), y que se prolongó hasta la década de los 80 y compuso buena parte de la base en la que se apoya para componer la trilogía de la inteligencia.

Al animal le viene asegurada la respuesta por sus estructuras orgánicas, que guardan una estricta relación de proporcionalidad con el entorno que le resulta relevante, estímuloicamente hablando. No a cualquier animal le estimula cualquier situación: sus estructuras se encargan de delimitar precisamente el dintel y el umbral de la estimulación, como veíamos afirmar a Zubiri.

Cuando se trata del animal, esta situación está formalizada por sus estructuras. A la altura de la trilogía de la inteligencia, vemos a Zubiri describir la relación entre un cangrejo y su formalización de una presa: si su presa no se encuentra en una roca, el cangrejo no la percibe como un estímulo, sino que debe esforzarse en aprender a

formalizar este nuevo modo de presa. Su alimento, por tanto, queda formalizado como “presa-roca”; si se le aproxima un complejo “presa-hilo”, el cangrejo simplemente no actúa en la actitud que cabría suponer frente al estímulo de un alimento. Pero este ejemplo sirve para cualquier animal del que se trate: merced a sus estructuras, formaliza las cosas y queda situado entre ellas. No solo posee un *locus*, que sería propio de cualquier otra realidad, sino que precisamente por desarrollar una actividad vital entre ellas, forman para él un medio, es decir, un *situs* (Zubiri, 1995, p.168). Y en este *situs*, el animal ejecuta su actividad conforme a sus estructuras, y ello significa que la actividad del animal mantiene una correspondencia biunívoca con la situación, con su entorno considerado como término de una actividad vital. Ello significa, y al mismo tiempo presupone, que la respuesta del animal está estructurada de forma exacta y cerrada sobre el entorno, porque la mera formalización de los estímulos encasilla al animal en una situación objetiva determinada.

En el ser humano, en cambio, asistimos a una transformación que nos conduce a una nueva cualidad en todo este análisis. Porque el acceso del ser humano a la realidad lo cambia todo: lo que para el animal era un mero estímulo, para el ser humano es un “de suyo”. ¿Por qué ocurre esto? Bien, ya nos hemos referido a las estructuras del animal que formalizan la situación de un modo determinado, pero no hemos profundizado realmente en la misma cuestión a propósito del ser humano mismo. En realidad, el ser humano no sigue un proceso estructuralmente distinto al del animal: su *locus* queda también definido por sus estructuras, que son las que determinan el umbral de la respuesta. El problema comienza precisamente aquí, porque esta formalización de la situación es tremendamente distinta en el ser humano. El animal formaliza las cosas, como veíamos, de un modo determinado y limitado a un esquema de estímulo-respuesta, que conduce a la objetividad. La cuestión de la formalización en el animal se resuelve en los límites de la estimulación, y *nada más*. Por esto puede permitirse Zubiri decir que la proporcionalidad de sus respuestas queda asegurada por sus estructuras.

En el ser humano, al acceder a la realidad *qua realidad*, el panorama es notablemente distinto del animal: la formalización, que no significa otra cosa que autonomización de lo aprehendido con respecto al aprehensor, alcanza un nivel de independencia tan alejado del puramente objetivo, que se deslinda del aprehensor como principio de respuesta.

La complejización de la situación alcanza un grado tal en este momento de la autonomización, que la cosa ya no es meramente objeto, sino que posee un momento de

“de suyo”: finalmente se ha alcanzado la formalidad de realidad. Por esto no se trata ya de mera formalización, sino de algo que va más allá y que, a la altura de los 80, Zubiri bautizará como “hiperformalización” (Zubiri, 1998, p.63), aunque a la altura de los 60 todavía no ha alcanzado una clarificación suficiente del concepto: la situación, tal como es aprehendida por el viviente humano, alcanza tal grado de complejidad que la proporcionalidad de la respuesta ya no queda asegurada por las estructuras del animal mismo, sino que permanece indeterminada para la estructura regulada según un preciso esquema estímulo-respuesta. Esta situación, exige, para asegurar la viabilidad del organismo, una facultad nueva y superior, que asegure el propósito de las inferiores: la inteligencia. Este es el motivo de que el primer propósito y objetivo de la inteligencia como facultad de un viviente sea asegurar la estabilidad del organismo, como veíamos.

El problema que engendra esto es que este equilibrio entre la respuesta y la situación que en el animal era la *justeza*, ya no es un ajustamiento inmediato de las estructuras del animal a la situación. Este ajustamiento ya no *se da*, sino que es necesario *hacerlo*. De esa forma, la justeza del animal deviene, en el ser humano, en el acto de hacer ese ajustamiento, es decir, al ser humano le es necesario *justificar* sus actos:

“[...] si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que, antes de tener justeza, pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que el hombre va a realizar en su acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar. Mientras en el animal su conducta está exhaustivamente determinada, en el hombre exige un mecanismo de justificación” (Zubiri, 1986, p.348).

Las estructuras que producen la respuesta son algo inmediato y no susceptible de justificación (Zubiri, 1986, p.348) porque, como hemos dicho, estas estructuras orgánicas que dan lugar a la situación se tienen o no se tienen, pero no se pueden hacer. Las acciones que emprende el ser humano, en cambio, son *justificandas*. Esta trascendencia es similar al momento de realidad en las cosas (Zubiri 1986, p.349): las acciones que son justificandas penden de una posibilidad, de la irrealidad (Zubiri, 1986, p.347) que define el perfil de su ajustamiento a la situación a la que responden. Claro: ya hemos dicho que este ajustamiento, al ser humano no le viene dado, sino que tiene que *hacerlo*, y el modo de hacerlo, en el medio indeterminado que es la realidad, es decir, en un medio que ya no le asegura la univocidad estímulo-respuesta, es explorando la *irrealidad*, es decir, estructurando la realidad como *posibilidad*, para definir el perfil de la respuesta que les

es exigida. Por descontado, toda acción justificanda es justificable, en la medida en que es una acción que explora las posibilidades para definir el perfil del ajustamiento. Este perogrullo significa que no todas las dimensiones de este tipo de actividad son susceptibles de justificación: ya lo decíamos cuando nos referíamos a la estructura orgánica del ser humano de la que emergen sus acciones (Zubiri, 1986, p.349).

La justificación, como decíamos, pende de esta posibilidad que se hace entrar en juego en el momento de la respuesta, es decir, en la irrealidad que se explora para definir el umbral de adecuación de una posible respuesta. Conforme a esa posibilidad, se mide el ajustamiento de la respuesta escogida para la situación dada.

En ello se cifra toda la riqueza de la actividad humana, porque “El animal y su conducta se pueden explicar, pero el animal no es sujeto de cuentas que pedir” (Zubiri, 1986, p.349), su comportamiento no es estructuralmente susceptible de justificación, sino de explicación.

La justificación entraña un momento de contacto con esta irrealidad que el ser humano hace entrar en juego en forma de posibilidad para articular la respuesta que va a emprender con respecto a la situación:

“Cuando doy razón de un acto, debo indicar las posibilidades posibilitantes. Desde el momento que las posibilidades son varias, y que sólo hay una que va a ser posibilitante, hay que reconocer entre las posibilidades de un como ajustamiento previo. Entonces el problema de la justificación no significa, pura y simplemente, indicar cuál es la posibilidad que es posibilitante en este momento, sino por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante, a diferencia de otras que no lo son” (Zubiri, 1986, p.350)

Resulta difícil no establecer una conexión con las materias que ya habíamos tratado, especialmente con motivo del desarrollo que Zubiri va a realizar en esta reflexión, inmediatamente a continuación de este párrafo: todavía no está completa la reflexión acerca de la justificación porque, si la dejásemos tal como está ahora, deberíamos concluir que la razón de la elección que debe realizarse entre unas posibilidades u otras se debe nada más que a la voluntad misma del ser humano que realiza esta elección. En otras palabras: estaríamos relegando la estructura de la *preferencia* a un mero voluntarismo, de modo que la última instancia de toda justificación sería un huero “porque me ha dado la gana”.

Pero resulta evidente, como hemos visto ya, que la estructura de la preferencia es endiabladamente más compleja que ese huero asentimiento de fondo (Zubiri, 1986, p.351).

Si fuese de otro modo, no se comprende qué valor biológico posee la voluntad tendente, ni por qué se articularon las estructuras que le dieron lugar, si en el fondo su utilidad no alcanza este momento de estabilidad que el animal tiene estructuralmente asegurado. Entonces el libre albedrío sería una pobre mofa del instinto con que el animal resuelve su situación. Pero esto es imposible por muchas razones: una de las más relevantes es, precisamente, porque la realidad no es toda ella igual de *preferible* (Zubiri, 1986, p.352). Esto es sencillamente imposible, porque nuestra estructura orgánica, nuestras tendencias, nos empujan a una realidad que nunca nos es indiferente, sino que se encuentra enfrentada siempre a nuestras estructuras, y esto produce toda una diferenciación en el seno mismo de la realidad (Zubiri, 1986, p.353). La cuestión de la justificación recae, en última instancia, en la cuestión de la *preferencia*, y Zubiri entra en el asunto, por descontado, enfrentándose tanto al deber de Kant como a los valores de Scheler para concluir que aquello a lo que debemos interrogar es a la realidad como bondad, porque “En tanto en cuanto el hombre depone su fruición en la realidad buena, en esa medida se inscriben todas las posibles acciones, y su propia realidad, en forma de algo deseable, en forma de algo preferible” (Zubiri, 1986, p.359).

A esta altura de la filosofía zubiriana, todavía no se han deslindado la voluntad y el sentimiento, como es perfectamente visible en este breve trayecto a propósito de lo moral: la preferencia es un elemento que Zubiri ubica en el territorio de la voluntad tendente. De hecho, lo que Zubiri se propondrá analizar en esta sección de su reflexión es la estructura de la voluntad (Zubiri, 1986, p.369).

Como fuere, la cuestión se cierra sobre el objeto de justificación. La inercia mental nos conduce a pensar que lo que se justifica aquí es una acción determinada. Sin embargo, haríamos bien en recordar que lo que buscamos aquí es la pura radicalidad, y ya hemos visto que esto no la encontraremos en el nivel de los actos, sino que es menester retrotraerse al momento de la estructura, que es del que arranca y en el que aterriza el acto.

En efecto, teniendo en cuenta toda la reflexión que hemos articulado ya a propósito de la persona humana, cae por su propio peso que la acción no puede ser considerada por sí misma, como si fuese una especie de vacuola en mitad de la vida humana: no, porque entonces habría que explicar cómo tiene lugar la insaculación mediante la que dicha acción se inserta en la vida.

No: la acción arranca de la estructura, como ya vimos. Esto significa que la acción remite inexorablemente a la realidad que la ejecuta, y en la que se ejecuta, que no es otra, en este caso, que la de la persona humana. Pero esto es un hallazgo que, por perogrullesco

que pueda parecer, es tremendamente relevante: la acción consiste formalmente en que una realidad se ejecute en ella; consiste, además, en que dicha realidad, siendo una “esencia abierta”, se ejecute a sí misma en esta acción *qua realidad*, y con ello *cualifican* su figura de realidad, es decir, con ello informan su personalidad. Sería ocioso decir, por tanto, que la justificación recae sobre la acción: la justificación, en realidad, recae sobre la figura de realidad que define la acción en su opción por una de las posibilidades que el ser humano tenía. Ahora se comprende el reparo de Zubiri a las sucesivas conceptualizaciones históricas de lo moral siguiendo el hilo del deber o la presión social (Marquínez Argote, 1990, p.114).

En la vertiente de la respuesta, veíamos que el animal es *responsivo*, porque efectúa una respuesta sobre la situación estimulante que lo mueve a la actividad: como veíamos, esta respuesta se encuentra unívocamente determinada por las estructuras del animal en equilibrio con el entorno. La cualidad de este ajustamiento es, precisamente, lo que Zubiri denominaba *justeza*, y que en el ser humano se nos presentaba cargada con una problematicidad derivada del modo peculiar en el que sus estructuras le posibilitan formalizar la realidad de un modo cualitativamente distinto al de los animales regulares.

En el ser humano, a la formalización acompaña intrínsecamente un momento de indeterminación: como veíamos, la apertura a la realidad implica un distanciamiento de naturaleza diferente a la mera objetividad. La realidad supone una autonomía fundamental entre la cosa que se aprehende y el viviente que la aprehende en el caso del “animal de realidades”. Pero este cambio lo es todo, es la fuente de todas las diferencias en la actividad vital que encontramos entre el ser humano y los animales regulares.

En el caso del ser humano, como vemos, el proceso de respuesta ante la situación es radicalmente distinto: tiene lugar el fenómeno de la apropiación que ya hemos visto, y se da precisamente porque la estructura real en la que arraiga es la de la persona, la del ser inteligente y volente, por lo que ya no podemos hablar de simple *justeza*. Este mecanismo está quebrado como correlación inmediata de estructura y situación, como ocurre en el animal regular, al ser humano no le queda más remedio que hacer el ajustamiento, es decir, tiene que justificarse en su paso por la realidad.

Pero a este justificarse le es correlativo un momento de respuesta: a fin de cuentas, hablamos de un viviente y su actividad vital en su *situs*, por muy humano que sea el animal del que hablamos. Finalmente, todo el proceso sensible recae en un momento de respuesta que el animal debe efectuar para mantener su ajustamiento, y esto es estructural: el acto, de nuevo, es correlativo a la estructura.

El momento de respuesta efectora, decía, es inseparable de los actos que ejecuta el viviente, pero si se considera formalmente, no puede confundirse con ellos. En este caso, la estructura del ser humano es la de la voluntad tendente, y la forma de los actos que ejecuta es la libertad. La justificación no es un acto, sino la estructura desde la que se debe ejecutar por necesidad todo acto. Esto es, si ha de mantenerse la viabilidad del viviente humano.

Sin embargo, del mismo modo que ocurría con la justeza, el ser humano ha quebrado el esquema que aseguraba su respuesta: ya no puede decirse de él que sea *responsivo*, porque la indeterminación de la respuesta efectora, que trae la apertura a la realidad, ha quebrado toda correspondencia biunívoca entre la actividad del viviente y su *situs*, y ha abandonado a este a una situación de indeterminación en el que la mera actividad orgánica ya no asegura el éxito.

El ser humano, desde una justificación, responde *realmente* a su situación, informando su persona con cada acto que ejecuta, por nimio que sea. Cada acto es un momento más de apropiación en el que la forma de realidad humana queda cualificada ineluctablemente y sin posibilidad de borrado o retroceso, salvo destrucción de determinadas estructuras orgánicas. Incluso en ese último caso, la persona seguiría transfigurada por su actividad pasada: lo único que variaría entonces es la capacidad para recordarlo. Afirmar lo contrario sería subjetivamente lógico, pero objetivamente inviable, por la sencilla razón de que una biografía no puede deshacerse: con el olvido flaquearían aquellas determinaciones que penden de la experiencia, claro.

En cualquier caso, la respuesta del ser humano queda elevada a respuesta *real*, a ser *realmente* una respuesta a la situación en la que el ser humano se ve sumido. Como consecuencia de todas las estructuras que hemos elucidado ya, esto significa que el ser humano, en cada respuesta informa efectivamente su realidad, y es esta información la que veíamos que queda afectada por el momento de la justificación.

Así, la respuesta está conformada, en el ser humano, por un momento de apropiación efectiva de la posibilidad que el ser humano persigue como justificación de sus actos: esto significa que el momento de respuesta, la apropiación, no es sino la información de la propia estructura de realidad, que queda entonces pendiendo de la posibilidad que se ha escogido voluntariamente que nos informe. Nuestra cualificación como realidad pende de los actos en los que dicha cualificación tiene lugar: la consecuencia de esto es que el momento de respuesta es el que, operativamente, nos informa como realidad. No es este momento operativo el que nos hace ser personas, esto

ya lo vimos; pero sí es este momento el que determina qué vamos a ser como personas. El ser humano, por tanto, en su acceso a la realidad en el momento de apropiación, se aleja de la determinación estructural animal: deja de ser *responsivo*. Ello porque la forma de posesión de que se trata ya no es la mera posesión objetiva del viviente, sino la posesión real del ser humano, de la que pende la conformación real de nuestra persona. Ahora al ser humano ya no se le puede llamar, en rigor, responsivo, sino que ha alcanzado la categoría de *responsable* (Zubiri, 1986, p.416). Porque su respuesta, efectuada desde ese momento estructural de *justificación*, es la que va a revertir, como un afluente que recogiese sedimento y volviese al río que lo engendró, en nuestra estructura como realidades.

Ser responsable es una determinación estructural y constitutiva del ser humano. Inscrita en ella, cabrá la irresponsabilidad, pero tan solo en un segundo término, y haciendo referencia al momento talitativo de responsabilidad, en el que determinamos de modo concreto si nuestra respuesta se alinea adecuadamente con el momento de justificación *real* que le dio lugar o si, por el contrario, hemos sido irresponsables en nuestro hacer. Pero el hecho de que responsablemente nos hemos apropiado una posibilidad real, conducidos por un momento constitutivo de justificación, es pura necesidad real.

Cabría decir, por una suerte de propiedad asociativa, que irresponsable se es, bien cuando una respuesta queda injustificada (*mal* justificada), o bien cuando, estando adecuadamente justificada, la respuesta exorbita libremente los límites de la posibilidad preferente que le dio lugar como respuesta. Trabajar duro para mejorar la propia forma física, porque es mejor estar en forma que no estarlo, es una justificación adecuada para el ejercicio físico; responder a esa justificación con una dedicación de 12 horas al día de ejercicio físico es, llanamente, una irresponsabilidad.

Así articuladas la responsabilidad y la justificación conforman dos coordenadas esenciales de la realidad humana comprendida como realidad moral: y en el fondo esto conduce a la cuestión de la voluntad tendente, porque “el acto de voluntad tendente consiste en apropiarse alguna o algunas de esas posibilidades” (Zubiri, 1986, p.373), y es menester no olvidar que “toda libertad es un acto de apropiación. Ahora, la recíproca no es cierta” (Zubiri, 1986, p.374).

Si hablamos de voluntad, en esta época de Zubiri, es menester referirse a la fruición, y cuando nos referimos a la fruición, ocurre que “En la fruición elemental yo me apropio de la realidad que tengo delante, aquello en que estoy complacientemente

realizado” (Zubiri, 1986, p.376). Todo esto nos remite, en realidad, al hecho de que el ser humano “es una realidad suprastante” (Zubiri, 1986, p.377).

El problema mismo de la libertad se inscribe en este momento fructivo de la voluntad tendente, porque la libertad no es más que esa estructura según la cual determinamos, en nuestra voluntad, la realidad *apropiable* para el ser humano, como tal realidad. No profundizaré en mayor medida en el momento de la voluntad tendente porque ello excedería con mucho los propósitos y límites de este trabajo.

En función de estas coordenadas, nos asalta la última de las cuestiones de las que nos haremos cargo con respecto al estatuto de “realidad moral” que compete al ser humano como persona, como “suprastante”, y no como mero sustante. Hemos visto ya que la preferencia es un factor tremendamente relevante y que es menester tener en cuenta para definir, constitutivamente, la actividad del ser humano: y con mayor motivo su actividad que podemos calificar de “moral”. Hemos visto que sin la “preferibilidad” inherente a la realidad misma y a nuestra elaboración de posibilidades para la apropiación, los actos de la voluntad tendente resultan indiscernibles; hemos visto, adicionalmente, que toda respuesta que ofrece el ser humano a su situación debe estar, por necesidad, justificada. En esta medida, a la cualidad del ser humano en tanto que efector de una respuesta ya no le cabe el nombre *responsividad*, sino que le es adecuado el de *responsabilidad*, por el momento de realidad que implica.

La cuestión entonces adquiere, como decíamos, un tono completamente distinto, porque se nos hace necesario ahora entrar en la cuestión del perfil de este equilibrio que en el animal es la justeza y en el ser humano la justificación.

3.1.4.5 La felicidad

Si se compone una biografía como una mera sucesión de vicisitudes, se ha perdido todo el ámbito personal que correspondía a la configuración de esa vida irremediamente, porque con ello, recordando las palabras de Zubiri a propósito del análisis de la justificación, hemos reducido la vida del ser humano a un mero conjunto de explicaciones: y las explicaciones no resultan apropiadas para captar el devenir de un ser personal. El epicentro de la cuestión de la biografía es, precisamente, la apropiación de posibilidades con que el individuo construye su propia vida a partir de aquello que le es legado por la *traditio* (Zubiri, 2005, p.81), y con las que se ve impelido a construir su

vida. Incluso Aristóteles comprendía que la felicidad es una actividad, no un estado (Aristóteles, 2011, p.511).

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que las posibilidades nos vienen dadas en orden a nuestra realidad personal? Ante todo, se afirma algo implícito que no había salido a la luz en el curso de la reflexión: que el ser humano se autoposee, no sólo como realidad, sino como posibilidad real de ser. Y este momento de posesión es el presupuesto de toda actividad informadora de la persona, y es por esto que “La forma concreta como el ser humano está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud” (Zubiri, 1986, p.391).

Esto significa que, en cada posibilidad que el ser humano se apropia, o en cada encrucijada en la que se plantea este problema de la apropiación, el ser humano siempre está inscrito en una posibilidad radical que le es propia, que es la posibilidad de hacerse propiamente, *per facere*. La idea de ser una realidad acabada es lo que queda sintetizado bajo la rúbrica *perfectio*, un momento de realización en el que, verdaderamente, como realidad, no nos falta ni nos sobra nada en el momento de la apropiación de que se trate.

Al estar constitutivamente sobre sí, al ser humano le es constitutiva la búsqueda de esta figura, que es una posibilidad de posibilidades ya siempre apropiada, radical. Lo que el ser humano depone en la realidad en su fruición es su felicidad. Desde la felicidad es que las cosas adquieren su carácter de apropiables: “Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse «realmente» bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho” (Zubiri, 1986, p.391).

El ser humano, en tanto que realizable, es el sumo bien, porque es la primera posibilidad desde la que se abre todo posible bien, y en esa medida, como adelantaba, la felicidad es posibilidad de posibilidades. La felicidad es constitutivamente moral, contra lo que Kant pensaba, precisamente en razón de su carácter de apropiación, y posibilitante de apropiación (Zubiri, 1986, p.394). No obstante, se debe romper aquí una lanza a favor de Kant: nunca afirmó que la felicidad estuviese excluida de lo moral, sino que no debía ser fundamento suyo (Kant, 2018c, p.262).

Así tomada la cuestión, sin embargo, nos sigue mostrando una última espina cuando nos aproximamos a ella con las manos desnudas: este análisis que realiza Zubiri es tremendamente rico y arroja una enorme luz sobre la dimensión moral del ser humano, pero sigue siendo un análisis formal, y no nos arroja ninguna determinación acerca de la talidad misma de estas determinaciones.

En esta tesitura, “mal” y “bien” son cuestiones de signo con respecto a la felicidad misma. Que un ser humano pueda ser desgraciado se debe, en primer lugar, a que su felicidad le está formalmente apropiada, de modo constitutivo; y solo porque le está constitutivamente apropiada, puede hacer consistir su realidad en desgracia, es decir, en moverse, mediante sus apropiaciones, en dirección opuesta a esta *perfectio* de la que parte para articularse como realidad humana y personal. De nuevo, el negativo “infelicidad” nos remite al positivo estructural “felicidad”, comprendida como *perfectio*.

Desde esta perspectiva, tiene toda la razón Adela Cortina cuando afirma que es imposible, para el ser humano, ser amoral (Cortina Orts, 2000, p.56). Afirmar de un ser humano que es amoral equivale a decir de él que no es persona, precisamente porque no es “suprastante”, no puede apropiarse su realidad. Pero ya vimos que esto es imposible, sencillamente porque es propio de los animales regulares, no del animal de realidades.

Salta a la vista que esta idea de felicidad dista, tanto de la eudaimonía aristotélica como de la idea de felicidad que Kant se compuso en el transcurso de sus *Grundlegung*, aunque quizás diste menos de la primera que de la segunda.

El vicio, aquí, adquiere una constitución muy concreta: es que se está haciendo justo lo contrario de la función que nos compete como seres humanos. Por eso explicaba Zubiri esta situación diciendo que este sentido de “vicio” es equiparable a aquel al que nos referimos cuando decimos que una puerta ha cogido vicio y ya no cierra correctamente.

La felicidad, así comprendida, es la piedra angular de la dimensión moral humana: no puede pensarse ninguna estructura de la agencia moral sin atarla a este momento fundamental, porque a medida que se separasen, esa concepción de la agencia moral perdería savia hasta caer en la insolvencia. Que seamos responsables en un sentido concreto y específico se debe a que somos estructuralmente responsables y a nuestro decurso como personas le cabe un momento necesario de justificación. Y todos estos movimientos de la voluntad tendente no pueden articularse sin un dintel con respecto al cual funcionen como dinamismos impelentes a la acción real. Afirmar lo contrario sería como afirmar que puede existir una *intentio* sin que se dirija a ninguna parte ni a ningún término: se estaría hablando de una voluntad tendente con una estructura estrictamente puntual, que no solo focaliza las elecciones y preferencias en un momento determinado, sino que no posee ningún medio de rebasar ese momento concreto. Cualquier momento de proyección del ser humano sobre la realidad *qua* realidad implica esta posibilidad radical de autoposición en que consiste formalmente la felicidad: y no se vaya a pensar

que la “racionalidad mesológica” está exenta de esta determinación. Hasta el más retorcido de los seres humanos maquiavélicos debe escoger, por necesidad, qué va a ser como persona en cada elección que emprende, con una *perfectio* proyectiva dentro de la que inscribe todas sus posibilidades. ¿Acaso no intentaba Maquiavelo hacer del príncipe un gobernante perfecto?

Aunque, como decíamos, Zubiri no pretende destronar a ningún pensador, especialmente a ninguno de la talla de Kant. Y así, llega a afirmar en sus reflexiones que “Será cierto que sin un mínimo de deber no hay moralidad, pero el ámbito de lo moral exorbita ese carácter de lo debido” (Zubiri, 1986, p.363).

Zubiri, no obstante, no reconoce ninguna brecha entre ambos componentes, sino que, antes bien, parte de la fundamental idea de una unidad inconsútil de lo moral como estructura del ser humano: no tendría sentido plantear una compartimentación de diferentes niveles en lo que se considera un *unum* primordial que constituye al ser humano como realidad, como persona.

La felicidad no es un elemento supernumerario en la moralidad, sino un factor constitutivo de la misma: aprehender la obligación en la que se inscribe un mandato solo es posible en la medida en que la estructura misma del ser humano está inscrita en una *ligatio*:

“Ahora bien, los deberes en plural solo pueden existir en tanto en cuanto el hombre está debido a una forma de realidad, que es su propia felicidad. Por esto diré que el hombre es deudor, que es una realidad deudora. Porque está deudoramente ante sus posibilidades, y ante su propia felicidad, puede haber y hay inexorablemente el área de los deberes múltiples, que en cada situación deberá el hombre realizar” (Zubiri, 1986, p.411).

Sólo porque el ser humano está constitutivamente ligado a su propia felicidad, se le puede poner frente a este vínculo, es decir, solamente porque hay *ligatio* del ser humano a su felicidad, puede haber después *ob-ligatio* en esa misma línea de la felicidad, de la posibilidad radical de apropiación plenaria del ser humano. Es que, formalmente, esto no quiere decir, ni más, ni menos, que el modo propio de ser persona. Explicitada la cuestión de este modo, incluso el kantiano más aguerrido, a mi juicio, se cuidaría de distanciarse de esta noción.

Ya estamos en posesión de las piezas conceptuales adecuadas para elevar la reflexión a un momento crítico en el que nos hagamos cargo de la articulación del valor según las reflexiones que hemos ido armando de un modo reconstructivo, al respecto de la filosofía de Zubiri.

3.2 Consideraciones críticas sobre el valor en Zubiri

Nos encontramos ante el último paso que hemos de realizar al respecto de la reflexión teórico-filosófica del asunto del valor. Cuando todas estas piezas caigan en su lugar, podremos disponernos a dar un paso más allá de la reflexión estrictamente filosófica, e introducirnos en la cuestión de la neurociencia.

Hay cinco problemas de los que es necesario hacerse cargo en este punto de la reflexión.

En primer lugar, es menester afrontar la poderosa discordancia que parece existir entre la filosofía de Zubiri hasta la altura de 1975, la anterior y la posterior, especialmente en lo que respecta a la cuestión del sentimiento como actividad actualizante capaz de elucidar los valores, porque la respuesta a esta cuestión es esencial para la definición moral del valor: no es lo mismo un valor puramente descubierto que un valor constitutivamente elaborado (3.2.1).

Es necesario clarificar la diferencia entre “cosa-sentido” y “cosa-realidad” (3.2.2).

Es menester también hablar de la relación entre el valor y la felicidad tal como Zubiri la define en su análisis del ser humano como realidad moral, porque llamarlo “valor moral”, sin más, puede llamar a engaño (3.2.3).

Si prestamos atención al curso sobre la estética de mediados de los 70, veremos que Zubiri, como ya dijimos, establece una división en el seno del sentimiento como actividad actualizante que recuerda enormemente la división homóloga que Zubiri realiza en su trilogía entre los distintos modos de inteligencia (3.2.4).

Con estos parámetros, podremos recoger los conceptos que articulamos en las consideraciones críticas sobre los valores de Scheler y Ortega, y actualizarlas en la fundamental innovación que trae la filosofía de Zubiri (3.2.5).

3.2.1 “Realidad entristeciente”, “realidad roja”

Es evidente que no hay un paso abrupto desde la década de los 60 a la década de los 80, esto ya lo vimos a propósito del sentimiento, aunque no lo exploramos en profundidad. La reflexión de Zubiri en la trilogía de la inteligencia no había olvidado las conclusiones que alcanzó a propósito del valor y el sentimiento en las dos décadas anteriores (Gracia Guillén, 2011, p.60).

El primer problema con el que nos encontramos es que, a la vera de la reflexión, la fruición se distancia cada vez más de la volición hasta que, en los cursos de estética de la década de los 70, termina por ser una determinación, no de la voluntad, sino del sentimiento, lo que añade más dificultad a la cuestión que tenemos entre manos, porque entonces la reflexión de Zubiri acerca del valor en la década de los 60 ya no puede aproximarse con la misma naturalidad a la noción del bien que Zubiri abrigaba a propósito de la voluntad.

Si el valor es una determinación del sentimiento, y esto Zubiri nunca se lo discute a Scheler, sino que incluso llega a traducir la “percepción sentimental” de Scheler como “estimación” en su traducción del *Ordo amoris* (Scheler, 1934), entonces no puede estar inmediatamente vinculado a la idea del bien, que es una determinación de la voluntad. No afirmo que esta vinculación sea inexistente, sino que hay que explicitarla: creo que los textos de Zubiri acerca de lo moral nos ofrecen un buen índice para señalar la dirección adecuada de esta reflexión.

Toda vez que hablamos de un momento de respuesta efectora en el ser humano, nos damos cuenta de que no podemos considerarlo de modo aislado con respecto a los otros dos momentos del proceso sensible. Por muy estructural que sea el momento de impelencia, afirmar que la intelección, desde sí misma, nos conduce a considerar la realidad como fundamento es apoyar todo el peso de la producción intelectual en un impulso ingénito debido a la necesidad que el organismo tiene de poner en funcionamiento la inteligencia para asegurar su estabilidad: esto explica, estructuralmente, que la inteligencia quede constituida como facultad a partir de unas potencias y fisiología básicas que constituyen al ser humano como animal. Pero dos cosas quedan sin explicar en esa perspectiva.

En primer lugar, la necesidad que conduce al ejercicio de la inteligencia, es decir, su desempeño formal. Aun cargando todo el acento en un proceso de selección natural, no se explica la naturaleza formal de esta necesidad del organismo, que empuja a la

inteligencia en la dirección adecuada, en la que asegura el *output* de estas otras funciones inferiores, con respecto a las cuales se encuentra en “subtensión dinámica” (Zubiri, 2015, p.57). En otras palabras, no se explica el ajustamiento formal de la inteligencia a la situación del individuo, sino que tan sólo se delega en la sensibilidad humana. Ni podría explicarse sin exceder el terreno de la inteligencia y hablar de las otras dos actividades actualizantes, que son, precisamente, las encargadas de que las aprehensiones de la inteligencia no lleguen demasiado lejos del ramal y aterricen en una respuesta efectora que asegure la estabilidad del organismo. Al respecto de este problema, Zubiri tan sólo nos señala que las tres actividades actualizantes del ser humano trabajan al unísono como modos de su *habitus*, y cualquier intento de deshacer esa unidad debe terminar, por necesidad, en un fracaso.

Pero todavía podemos ir más lejos: hemos hablado de la formalidad, pero es que también aparece este problema al respecto de la talidad de los actos intelectivos. Nos basta acudir al *Hombre y la verdad* para ver, ya allí, en su explicación preliminar acerca del esbozo (Zubiri, 2006, p.81), que existe un margen de libertad creativa, todo lo restringido que se quiera, pero necesario, para elaborar cualquier contenido de la intelección. ¿Por qué comprender las cosas de un modo, y no más bien de otro?

Aquí se nos complica nuevamente la cuestión porque, por donde sea que la tomemos, todos los lados nos vierten al problema que subyace a todas estas consideraciones: la funcionalidad entre “sustantividad” y “actualidad” en la reflexión de Zubiri. A juicio de Diego Gracia, la cuestión adquiere tanta importancia que, hacia el final de su filosofía, Zubiri termina por conceder la primacía a la actualidad, convirtiendo a la sustantividad en un tipo más de actualidad entre el resto (Gracia Guillén, 2011, p.64).

La cuestión con el sentimiento a la altura del curso sobre la estética de 1975 se reduce a la distinción entre “nuda realidad” y “actualización”. Como afirma Diego Gracia, la “realidad entristecedora” es fundamentalmente distinta de la “realidad roja”, porque mientras la segunda es una propiedad sustantiva de la cosa real que se aprehende, la primera es tan solo una actualidad de las propiedades reales (Gracia Guillén, 2011, p.65).

A juicio de Gracia, esta distinción, que se fraguó en la reflexión acerca del mal de la década anterior, mantiene su vigencia a la altura de la reflexión acerca del sentimiento como estético (Gracia Guillén, 2011, p.64): ello porque Zubiri ha trazado una distinción bastante clara entre “actualización” y “sustantividad” o “nuda realidad” cuando se encontraba elucidando qué significa que el sentimiento lo sea de la realidad. En este concretísimo punto, difiero de Diego Gracia, como muestra mi exposición acerca del

sentimiento, y es que, a mi juicio, Zubiri, a la altura de 1975, ya barruntaba lo básico y primordial del sentimiento (Zubiri, 2015, p.341).

A mi juicio, la maniobra de Zubiri en esas líneas ha sido la equiparación de los tres modos de ese “habérselas” con la realidad que es característico de lo que luego Zubiri reconocería como “animal de realidades”.

Pero es que, ya en la década de los 60, Zubiri anticipaba este magno problema de la distinción entre la actualización y la nuda realidad de la cosa:

“Pero entre sus notas, el hombre posee cuando menos una, la inteligencia, que es de índole peculiar. Por un lado, es una propiedad psíquica del hombre, y como tal se halla constituida en forma correspondiente con todas las demás realidades del mundo [...] las demás realidades (y la propia inteligencia) no sólo *actúan* sobre la inteligencia, sino que se *actualizan* en su realidad; una dimensión puramente presentativa [...] en cambio, esta dimensión, la respectividad, no afecta intrínsecamente a las cosas inteligidas sino tan sólo a la inteligencia. A las cosas, en efecto, les es completamente extrínseco el que estén o no actualizadas presentativamente a una inteligencia” (Zubiri, 2015, p.228).

Hasta tal punto creía Zubiri que esto era así, que llegó a denominar a la inteligencia “respectividad unilateral”, porque “inteligencia y cosas no son co-respectivas, sino que sólo la inteligencia es respectiva” (Zubiri, 2015, p.229). Es cierto, por supuesto, que Zubiri denomina a esta mera actualización de la inteligencia, actualizar las cosas “en su nuda realidad” (Zubiri, 2015, p.229).

A mi juicio, esta cuestión puede interpretarse de modo diferente según se comprenda un párrafo que Zubiri redacta cuando compara sentimiento e inteligencia:

“La verdad real es la actualidad misma de lo real en su aprehensión, en su aprehensión simple en la inteligencia a la cual se presenta, y lo que llamamos Lógica es pura y simplemente la expresión de esa primaria verdad real [...] La Lógica, la Ética y el Arte son *tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad* en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre” (Zubiri, 2015, p.351).

Este párrafo es decisivo para interpretar a Zubiri de este otro modo que propongo: Zubiri aquí parece estar afirmando explícitamente que el sentimiento estético está al mismo nivel primordial que la inteligencia sentiente, y afirma también que la voluntad tendente se encuentra exactamente al mismo nivel, ya en los años 70.

El uso que Zubiri hace de “nuda realidad” en un texto y en otro es sensiblemente distinto, toda vez que equipara constantemente a la inteligencia y el sentimiento, y que llega a afirmar que “Actualidad no es algo que concierne a las notas reales de una cosa; concierne pura y simplemente a aquel momento según el cual la cosa queda en la forma que es, justamente delante de mí” (Zubiri, 2015, p.338), y tan distinta es la “nuda realidad” de la actualización que “la nuda realidad no tiene por qué ser actual” (Zubiri, 2015, p.339). Pero la inteligencia es un modo de actualización entre otros (Zubiri, 2015, p.339).

En los textos de 1975, retomando la discusión, esto significaría que nos hallamos, efectivamente, al nivel de la aprehensión primordial de realidad (Gracia Guillén, 2011, p.66), y la idea del sentimiento en esta etapa del pensamiento de Zubiri se encuentra fundamentalmente distanciada de la idea de *orexis* que abrigaba a propósito de *El problema del mal*, en el 64 (Gracia Guillén, 2011, p.70). Y es que, a fin de cuentas, tratándose de una aprehensión de la sensibilidad, tiene que afectar a los tres vectores del *habitus* humano (Gracia Guillén, 2011, p.75).

Esta vertiente de la cuestión de la relación entre sentido y sentimiento la exploramos ya por nuestra cuenta y riesgo en su momento, pero tenemos que dar la razón a Gracia, sin duda, en que esta idea del sentimiento como modo de encuentro primordial con la realidad implica una conexión pareja a la de la inteligencia con los sentidos: esto significa que la distancia entre “realidad entristeciente” y “realidad roja” se va acortando cada vez a mayor velocidad según nos aproximamos a la década de los 80.

Suscribo aquí por completo el juicio de Diego Gracia al respecto del valor como una instancia de una facultad sentimental a la altura del lógos: ya fuera que Zubiri estuviese encaminado en los 60, o que se diese una feliz casualidad con respecto al modo en que la cuestión del sentimiento quedó estructurada a la altura de los 70 y en adelante, lo bien cierto es que no existe, a mi juicio, más que una tensión entre las diferentes ideas que Zubiri desarrolla en ambos textos en los que nos centramos. Una tensión debida, no cabe duda, a los distintos planteamientos de los que Zubiri partía para explicitar la cuestión.

El paso por la irrealidad es necesario estructuralmente para el ser humano, que tiene que figurarse lo que son las cosas para poder tratar con ellas de un modo específico (Zubiri, 2019, p.132). La irrealidad consiste, no en tocar la formalidad de realidad, sino en modificar su contenido (Zubiri, 2019, p.24), mediante una libre creación (Zubiri, 2019, p.62) que requiere, seamos conscientes de ello o no, una enorme actividad imaginativa.

“Que la imaginación intervenga en medida mayor o menor, sí. De esto no hay duda ninguna” (Zubiri, 2019, p.21).

El modo como se nos presenta la realidad en tanto que poseemos sentimiento afectante, por tanto, es la realidad como *temperante*, como *atemperada*. Ese *pulchrum* que veíamos en las reflexiones de 1975 es el modo primario de actualizarse la realidad, como tal, en su estar atemperada a nosotros. Sin este primordio, ni tan siquiera diferenciaríamos cuándo nos encontramos a la intemperie y cuándo la realidad nos es grata: y esto no solo aplica a la física realidad, sino a nuestro propio proceso intelectual.

La faceta, o el modo de lo formalmente real que abre el sentimiento ante nosotros es la *temperie*: inscrito en esta formalidad que entraña tan solo actualidad en el sentimiento afectante, la realidad se puede sentir determinadamente como temperie o como intemperie. No creo que sea necesario profundizar en la idea de que, en el fondo, tal como lo plasma Zubiri, todos los sentimientos se encuentran, por así decir, orbitando en un sistema estelar binario: bien orbitan el gusto, bien el disgusto. Yo iría más lejos en la terminología zubiriana, y recurriría al término que él mismo empleaba para la formalidad primordial de lo real como temperante: el gusto no es sino otro modo de decir que la realidad nos está atemperada, nos es *comfortable* en el sentido más general del término, el sentido de un encuentro entre los fueros del sentimiento y los de la realidad. Lo contrario es la realidad como intemperie, la falta de ese encuentro entre los fueros del sentimiento y la realidad que nos hace percibir la realidad como inhóspita, en cualquiera de sus facetas. Lo triste, lo deprimente, lo desesperanzador: todos ellos son modos como la realidad queda campalmente determinada como intemperie.

Gracia resumía esta cuestión en la comparación con el color: “realidad entristeciente” no parece ostentar el mismo rango que “realidad roja”, precisamente porque en la segunda la primordialidad parecía mayor que en la primera, que era una mera instancia del sentimiento, que siempre llega en un segundo término con respecto a los actos de la inteligencia. Pero, ateniéndonos a la reflexión de la trilogía, una vez reestructurado el término “realidad”, y ahondada la reflexión en los derroteros de la inteligencia, la cuestión ya no parece tan clara; y parece, de hecho, que el sentimiento se ha abierto su propio espacio junto a la inteligencia. Ahora, la realidad entristeciente es un carácter tan propiamente real como lo pueda ser la realidad roja, y además con un grado de primordialidad parejo a la misma.

Si nos ceñimos a la trilogía, “realidad roja” es ya un nivel complejo de elaboración, y en ningún caso puede adscribirse a la aprehensión primordial. Entra en la categoría de

lo que Zubiri denomina “perceptos”, y resulta obvio, toda vez que forman parte de la irrealidad, que no se ubican en la primordialidad aprehensiva que nos actualiza la mera realidad.

Otro tanto ocurre con la realidad que abre el sentimiento: “realidad entristeciente” no parece ya una mera referencia a la temperancia de la realidad, sino que nos habla ya talitativamente de esta cualidad de la realidad, especificando, de hecho, una dirección que nos abre a una consideración dual de la realidad en la medida en que está actualizada en el sentimiento. Dual, pero no dualista, como no lo es la consideración de la verdad en la inteligencia (Pintor-Ramos, 1986, p.281).

Desde los conceptos de la trilogía, esto significa que el valor es la actualización de lo real en una actividad del sentimiento afectante que posee cierto paralelismo con el *logos* de la inteligencia, y que Zubiri denomina *estimación*, no solamente en este texto, sino que es su opción preferente para sustituir la noción de “percepción sentimental” en la traducción al español que él mismo realizó del *Ordo amoris* de Max Scheler.

Ya no se trata de que haya, por un lado, una percepción “bruta” del valor y una comprensión neta del mismo, es que el valor mismo es una comprensión neta de la realidad en cierto nivel de elaboración. Se comprende ahora por qué Zubiri se oponía a Scheler con un arrojo rayano, en algunos puntos, a mi juicio, en cierta injusticia en la consideración de su filosofía: Scheler nunca habría aceptado que la objetividad del valor penda de las físicas propiedades de la realidad que se estima, precisamente porque cifraba la objetividad del valor en su independencia. Su interpretación, con lo necesaria que pudiera ser, estaba siempre configurada como un anejo del valor mismo, que en su objetividad se mantiene incólume con respecto a los actos de interpretación que sobre él se desarrollen.

El contenido, en Zubiri, si nos atenemos a los esquemas de la trilogía, lleva constitutivamente implicado un momento de elaboración libre y creativa que se configura desde un horizonte de tradición y transmisión biológica concreta, y que define el perfil cualitativo del valor: el hecho de que se apoya sobre una realidad que es temperie para nosotros es irrefragable, pero el modo en que lo hace y lo que significa con respecto a los actos en los que nos ejecutamos en la vida, esto ya es harina de otro costal y en cualquier caso, no lo va a desentrañar una pura reflexión formalista.

3.2.2 “Cosa-realidad”, “cosa-sentido”

Si nos centramos en la batería conceptual zubiriana, el objeto de litigio entre Scheler y Zubiri en la reflexión de este último es, precisamente, el estatuto que merece el valor entre estas dos determinaciones. Para Scheler, el valor estaba cerca de estar constituido en “cosa-realidad”, podemos decir sin excesiva generosidad: no se trata de una propiedad física de las cosas que se perciben, pero igualmente posee el carácter objetivo que compete a toda realidad, incluso si para afrontarlo es preciso implicar un necesario momento de interpretación cultural e históricamente afectada del mismo. Ello porque no se trata de ninguna hipóstasis entitativa, sino de una estructura de la conciencia del sujeto.

Para Zubiri, en cambio, la cuestión parece diametralmente opuesta a la que Scheler defiende: el valor no puede estar constituido en cosa-realidad, precisamente porque, como defendía Scheler, no podemos encontrar ninguna propiedad de la cosa valiosa que sea el valor mismo con que la investimos. Ningún examen meramente intelectual nos revelará el valor que posee la cosa, porque dichos exámenes tan solo nos dan la presencia de la cosa en orden a la verdad, su física realidad, nos diría Zubiri en *El problema del mal*. Una estimación entraña ya un ejercicio alejado de la radicalidad del mero aprehender una presencia: valorar no es un ejercicio de pura inmediatez, sino que requiere un previo acercamiento a la cosa.

Esta última idea sigue siendo cierta para la reflexión de Zubiri previa a la década de los 70: la diferencia estriba en el modo del acercamiento. Antes de 1975, Zubiri creía que era intelectual; con posterioridad, comprenderá que se trata de un ejercicio sentimental y que, adicionalmente, no puede ser entendido sin el contexto de los otros dos momentos que conforman el modo humano de encontrarse en la realidad.

Este problema es complejo, y requiere no pocas visitas a los textos de Zubiri: ya desde *Sobre la esencia*, Zubiri recurre a esta distinción para poner en claro la diferencia entre aquello que actúa en el mundo sobre el resto de cosas según las propiedades que posee, y aquello que no interactúa con el resto de cosas merced a sus propiedades. Lo primero es la cosa real, mientras que lo segundo es la cosa-sentido (Zubiri, 2018b, p.106). Solo el ser humano puede interactuar con estas cosas-sentido, porque es el único animal que debe llegar a la realidad cruzando por la irrealidad (Zubiri, 2018b, p.108): y, si examinamos la cuestión a fondo, repararemos en que esta cosa-sentido no es funcional con el ser humano sino merced a la cosa real de la que es sentido. No será la hacienda

agrícola la que afecte al ser humano, sino las regulaciones que le será preciso hacer en su práctica habitual: la falta de fertilizante, la incapacidad para vender; o la abundancia, las nuevas tecnologías etc.

Zubiri llega a afirmar que es la cosa-realidad la que posee esencia, pero no la cosa-sentido, que tan solo posee concepto. Nada más lógico: Zubiri ha definido, aquí, la realidad por su carácter físico y operativo, por lo que la esencia no puede consistir en ser ningún concepto (contra Hegel), sino que ha de consistir en un conjunto de atributos físicos.

Como fuere, la cosa-sentido se encuentra siempre dependiendo de una cosa-realidad de la que es sentido, y merced a las propiedades de la cual queda constituida. Ya en *El problema del mal* se enfrenta Zubiri a esta cuestión (Zubiri, 2015, p.229), como tuvimos ocasión de ver.

En ese texto, Zubiri interpone entre ambas cosas la noción de *condición*: toda condición es un tipo de respectividad (Zubiri, 2015, p.228), y se trata de la respectividad en la que las cosas quedan en nuestra inteligencia, precisamente, como sentido de la nuda realidad.

No es necesario una vista de halcón para darse cuenta de que este momento de condición parece el umbral que separa la aprehensión primordial del *logos* en la trilogía de la inteligencia, solo que Zubiri todavía no se ha introducido en esos derroteros cuando diferencia ambos momentos de cosa realidad y sentido.

Desde esta perspectiva, el valor carecería de primordialidad, pero carecería de ella en la medida en que consiste en ser el sentido preciso de una realidad que nos entra por el sentimiento. Y con no ser primordial en ese sentido de presentación real, se trata de un momento fundamental y necesario para el adecuado desarrollo del ser humano en la realidad: sin esta instancia, el ser humano caminaría por la realidad nada más que sintiendo las cosas, sin posibilidad de ponerlas en el contexto de ese *campo* de realidad y de ese *mundo* que nos permiten estimar las cosas en su justa medida.

3.2.3 Valor y felicidad

Una vez la dualidad inicial zubiriana entre inteligencia y voluntad se amplía con la constitución autónoma del sentimiento, parece lógico pensar que la bondad y los bienes caen del lado ejecutivo, es decir, del lado de la voluntad tendente, de la respuesta efectora del viviente humano (Gracia Guillén, 2011, p.81). Esto cambia la perspectiva de nuestras

reflexiones, porque nos obliga a buscar la conexión interna entre el sentimiento y la voluntad, es decir, entre el valor y el bien. Es en este punto donde nos sale al paso la cuestión acerca de la distinción entre valor y valor moral.

En una reflexión general y esquemática, y haciéndonos cargo del significado tradicional de estos términos, es decir, sin excesivas precisiones teóricas, cabe señalar la existencia de una distinción entre valores que son moralmente relevantes, y aquellos que no lo son. Tomando prestadas las categorías de Scheler desde la perspectiva de Ortega y Gasset, claramente parece existir una distinción de altura entre el valor que entraña el sabor de una fruta, y el valor de la virtud de la nobleza en el ser humano. No parece equiparable el valor del sabor y el valor de una buena obra: Kant mismo, esquemáticamente, se debatía por descubrir aquello que poseyese un *valor moral incondicionado* por la interminable serie de condiciones empíricas.

Los valores técnicos han sido, de hecho, un ejemplo clásico de relación ambigua con el ámbito moral: dada su enorme variabilidad en su momento de realización, no parecieran tener una relación intrínseca con el ámbito de lo moral: esta relación ambigua tiende a subsumirse bajo el término “neutralidad” (Gracia Guillén, 2011, p.154).

Y el cuestionamiento de esta idea de neutralidad al respecto del saber científico es, sorprendentemente, una ocurrencia reciente en la historia de la filosofía (Habermas, 1996, p.33). La ausencia de esta cuestión lamina el ámbito del saber; pero también genera una problemática de su propia especie en el terreno del valor. Desde una visión orteguiana, el valor moral es un dominio específico del valor. Sin embargo, si regresamos a Scheler, la cuestión parece clara desde la dirección opuesta: el valor moral es un modo de funcionamiento sistémico de la jerarquía de valores en el momento de su realización: bueno es quien realiza los valores según la estructura trascendental de la jerarquía, sin producir la preterición de un valor superior en favor de uno inferior. Esto significa que el valor moral no es un objeto específico y localizado en la jerarquía, sino el conjunto mismo de la jerarquía en su adecuada realización.

Y Zubiri mismo, al hilo de sus reflexiones en materia moral, no debió entender la problemática de un modo esencialmente distinto a Scheler. Recordemos que el ámbito de lo moral no es simplemente una sección operativa de la existencia humana, sino que comprende su estructura fáctica: el ser humano es estructuralmente moral porque su estructura es la de *hyperkeimenon*, y eso significa que le es consustancial una dinámica de apropiación y naturalización de propiedades, en las que el ser humano no solo es agente, sino autor y actor de su vida (Zubiri, 1986, p.586).

Sigue siendo verdadero, sin asomo de duda, que la bondad como cualidad formal de lo real no corresponde ni al intelecto ni al sentimiento, sino a la voluntad tendente; pero al mismo tiempo es cierto que lo moral, formalmente considerado, exorbita el terreno del bien y lo subsume como parte de una estructura humana de existencia en el seno de lo real. Sin esta constitución moral, no tendría sentido hablar de bien alguno porque no tendría sentido hablar de voluntad tendente: a mi juicio, lo moral es el punto de convergencia en el que la praxis humana queda unificada como el desarrollo de un ser *suprastante* en lo real. No cabe hablar de lo moral exclusivamente en relación a un momento de respuesta efectora, porque la dinámica de creación y apropiación de posibilidades compromete al ser humano como realidad integral, y exige el trabajo coordinado y unitario de todo su ser. En otras palabras más simples: el ser humano es el ser al que, en su existencia, le va su realidad. No porque exista un modo amoral de vivir, sino porque al ser humano, merced a su estructura, no le queda más remedio que vivir mediante apropiación de posibilidades para mantener la estabilidad como organismo. Es en este sentido que afirmamos, incluso desde una perspectiva formalista y heredera de Kant, que no tiene sentido afirmar que el ser humano pueda ser *amoral* (Cortina Orts, 1986, p.57): un ser humano que sea amoral no es un ser humano, porque lo moral es la estructura misma del vivir humano, del vivir de todo animal de realidades. Cuando se lee el texto, se propende a pensar que “felicidad”, o *per-facere*, en la terminología de Zubiri, guarda una especie de equivalencia con la noción del bien, y esto lo pone en directa relación con el momento de voluntad tendente. No obstante, cabe preguntarse si esta felicidad no está relacionada íntimamente con el *verum* y con el *pulchrum* como lo está con el *bonum*. Para este fin, y dado que las reflexiones zubirianas acerca de lo moral son previas a la década de los 70, es menester ir más allá de Zubiri, y unir lo que él nunca unió en sus reflexiones.

Si rastreamos la filosofía de Zubiri por lo que hace a las distintas actividades actualizantes de la realidad, rápidamente repararemos en que todas ellas poseen dinámicas que constituyen partes necesarias, pero no suficientes, del haber humano entre las cosas reales.

En el análisis de la inteligencia, especialmente por lo que hace a la reflexión zubiriana acerca de la distancia entre lo real y lo irreal, pero también al respecto de la reflexión sobre las estructuras que la verdad decanta en el ser humano, encontramos una estructura fundamental: el *esbozo*. Para pervivir, el ser humano debe apoyarse en las cosas, pero como estas no se le dan en su ser inmediatamente, debe figurarse lo que estas son

(Zubiri, 2019, p.125); el camino hacia las cosas reales, el *hodos* que sigue el ser humano es el esbozo (Zubiri, 2006, p.77). A mi juicio, hay aquí una convergencia, y no es extraño, porque en todo esbozo hay buena parte de figuración: el *logos* es el momento en el que el ser humano queda forzado a caminar sobre lo irreal para aproximarse a las cosas, y ello implica siempre un momento de creación libre. Esbozo, a fin de cuentas, es esbozo de posibilidades para comprender lo que las cosas son (Zubiri, 2006, p.81). Lo que se ve nunca es inmediato, sino siempre mediado por creencias (Berger, Blomberg, Fox, Dibb y Hollis, 2012, p.13).

El sentimiento, por su parte, nos abre la realidad como temperancia, es decir, como *temperie*, como realidad acomodada a nosotros, del mismo modo que la inteligencia nos abría la realidad como verdadera en nuestro contacto con ella. La *temperie*, como la verdad, es al tiempo nuestra y de lo real. Y este *pulchrum* nos abre a la interpretación de lo real como *temperie*, o como *intemperie*.

La voluntad nos abre a lo real en su *bonum*, y con ello nos impele y compromete (no solo nos habilita) con el libre albedrío: es en nuestra elección donde se forja nuestro bien, y no con independencia de la misma. El bien, recordemos, no es algo tan solo de la realidad, sino también mío (Zubiri, 2015, p.38).

Parece imposible desprenderse de alguna de las tres dimensiones para hablar de moral y felicidad como estructuras humanas: por cierto, que no puede haber moral ni felicidad si no hay voluntad capaz de aprehender y determinar un bien; pero tampoco las habrá sin un sentimiento capaz de discernir lo real como atemperado a la vida del ser humano, y de estimarlo en su medida; y tampoco los habrá sin una inteligencia sentiente que comprenda la realidad como verdad y sea capaz de discernirla del error. Lo que coloquialmente entendemos por bien moral no parece ser exclusivamente una determinación de la voluntad tendente, sino el trabajo unificado del ser humano en su estar en la realidad. Y recíprocamente, “bien moral” en el sentido que estos términos tienen en Zubiri, parece cierto tipo de obviedad (Zubiri, 2015, p.381): es que la voluntad forma parte de la estructura real de la persona humana, y con ello no puede sustraerse al hecho de su estructura moral, y lo mismo acontece para la inteligencia y el sentimiento. Sin voluntad no nos encontraríamos con el bien; pero sin sentimiento no seríamos capaces de discernir las realidades que son inhóspitas, *intemperie*. Y es tremendamente difícil imaginar un bien que sea inhóspito para nosotros, que nos deje a la *intemperie*; lo mismo que es difícil imaginar un bien que sea falso. Todo bien está fundado en el estar sobre sí radical del ser humano en cada uno de sus actos que es la felicidad (Zubiri, 2015, p.392);

pero no todo bien se identifica con un deber (Zubiri, 2015, p.381). Zubiri desvela la estructura, pero no avanza sobre el contenido, para el que es necesario un penoso camino crítico (Cortina Orts, 1997, p.106).

El valor, en el sentido zubiriano del término, no puede sustraerse a la forma de realidad de la persona, y es por ello que es ineluctablemente moral. Se encuentra formando parte de la compleja actividad en la que el ser humano se configura como realidad: es parte del *hyperkeimenon* en el que consiste el ser humano. Se sigue, por tanto, que “amoralismo” es un concepto vacío (Cortina Orts, 2000, p.57).

Vimos que la felicidad es un umbral, una posibilidad formalmente apropiada por el hecho de que el ser humano se encuentra sobre sí mismo: es la posibilidad radical del ser humano de pertenecerse a sí mismo en cada posibilidad de su vida. Es por ella que le cabe la posibilidad de no ajustarse a la figura material en que se determina esta apropiación formal: entonces el ser humano queda fuera de su quicio, como una puerta *viciada*.

Formalmente, por lo tanto, es contradictoria la idea de un valor que no sea, al mismo tiempo, moral: solamente podría conseguirse esto si dicho valor no pendiera de la forma de realidad humana; pero toda vez que hablamos de actividad y realidad humana, estamos ya sumergidos en su horizonte, sin poder hablar nunca desde fuera de él. Un valor no moral, formalmente considerado, sería un valor sin relación con la inteligencia, el sentimiento, la volición, ni la estructura de *hyperkeimenon* en la que estas otras estructuras están integradas.

Materialmente, en cambio, la cuestión es más similar a la que nos encontramos en el uso habitual de “moral”: pende de la figura concreta de realidad que se pretenda dar a esta apropiación fundamental, y ello está en relación con las diversas nociones de “hombre” que se han compuesto histórica y culturalmente (Zubiri, 1986, p.404) porque, a fin de cuentas, el ser humano conforma su realidad en *transmisión tradente* (Zubiri, 1986, p.209), y esto nunca sucede de forma individual, porque el sujeto de la historia es el *phylum* (Zubiri, 1974, p.5). Es difícil no recordar, aquí la historia efectual de Gadamer, y la idea de la tradición operante en cada acto de comprensión (Gadamer, 1997, p.33). Bajo esta perspectiva, valores morales tan solo pueden ser aquellos que se encuentren en relación interna con este *per-facere* humano: se trata de los valores que nos presenten la realidad en su condición de *preferible* en orden a este especial tipo de plenitud real aculturada e historizada. Naturalmente, esto nos vierte al terreno de la hermenéutica, porque no podemos penetrar en la comprensión de estos valores desde un *a priori*

trascendental, como no sea uno estructurado en el propio horizonte de nuestra tradición. Al final, y en consonancia con el pensamiento de Zubiri, y no solo con el de Zubiri (Heidegger, 1997, p.56), no podemos escapar a la ambivalencia del *logos*: con él comprendemos la realidad; pero inevitablemente la comprendemos en la medida en que la *figuramos*.

La realidad nos es *apropiable* siempre en orden a esta posibilidad radical de apropiación plenaria (felicidad): la realidad es *apropianda* en tal sistema de coordenadas. Y el carácter que adquieren las posibilidades en este orden es la *ob-ligatio*, precisamente porque están ligadas a nosotros en orden a dicha posibilidad. Es en esa tesitura como aparecen los deberes (Zubiri, 1986, p.416).

En toda moral hay un elemento que persiste, que es esta formalidad de la felicidad: el relativismo tan sólo revela, con impotencia, este hecho inherente a todo humano. Por más que puedan variar las culturas, la forma de realidad personal y el umbral que configura la felicidad persisten tozudamente. El relativismo como método para comprender la pluralidad de posibilidades humanas que se despliegan históricamente por esta *perfectio* tan solo malentende el momento de universalidad que es inherente a lo moral en el ser humano: “Una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base” (Zubiri, 1986, p.431).

El valor moral en este sentido está formalmente relacionado con la *apropiabilidad*: las posibilidades *apropiandas* en orden a la felicidad son aquellas que se nos aparecen con carácter de obligación y, para Zubiri, en esto se apoya el deber en su carácter de deber. Un valor es el resultado de una estimación; y un valor moral en este sentido específico debe ser, necesariamente, el resultado de una estimación de lo real en orden a esta posibilidad radical que es la felicidad en su concreción material, historizada y aculturada. No podría ser de otro modo: porque si en la voluntad tendente se determina lo *apropiable* de lo real; en el sentimiento afectante, así lo afirmo a partir de todo lo elaborado, se determina lo *preferible* de la realidad. Su operación en lo moral consistirá necesariamente en la determinación elaborada (estimación, lógos) de lo real como *temperante*, o, lo que es sinónimo en Zubiri, como *bello*. Bello en un sentido fundamental, en el que la cosa real se remite a nuestros actos vitales y se muestra a sí misma, en nuestra elaboración, como consonante y atemperada con ellos, es decir, como *fruición*; o, por el contrario, como disonante e intemperante, como *disgusto*. En su momento me referí a esto como la diferencia entre lo *inhospito* y lo *hospitalario*. Zubiri nunca lo caracterizó de este modo, pero sus adjetivos me han parecido menos claros que esa metáfora. Materialmente

podemos imaginar bienes que nos son, simultáneamente, intemperie. Este fue precisamente el ejemplo que empleó Kant sistemáticamente: un bien que sea al mismo tiempo intemperie es, por necesidad, la demostración de desinterés en el ejercicio del bien moral. Así recordamos la bíblica frase “Padre, aparta de mi este cáliz”. Aquí se despliega una rica multiplicidad material para la determinación de esta *preferibilidad* del bien: puede que lo sea en un sentido, pero no en otros, por ejemplo. Hacer lo que es correcto puede ser ciertamente una actividad árida y que produce pesar, mientras que cometer una maldad puede reportar una gran satisfacción personal. El bien comprendido moralmente exige una coordinación de orden superior: el bien moral que produce pesar en un sentido, ha de mostrarse convergente y en temperie con este umbral que es la felicidad. Y lo propio puede decirse en el orden de la verdad: difícilmente será falso un bien moral. En lo que tenga de bien moral, habrá de ser verdadero en orden a esta *perfectio*, o el intento del bien moral estaría abocado al fracaso. Pero estas sinergias, aunque internas, no son espontáneas en el haber del ser humano. El carácter deudor de nuestra realidad nos mueve a existir, como ya dijera Zubiri, más allá de la justeza: el ser humano vive en un *iustum-facere*, tiene que hacer su propio ajustamiento a lo real. Y esto mismo aplica a lo moral: el carácter de este ajustamiento es formalmente la felicidad; materialmente, bien lo sabemos, es un esfuerzo por alcanzar este umbral en cada posibilidad que nos apropiamos.

El valor, comprendido como materialmente moral desde Zubiri, está necesariamente sometido a un momento de universalidad, merced a la estructura personal de la que emerge, y su intrínseca versión a toda otra estructura personal. *Sin este momento de universalidad, el valor no podrá aspirar a ser materialmente moral.*

3.2.4 Sentimiento afectante y estratos de la inteligencia

Uno de los puntales que posibilitan este análisis es la homología entre la estructura de la inteligencia y la del sentimiento. Esto lo afirmo siguiendo el razonamiento de Diego Gracia a lo largo de varios textos (Gracia Guillén, 2011, p.66). La tripartición de la inteligencia sentiente parece ser una estructura formal del modo humano de estar en lo real, con sus diversos modos de elaboración: ya tuvimos ocasión de ver cómo el mismo Zubiri dividía el sentimiento estético en tres estratos correlativos, aparentemente, a los tres estratos de la inteligencia sentiente.

Aplicado al terreno del valor, esto tiene la consecuencia de separar, en primer lugar, las actualizaciones primordiales de las que son segundas con respecto a estas. Estaría la aprehensión primordial, que nos abre a lo real radicalmente, como alteridad compacta; pero el carácter de esta alteridad tiene, al parecer, tres vertientes: *verum*, *bonum*, *pulchrum*, todos ellos siendo diversos modos de lo real, en congeneridad. El *verum*, no obstante, parece ostentar cierta primacía en la actividad de habérselas con lo real, de ahí el *inteleccionismo* de Zubiri.

El sentimiento no parece ser una estructura esencialmente distinta a ese respecto: el *pulchrum* sería el resultado de esta aprehensión primordial sobre lo real; la estimación parece una instancia segunda, sujeta a un acto de libre creación como el que encontramos en el segundo modo de la inteligencia, el *logos*. Que exista este necesario acto de libre creación significa dos cosas.

En primer lugar, inclina la reflexión del lado de la hermenéutica: no hay nada que pueda ser comprendido, en ningún sentido de la palabra, que pueda prescindir de este fundamental acto de elaboración. De este modo, la reflexión de Zubiri a propósito de la estimación en el texto acerca del mal de la década de los 60 adquiere un nuevo sentido: Zubiri allí señala que la estimación corresponde a un momento de *condición*, en el que la realidad adquiere un nuevo *sentido*. En términos de la filosofía de la década de los 70 en adelante, esto significa que la estimación no puede ser un momento de actualización primario, tal como Zubiri sugiere en el texto en las sucesivas comparaciones con el momento de la inteligencia, que sí constituiría un modo de actualización primario. La estimación vendría a ser uno de los modos de actualización ulterior: esto la ubica a la altura del *logos* sentiente de la trilogía, que ya no es actualización primaria sino ulterior, y ello porque lo que produce es, básicamente, la ruptura del primordial momento de compacción que caracteriza a la aprehensión primordial. Esta ruptura, en el caso del *logos* sentiente, ocurre al desdoblarse la realidad en nuestra aprehensión entre ese momento de puro *alter* y su aparecer entre el resto de cosas reales, en un lugar determinado entre ellas, una circunstancia a la que Zubiri denomina “oquedad” (Zubiri, 2008, p.213). Y el único modo de cruzarla es, lo hemos visto ya, un momento de creación libre que, a través de la irrealidad, ponga en contacto los fueros de la inteligencia con los fueros de lo real (Zubiri, 2008, p.261).

La estimación debe entrañar formalmente este mismo momento de “tomar distancia” con respecto a lo real, una distancia en la que interviene un momento de libre creación (interpretación) de lo real mismo para producir una actualización ulterior que

capture la realidad en concordancia con las estructuras humanas vertidas a ella en sus diferentes coordenadas. El momento de estimación debe ser, por tanto, un momento de elucidación afectiva de lo real como *temperie*, cuyo resultado más elaborado son los valores; al igual que en el caso del logos teníamos las proposiciones como complejo resultado de su actividad (sin excluir los productos que, siendo del logos, no muestran el mismo grado de elaboración, por ejemplo, las *posiciones*).

Los valores, en esta tesitura, son una actualización afectiva de lo real que entraña un necesario momento de elaboración irreal, a través del que elucidamos el modo concreto en el que las cosas nos afectan *realmente*. Y en esta elucidación cabe una dualidad: las cosas pueden mostrarse como acomodadas a nuestra circunstancia, y entonces se produce un encuentro entre los fueros del sentimiento y los de lo real, y encontramos lo *valioso*; o bien puede ocurrir lo contrario, que no se produzca ese encuentro entre los fueros del sentimiento y de lo real, y entonces nos encontramos con el *disvalor*. Pero tanto el uno como el otro requieren que nos aproximemos elaboradamente a la realidad. Al contrario de lo que pretendía Scheler, el valor no está ahí de modo que podamos simplemente captarlo, sino que *hay que hacerlo*. Podemos captar inmediatamente la realidad como *temperie*: pero para elucidarla en su carácter de atemperada a nosotros hemos de desplegarla, a través de lo irreal, en una elaboración capaz de propiciar este encuentro entre lo real y nosotros.

Y si ascendemos un grado más en el nivel de elaboración, entonces llegamos al estrato del *fundamento*, del *ser* de lo real: para la inteligencia era la razón, y actualizaba lo real en forma de fundamento, como sistema de comprensión que pone en relación a la cosa real que se conoce con la realidad misma comprendida como mundo (complexión *formal* de toda cosa real). Aquí hallamos las teorías sobre lo real, y su verdad es la más delicada y elaborada de todas.

Para el sentimiento, si hemos de creer en esta homología de estructuras, el nivel racional de elaboración solo puede competir a la búsqueda de la relación entre la cosa real que se capta y su estar comprendida en esta *symploké* que es el mundo, y que en el caso del sentimiento nos lo muestra como *temperie*. Este no es ya el lugar del valor, sino del valor comprendido como parte de un sistema y pieza *fundamental* del mismo: lo que ha de buscar el sentimiento en este estrato es el principio mismo del que emerge el valor. En realidad, ya hemos asistido a este proceso de composición racional: Scheler lo llamaba “jerarquía de los valores”; Kant no creía posible buscar el principio del valor moral más allá de la estructura lógico-trascendental de la razón, y podríamos continuar con la

sucesión de ejemplos. Pero obsérvese la dependencia bilateral: el ejercicio del logos abre la actividad de la razón; y la razón debe justificar lo comprendido en el logos, por lo que debe asentarse necesariamente en él para operar.

3.2.5 Actualización de la noción de valor a partir de Zubiri

Al término de este recorrido filosófico, denso y sin duda complejo y difícil, nos hemos introducido en el horizonte de la filosofía de Zubiri. Esta introducción nos pone en contacto con una batería conceptual de enorme riqueza, que nos permite asaltar el problema del valor, a mi juicio, con mayor detalle y profundidad de lo que éramos capaces previamente.

Zubiri supone una transformación del horizonte fenomenológico de Heidegger, y actualiza el panorama filosófico de su maestro Ortega de un modo peculiar. La consecuencia de esto es que, a través de su filosofía, podemos actualizar las cuatro determinaciones formales del valor que fuimos tejiendo a propósito de los análisis de Scheler y Ortega. Procedamos en orden.

3.2.5.1 Direccionalidad del valor

Este fue el nombre de mi propia cosecha con el que caractericé formalmente el carácter del valor en Scheler, según el cual éste se encuentra siempre situado, de forma más o menos precisa, en relación estratigráfica con otros valores. Esencialmente, se refiere a un valor que funciona como clave hermenéutica del resto de valores: sin este umbral, el conjunto entero de los valores carece de *locus* y cae.

En su momento, lanzamos una afirmación atrevida al respecto de la filosofía de Scheler: que el valor que allí se elucida es un *metron* de lo humano, que está midiendo su proximidad a la persona en diferentes grados y cualidades. Así, el valor *sabroso* de un alimento tan solo tiene sentido en el horizonte de un sujeto personal capaz de captarlo en su percepción sentimental. Y precisamente por estar situado con respecto a ese sujeto y su constitución como *persona*, el valor vital “sabroso” de un alimento puede aparecer como teniendo sentido en la experiencia. Si dicho valor careciese de esta referencia interna al umbral de todo valor que es la persona por excelencia, se encontraría en una especie de vacío metafísico, en el que no podría determinarse en orden a qué ni a quién resulta sabroso dicho alimento. Y si un valor no es capaz de ensayar una respuesta a

alguna de esas preguntas, entonces es lícito dudar de su carácter de valor. Puse este ejemplo extremo para que, en su contraste, resultara más inmediata su relación interna con el umbral del valor en Scheler, que es el valor religioso, en toda la profundidad *personal* que entraña. No en balde concluye su estudio con una tipología de los modelos personales, que tanta sustancia vertió en las reflexiones de Javier Gomá (2015).

Cuando nos sumergimos en el horizonte zubiriano, estas estructuras que Scheler elucida reciben nuevas lecturas. Zubiri traba una enconada defensa del valor *más allá* de las ideas de Scheler; lo que nunca le discute es que se llegue a este mediante actos de estimación que están claramente emparentados con el sentimiento de algún modo. Este fue el enfoque clásico de la fenomenología de Husserl (Gracia Guillén, 2011, p.42). En la traducción que realizó Zubiri del *Ordo amoris* de Scheler, llega tan lejos como para sustituir “percepción sentimental” por “estimación”, en la creencia de que este último nombre es más adecuado para la traducción del texto alemán.

El problema al que se enfrenta Zubiri aquí, no obstante, es sensiblemente distinto del que enfrenta Scheler: para este último, el problema del valor cae más acá de una reflexión fenomenológica más cercana a Husserl en su tarea de la elucidación de relaciones esenciales de la conciencia, bien que se trata de un modo ortodoxo de fenomenología. Sea como fuere, Scheler toma el valor como *factum* y parte de esto para explicar su estructura y funcionalidad en la conciencia humana, hasta llegar a una determinación de la persona y la experiencia de la imitación y los modelos. Justo este punto es el que Zubiri no puede admitir: que el valor sea, sin más, un hecho que se debe tomar tal como es para examinarlo. Esto presupone un acceso inmediato al valor que se muestra en cada caso, cosa que Scheler no tuvo mayor problema en conceder; pero resulta que el valor parece siempre zaguero a la cosa misma (Zubiri, 2015, p.212). Contra lo que Scheler quería, lo que se nos da no es el valor mismo en la cosa, sino la cosa como realidad misma que se convierte entonces, para nosotros, en un objeto de estimación. Si la cosa fuese como quiere Scheler, el valor determinaría los bienes; pero entonces pendería sin más de la conciencia humana. Esta idea no supone un gran problema si se considera sin más un *fenómeno* de la conciencia, pero si se pretende explicar la funcionalidad del valor en lo real, supone una fuerte objeción. No de otro modo lo entendió Zubiri.

Si el valor ha de ser inherente a la cosa valorada, y al mismo tiempo no ha de confundirse con ella, debe quedar, efectivamente, pendiendo de la conciencia; pero no como *factum*, sino como *actualización de lo real*. Bien que no se trata de una

actualización primordial, precisamente porque lo real se ha mostrado ya como real antes de que llegue la estimación a darle un *sentido*.

Con esta nueva luz, la *direccionalidad* del valor toma nueva forma: es que en cada valor existe una referencia interna y formal a todo acto estimativo, porque todos ellos se dirigen a la realidad. Esto, que puede parecer una trivialidad, significa que todo valor es una actualización de lo real en determinada cualidad, y ello nos ofrece ya la pista que buscábamos: si lo que se afirma es cierto, entonces el valor, como forma de actualizar lo real exige un horizonte experiencial desde el que elaborar sus determinaciones. No hay necesidad de ningún horizonte concreto; pero sí de que haya algún horizonte.

Pero si el valor es una estimación de la condición buena de la realidad (según los textos de los 60), entonces parece claro que no toda realidad posee la misma condición en orden al bien. Desde la trilogía de la inteligencia, diríamos para clarificar, tampoco toda realidad que inteligimos posee la misma cualidad en orden a la verdad en nuestra experiencia: hay cosas reales más verdaderas que otras (siempre en un sentido derivado, claro), lo mismo que hay cosas más buenas que otras. Piénsese en la inmensa variedad de usos del adjetivo “verdadero”. Alguien que finge ser amigo no lo comprendemos como amigo verdadero, aunque ello no quita ni una pizca de verdad formal a ese alguien y lo que hace; decimos que la pirita no es verdadero oro; si viésemos un video en realidad virtual de la cima de Torre Eiffel, diríamos que no es la verdadera experiencia, aunque se le parezca. No se trata de metáforas, sino de cualificaciones del encuentro entre los fueros de nuestra inteligencia y los fueros de la realidad.

Del mismo modo, e introduciéndonos ya en las reflexiones de los años 70, no toda realidad es igualmente *temperie* para nosotros, y precisamente en orden a este encuentro la cualificamos según su condición, es decir, la *estimamos*. No comer nada parece menos satisfactorio que comer 200 gramos de chocolate todos los días; y esto, a su vez, parece menos aceptable que comer fruta todos los días.

Y en el orden *material* de lo moral ocurre otro tanto: soltar a un asesino a sangre fría sin cargos parece menos justo que encerrarlo seis meses en la cárcel; y esto, a su vez, parece menos justo que aplicarle una sentencia más dura.

Toda esta sucesión de ejemplos simples tiene el objetivo de mostrar que existe efectivamente una versión interna del ser humano hacia lo real. Esto ya lo vimos tempranamente en la reflexión: aquí es relevante porque no se trata simplemente de una pura versión que nos vierte a lo real como si toda cosa real fuese igual a toda otra. En esta estructura del sentimiento, cada realidad posee su propia cualidad como realidad en

temperie, y claramente, tal como ocurría a propósito de la verdad, parece haber una primacía de lo positivo sobre lo negativo que se evidencia en su formalidad propia.

Pero esto tiene sus propias consecuencias cuando nos referimos a lo material de la estimación: dado que estamos vertidos a lo real, y que no toda realidad es igual en orden a nuestra versión, resulta que aparece un movimiento diferencial hacia este polo positivo en la experiencia humana, porque es en este polo donde se produce el encuentro efectivo con lo real que nos habilita para sostenernos como seres vivos. Pero, más allá de este interés primordial, resulta que, cuando avanzamos en la elaboración de lo real, en cualquiera de sus coordenadas, lo real mismo nos arrastra hasta su constitución como cosa real en un *mundo*. En la inteligencia, esto nos conducía al *pensar*, a la búsqueda de la realidad como fundamento que jalona las escalas de todo sistema *racional*. Para el sentimiento afectante, una estructura homóloga y en complejión con la inteligencia sentiente, la cuestión no puede ser esencialmente distinta: también nos ha de arrastrar a la constitución de las cosas reales como *temperie* en el mundo (Zubiri, 2015, p.335). Lo que ocurre en este proceso es que aparece una estratificación de la realidad actualizada como *temperie*: vista como parte de un mundo, los actos de estimación (que se remiten al *campo de realidad*) quedan reestructurados como parte de un modo más amplio del sentimiento, que los pone en relación con la misma realidad temperante del mundo. Los valores, elucidados en la estimación, desarrollan ahora una versión al principio que los informa como parte del mundo. Solamente entonces podemos coger estos valores dispersos que han surgido de la estimación y conectarlos internamente en un sistema coherente: aparece ante nuestros ojos la jerarquía de los valores. Que debe haber un *sistema* es cosa formalmente necesaria; pero en qué se concrete este sistema, queda a merced de la historia, la cultura y el genio. Del mismo modo, es por necesidad de nuestra inteligencia que las verdades de nuestro logos remiten al mundo mismo, en el que nos vemos impelidos a encontrar su fundamento; pero el modo concreto y material en que esto ocurra (ciencia, poesía, filosofía etc.) queda a merced de la historia, la cultura y el genio.

De este modo, el valor es formalmente *direcciona*, porque queda cohesionado de forma estratigráfica por el principio que lo informa como valor en el mundo: no otra parece ser la estructura formal de esta versión del valor a la realidad. Resumiendo, el tren de pensamiento anterior: la *directionalidad* del valor es la estructura formal por la que este se encuentra internamente vertido al principio que lo muestra como parte de un mundo. Lo llamaría “principio mundificante” si el término no fuese tan confuso y

mostrenco, porque nos remite a la filosofía de Heidegger, al tiempo que nos surge el problema de la reiteración. En la reflexión de Zubiri a partir de la trilogía, un principio que se ubique en el nivel de la razón ya es un principio que evidencia la conexión de la cosa con el mundo.

3.2.5.2 Estado constructo

Esta segunda coordenada del valor no nos resulta de excesiva dificultad, precisamente porque, para articularla en primer lugar, partimos de un concepto netamente zubiriano (Zubiri, 2018, p.289), que nos pareció en su momento de gran utilidad. Tendremos ocasión de ver que nuestras esperanzas eran fundadas.

Hay que comprender los análisis de Scheler desde una perspectiva fenomenológica, un ejercicio distinto no tendría sentido. Este análisis resuelve, a mi juicio, algunas de las objeciones clásicas a la axiología scheleriana, pero deja en pie ciertos problemas de fundamentación que, creo, quedan resueltos en la filosofía de Zubiri. Ya tuvimos ocasión de ver que, al respecto del valor, no tiene sentido plantearse la cuestión sin tener en cuenta que el valor es respectivo, es decir, “valor-de” a tres niveles distintos. Reexaminemos la cuestión.

1. Un primer nivel fundamental y específico es la respectividad que denominamos *direccionabilidad*; pero escogimos dedicarnos a su explicación fuera de este apartado porque se trata de una determinación formal específica y fundamental para comprender el valor, dado que en ella se nos abre la posibilidad de comprender un sistema de valores, si nos movemos allende su mero estado constructo.

2. Vimos, en segundo lugar, que el valor era formalmente respectivo a la cosa que se estima. No podría ser de otro modo, dado que el valor es una actualización de la cosa misma que la dota de un sentido específico. Ya en los análisis de Scheler resultaba esto evidente, aunque se tratase de separar el valor de las propiedades de la cosa: lo cierto es que sin cosa valiosa tampoco habrá valor. Pero ya en la filosofía de Zubiri, a la altura de los 60, el valor es siempre una actualización de la realidad en condición. Esto implica por principio que la condición es un modo de respectividad vertido a lo real, y esta misma estructura es la del valor: el valor no puede separarse de lo real porque es su actualización.

Si nos ceñimos a los hallazgos de Zubiri a partir de los 70 y en la trilogía, el sentimiento nos vierte a la realidad, lo mismo que la voluntad y la inteligencia, y toda su actividad no se entiende fuera de este hecho. El encuentro del sentimiento con la realidad,

que es el valor a través de la estimación, no está exento de esta versión a la realidad, bien que, al no ser un estrato primordial y ubicarse a la altura del logos sentiente, siempre entraña un momento de libre creación por parte del ser humano que lo pone en una necesaria tangencia con la realidad misma. El valor está vertido a lo real y formalmente en aproximación con ello: la cualidad de esta aproximación será lo que determine si se produce el encuentro o el desencuentro entre los fueros del sentimiento y la realidad. Por tanto, el valor es siempre valor-de la cosa; pero no porque, por un especial acto de conciencia, nos dirijamos intencionalmente a un valor que se encuentra siempre en las cosas valiosas, sino porque, a través de nuestro sentimiento afectante, formalmente vertidos a lo real, nos encontramos ya siempre cualificando esta versión en actos de libre creación. Una versión positivamente cualificada por el sentimiento afectante nos revela la *temperie*, o la belleza si se prefiere; una versión negativamente cualificada nos muestra la *intemperie*, o la fealdad. En esta medida, la estructura interna del valor es siempre valor-de la realidad. La denominación de Zubiri, *realidad valiosa* entra así en el quicio de su plena eficacia: es esta estructura la que abona la objetividad del valor tan cara a Scheler y Ortega, que está inquebrantablemente vertido a lo real. Pero en ello estriba la posibilidad del desencuentro.

3. Pero queda todavía un tercer nivel: el valor es siempre valor-de un ser que valora. Esto es inevitable. En la reflexión scheleriana, esto se da por sentado: sin este presupuesto, carece de sentido una aproximación fenomenológica al problema. Ortega mismo examina esta cuestión al respecto de dos célebres cabezas de la historia del pensamiento y sus discusiones sobre el valor, y en estos análisis, el valor es una clave de la experiencia vital humana, que iguala al ser en magnitud.

Para cuando la cuestión se introduce en la filosofía de Zubiri, ya se han establecido las coordenadas precisas para su resolución: el valor es valor-de un ser capaz de valorar, y esto es inevitable porque el valor es un modo de actualización de lo real. La implicación de esto es grave: el valor es una estructura de la *persona humana* y que, además, es *formalmente* una estructura de la persona. Ya hemos visto, siguiendo a Diego Gracia, que los valores son una estructura que pende del sentimiento afectante: pues bien, el valor es una estructura tan humana como la verdad, y tan necesaria para el ser humano como lo fuera aquella. El sentimiento afectante es una estructura del ser humano a la misma altura que la inteligencia y la voluntad, y ello significa que forma parte de la dotación que hace viable al ser humano como organismo. Sus operaciones están formalmente vertidas a la realidad y abren el mundo al ser humano en una coordenada específica que forma parte

inherente del modo humano de habérselas con la realidad. Y como forma parte de este *habitus*, es al mismo tiempo irreductible y necesaria para el ser humano.

Esta red de relaciones marca el carácter del valor: se encuentra siempre pendiendo de las estructuras humanas que le dan lugar, esto ya tuvimos ocasión de verlo al examinar las relaciones entre el sentimiento y la sensibilidad. Y en estas estructuras encontramos no solo las dotaciones fisiológicas del ser humano, sino todas las estructuras que decanta en él la *personidad* como forma radical de realidad humana, con el fenómeno de la *transmisión tradente* a la cabeza (Zubiri, 1986, p.209), que es el que evidencia la estructura misma del ser humano como formalmente situada en un momento de la historia y en una sociedad específica.

Que el valor sea valor-de un ser que valora (que no puede carecer de *personidad*), significa que, en su momento de creación, está implicada la tradición en la que el ser humano se encuentra sumergido. El valor, por tanto, se elabora en un acto de libre creación según las posibilidades que brinda la tradición del sujeto valorador, de modo que se trata, como toda estructura humana, de una estructura historizada y aculturada. Es por ello que, al estimar, el ser humano pone en juego sus estructuras frente a la realidad que se le ofrece, obsequiosa, para tratar de encontrarse con ella en el seno de su versión a la realidad misma, en una danza a veces penosa, pero necesaria.

4. Pero todavía falta un último sentido de la respectividad, que no era explícito en Scheler ni en Ortega, y sobre el que es posible llamar la atención en Zubiri: la tensión entre todo ser humano y la *felicidad*. Esta es una cuestión compleja, porque el asunto de la respectividad formal entre seres humanos configura una de las coordenadas problemáticas de la filosofía de Zubiri.

El *phylum* nos conduciría a una mera respectividad formal-biológica, y esto, así sin más, es insuficiente para articular una praxis, como no se quiera admitir como válida la idea de que los imperativos morales son, en el fondo, una cuestión de mera biología.

El ámbito de la religación es igualmente problemático, porque religado está cada ser humano al poder de lo real: la religación no liga esquemáticamente al ser humano a la realidad, es decir, no se trata de que el ser humano quede *colectivamente* ligado a la realidad, sino que cada ser humano individual experimenta de forma concreta esta formalidad de su estar en la realidad. La comunidad de seres humanos religados aparece, precisamente, como *comunicación* de este momento religante. Y el presupuesto de este momento de comunicación es que dicho momento sea materialmente posible: por muy religados que estén, hinduistas y cristianos no conforman una comunidad, una *symploké*

de seres religados, porque cada uno de ellos comprende este momento religante en unos términos diferentes, que configuran una comunicabilidad diferente para sus propuestas. En fin, ahondar en este aspecto nos llevaría terminantemente lejos del propósito de nuestra investigación.

La noción de la felicidad, en Zubiri, se nos presenta también problemática: en última instancia, y con todo lo formal que se nos pueda presentar, la cuestión es que pende, materialmente, de una noción de persona que se encuentra enormemente moldeada según la *traditio* de que se trate en cada caso, por lo que no parece configurar un candidato adecuado para este momento de complejión que buscamos en todo ser humano, al menos en una primera aproximación. Pareciera que nos encontramos aquí con lo que Rawls denominaría “doctrinas comprensivas del mundo” y que, en principio, presentan divergencias fundamentales para las que ha de buscarse un “consenso entrecruzado”. En parte es así, precisamente porque este momento de estar apropiado en la plenitud de nuestro quicio real como personas pende de lo que consideremos que es el *optimum* material para una realidad personal. La felicidad, formalmente, es un dintel de nuestra realidad, pero no incluye materialmente ningún contenido necesario, sino que todo contenido, a este respecto, es *factual*, en terminología de Zubiri; o al menos pende de una historia. La cuestión entonces pasaría por trabar una discusión crítica entre las distintas perspectivas de esta felicidad formal, capaz de generar, al menos, un puente entre las diferentes propuestas, un criterio mínimo que asegure la estabilidad de unos contenidos, cuyo propósito no es otro que el de ajustarse a la forma de una realidad personal y mantenerla inviolada en la práctica. No otra cosa es lo que exige, en el fondo, el imperativo categórico de Kant, y todas aquellas estructuras prescriptivas que siguen la tradición kantiana: un contenido mínimo que exprese la inviolabilidad de la forma que lo contiene.

Un formalista de tradición kantiana tendría razones de peso para encontrar problemático este momento de universalidad en Zubiri: claro, es que para eso necesitamos poder remitirnos formalmente al resto de *suidades*, pero en la genealogía de la razón de Zubiri no parece haber ninguna garantía de que esto sea posible en principio, precisamente porque el ámbito trascendental en Zubiri queda constituido desde la estructura misma de una *inteligencia sentiente*, es decir, ya no es un ámbito, en ningún sentido, de las condiciones de inteligibilidad de un objeto según la estructura de la razón, como ocurría en Kant. La noología de Zubiri no es otra cosa que el intento de comprender la estructura de la inteligencia en la medida en que se trata de un componente de una

realidad corporal y personal. Que, en principio, todo ser humano se encuentra remitido al resto de realidades personales, es un hecho que no puede negarse; que el modo de remisión sea inmediato es otra cuestión que habría que examinar, precisamente porque no parece que en la experiencia del ser humano haya nada que le asegure que el resto de realidades personales son, precisamente, realidades personales: nos encontramos ante un momento necesitado de mediación discursiva, lo que exigiría complementar la filosofía de Zubiri con otras perspectivas. Un zubiriano sería sabio y prudente al comprender y aceptar esta crítica. Al fin y al cabo, si una moralidad sin universalidad está minada por su base, cae por su propio peso que también esto es aplicable a los valores que la sustentan (Cortina Orts, 1999, p.63).

Esto último no excluye el intento de subsanar esta laguna en el pensamiento de Zubiri, tratando de buscar puntos de inserción para este momento de remisión formal: a mi juicio, es posible hacer esto mismo desde la propia noción de felicidad en Zubiri.

Por supuesto, y pese a la certeza de la primera crítica esgrimida, el *phylum* es un primer momento de respectividad que no puede olvidarse: a fin de cuentas, estamos hablando de una remisión formal al resto de cuerpos que comparten la misma formalidad estructural. Esto nos conduce directos al concepto de especie, claro, pero es que, a mi juicio, ese es un primer momento natural de reconocimiento del otro. Si solo tuviésemos esto, no se generaría ninguna *ob-ligación* con el resto de seres humanos en tanto que realidades personales, y esto es de suma gravedad para una noción moral.

Sin embargo, es en este punto, a mi juicio, cuando comienza a configurarse una noción de semejanza, que sirve de punto de apoyo para el reconocimiento mutuo.

Como fuere, hemos visto que esta noción de felicidad formal en Zubiri se da a la divergencia en el momento en el que es necesario acotarla materialmente, porque ello exige una noción de *persona*, o de *ser humano*, que pende esencialmente de la *tradio* de que se trate en cada caso. Como no todas las posibilidades apropiables, son igualmente *apropiandas* en orden a la felicidad, tenemos cierta estratificación de posibilidades. La felicidad, el dintel de nuestra propia realidad, es la *ligatio* con la realidad y con nosotros mismos; pero también con los otros. En primer lugar, porque son los otros “inmediatos” los que configuran y posibilitan nuestra *tradio*, y los que abren ese ámbito de convivencia, y de *coetaneidad*. Pero, en segundo lugar, porque desde el ámbito formal mínimo de la felicidad, como *suidad*, me encuentro remitido a toda otra realidad personal. Esto es un movimiento efectuado por la dimensión de la *razón sentiente*, porque nos lanza, como seres que se apropian posibilidades, a un mundo, en el que nuestra forma de realidad

es, precisamente, *especie*, y aquí es donde podemos hacer pie, solo hacer pie, en esa noción de *phylum* y su aspecto corporalista. Este podría ser un excelente punto de conexión con la idea de que la responsabilidad con el otro no se escoge, simplemente se tiene (Domingo Moratalla, 2019, p.360).

Ya tenemos un principio de *ligatio*. Pero ¿de dónde sale la *ob-ligatio*? Para generar una obligación, debemos tener ante nosotros el vínculo que nos configura y mueve, y esto es precisamente lo que acababa en una nebulosa de vapor, porque no estaba claro, desde la perspectiva formalista, que la naturaleza de esa *obligatio* permitiera estructurar una normatividad personal mínima, que sea compatible con el genial descubrimiento de Kant. La razón historizada de Zubiri abre un modo de considerar la inteligibilidad de las cosas que no se compadece con el *apriorismo* de tradición kantiana, precisamente porque considera que la *experiencia* es un componente formal en todo proceso de conocimiento, lo que abre un ámbito de consideración hermenéutica. No se trata de encontrar un *a priori*, sino de establecer, por un lado, un principio genealógico de la estructura y, por otro de clarificar la forma de la estructura, precisamente *en la experiencia de confrontación con lo real*, que es tanto como decir que es el único momento real de ejecución de la inteligencia. El ámbito de trascendentalidad, en Zubiri, se abre formalmente *en la realidad* y en nuestra confrontación con ella, y no tras ella ni con anterioridad a nuestro encuentro. Esto sería recaer en el objetualismo de Kant. Y lo mismo que es aplicable a la razón, es aplicable al modo de comprender y fundamentar la noción de la felicidad: a buena hora podría ser posible esa tarea si se dejase fuera a alguna *personeidad* real. Entonces no estaríamos hablando de una estructura humana, sino de una perfecta abstracción, confeccionada por nosotros. Tienen razón los formalistas en que no hay *a priori*, ninguna conexión con el resto de *suidades* que nos ponga frente a ellas como tales suidades, tal como funcionaba la razón y el mundo noumérico para Kant; pero otra cosa es afirmar que, por el hecho de haber una necesaria mediación en el orden de lo real y de la experiencia, no es ya suficiente este encuentro para fundamentar una obligación, porque se encuentra sumergido en el tráfigo de la historia y la tradición. Afirmar esto sería ignorar el hecho de que también las búsquedas aprióricas penden del tráfigo de la historia y la tradición, sin que ello les reste el valor y la verdad que les corresponda: en esto se debe admitir la pericia hermenéutica de Zubiri, al componer su noción de inteligencia sentiente.

La remisión a otras suidades, en este momento de la felicidad, es formal y necesaria, y es presupuesto de toda estructuración de la moral materialmente comprendida:

incluso de las que son excluyentes con otros seres humanos, porque estas deben cimentarse sobre un acto de negación de esta formal respectividad. Ser respectivo no quiere decir que se nos dé inmediatamente aquello a que se es respectivo. Si fuese el caso, no se entendería por qué al ser humano, siendo un pedazo de lo real, no se le dan inmediatamente las demás realidades. La pregunta ni tan siquiera tendría sentido si se plantease por la realidad de una piedra: ser respectivo no es un acto de aprehensión, sino una determinación estructural de lo real, que se abre a toda otra realidad, precisamente por compartir su formalidad de real. Pero como constata Zubiri en *Filosofía primera* (Zubiri, 2022, p.103), no difiere igual un ser humano de un elefante que de otro ser humano. La formalidad de realidad es la misma en todos los casos, para una piedra y para un ser humano, y por eso hay, en primer lugar, respectividad: es la estructura extática misma de la realidad, que se vierte a toda otra realidad porque comparte su formalidad. Esto no es otra cosa que la formalidad misma del mundo. Pero en ningún lugar queda dicho que la respectividad, que es formalmente la misma, sea materialmente lo mismo; y de hecho no lo es, como no es igual el *rango* de las cosas reales (Zubiri, 2001, p.187). Y evidentemente, no es la misma respectividad la que tenemos con una piedra que la que tenemos con otro ser humano, más todavía, considerando que hablamos de la felicidad como estructura de la persona humana. Cualquier intento de hablar de su contenido nos pone en situación de reconocer que hay una dependencia de la *traditio* y, por tanto, de la historia; pero su estructura formal, estrechamente correlacionada con el ser humano, también como especie, nos vierte, en principio, a la suidad como forma de realidad. Y esta referencia interna vuelve insoluble cualquier articulación moral que no sea capaz de pasar una prueba de universalidad: una moral semejante se asentaría sobre la negación de esta respectividad fundamental entre realidades humanas. De este punto es del que hay que partir para articular una *ob-ligatio*, porque esta respectividad fundamental, más que la razón o la comunicación, es el punto de encuentro formal entre seres humanos. No ha lugar a sacar de esta categoría a los que *actualmente* no poseen los caracteres de una suidad, porque todo ser humano los posee de forma estructural.

¿Se comprende la contradicción en que consiste articular una noción histórica del ser humano que sea restrictiva y separe a un grupo de seres humanos de los demás, en esta conexión con la felicidad? Dado que mi realidad es respectiva a la realidad de toda otra persona de un modo especial y único, no compartido con el resto de las realidades (lo demás sería solipsismo) no me es lícito, formalmente, ignorar este vínculo en mi proceso de apropiación de posibilidades. Esa posibilidad ya siempre apropiada que es la

felicidad nos remite a la estructura de nuestra propia realidad personal como *superjectum*; y esta estructura es incoativa, está en necesaria respectividad con las demás realidades personales. Es menester insistir en que esta respectividad es pura apertura a otras realidades, y en concreto, a otras realidades personales: el encuentro material con otras realidades personales hay que hacerlo, pero esta apertura formal impone su propia estructura. No solo se trata de que haya una diferencia en la forma de dirigirse a realidades personales. Si fuera esto solamente, bien podríamos asentar en este concepto, racionalmente, la esclavitud. No, por supuesto: esta apertura formal exige un reconocimiento pre-racional (en el sentido zubiriano de razón) del otro como realidad personal, un reconocimiento que es menester fundamentar materialmente, sí, pero cuya estructura es la apertura *real* a otras realidades personales. La comunicación es un aspecto de esta apertura real, pero no podría haber comunicación significativa si previamente no nos dirigiésemos a una realidad capaz de apropiarse esa posibilidad. Al final, el principio del que hay que partir no es el individuo aislado y compartimentado, sino una forma de realidad incoativamente situada entre las demás realidades, con sus propias afinidades tanto por *phylum* como por homología en la forma de realidad.

Volvemos a la regla de oro, pero sin necesidad de dar complejos giros en torno a la razón, y centrando esta convergencia, más bien, en la realidad *personal*. Y el valor, para ser moral en el sentido restringido de la palabra, debe mantener esta tensión interna con la felicidad, que lo ponga en contacto formal con el resto de suidades, con el resto de realidades personales en la totalidad de un mundo. Todo esto refluye en la noción del valor que hemos ido trabajando: el valor moral, en sentido restrictivo, se encuentra abierto a esta estructura de la felicidad y, a su través, al resto de realidades personales, no de cualquier modo.

Es aquí donde la cuestión adquiere numerosos matices, y se vuelve problemática: esta apertura es un hecho estructural, y tampoco un kantiano renunciaría a esta idea: ya llamaba la atención Adela Cortina sobre el reconocimiento en *Alianza y Contrato* (2001). Pero ¿se sigue una normatividad específica de este aspecto estructural? Esto es lo complicado del asunto. La normatividad se abre en el espacio de una *ob-ligación*, sea esta de la naturaleza que fuere. En el caso de lo moral, debería probarse que la estructura de la felicidad nos abre al resto de suidades con un carácter de obligación simétrico en esta línea de realidad. Definir el carácter de esta obligación exorbitaría el propósito de esta investigación, así que bastarán dos breves referencias para ubicarlo. Y estos mismos caracteres serán los que ha de poseer el valor para ser moral en sentido restringido.

En primer lugar, ha de ser universal. En efecto, se trata de un carácter obligatorio que, comprendido desde la razón, debe alcanzar a toda suidad en un mundo. No por el carácter de su racionalidad, sino por el carácter de su forma de realidad, que es de donde nace su dignidad, su incapacidad para ser sustituidos en su existencia, y para ser medidos por un precio. Esta universalidad viene exigida, en última instancia, por el modo más elevado del *habitus* humano. En términos de inteligencia, podemos decir que no se hablará con verdad racional y fundamentada del ser humano si no se habla, en principio, de *todo ser humano*. Y la misma idea es aplicable al terreno de lo moral. Una moral que carezca de prueba de universalidad se encuentra sin fundamento.

En segundo lugar, materialmente exige los esfuerzos coordinados de los tres vectores del *habitus* humano: tan importante es que sea verdadera, como que sea buena y que esté acomodada a nuestra realidad. Esto significa que, al hablar de moral en sentido restringido, y no solo en sentido formal, el valor será siempre necesario, pero no suficiente para evaluar y constituir una propuesta moral solvente.

3.2.5.3 Intimidad

Las ideas anteriores nos remiten a un plano sensiblemente distinto, pero estrechamente interrelacionado: la relación entre el valor y la intimidad de la persona humana.

Ya tuvimos ocasión de ver, con Ortega, el ingente papel que juega la intimidad en la experiencia humana y en la constitución de la persona. El ser humano, como ser vivo que es, ejecuta su vida *desde* una experiencia *intracorpórea*. La vida no es una cadena de puras exterioridades, esto se ve con claridad en *El Quijote en la escuela*: lo fundamental es el espontáneo interior desde el que emerge la actividad, guiada por los dos tipos de necesidad que Ortega distingue en los *Principios*, en un incesante y penoso camino de búsqueda hacia lo genuino de sí mismo. Y su comunión con la exterioridad da al traste con la idea de un teatro interior, conectado tan solo con la experiencia de cada ser humano particular. La intimidad es interioridad, pero esto significa, a su vez, que existe interconectada con un momento de *extimidad* (Conill Sancho, 2015, p.492), junto al que se desarrolla, constituyendo la persona en el proceso. Es difícil no ver aquí las líneas maestras de la noción deportiva de la vida, en esta búsqueda esforzada de un sí mismo genuino. En esto se distingue el ser humano esforzado del frívolo.

Zubiri, cercano a su maestro Ortega más allá de las apariencias, opta por una vía estrechamente ligada a la fisiología para introducirse en el problema de la intimidad: designa uno de esos once o doce sentidos que analiza a propósito de la sensibilidad, la *cenestesia*. Este sentido nos abre a la realidad como propiedad nuestra: nos permite diferenciar entre lo que es propiamente nuestro y lo que no, y a todo lo que es propiamente nuestro, lo llama *intimidad*. Y como es parte de las funciones sensibles, esto aplica en un sentido fundamentalmente corporal: desde el color del pelo hasta el modo en que nos comportamos frente a la frustración, forman parte de nuestra intimidad. De nuevo, la idea del teatro interior se disuelve en un modo de aprehender lo real mismo: no hay interioridad sin exterioridad; y por cierto que entre ambas existe una poderosa funcionalidad. Veíamos que, a propósito de Ortega, podíamos diferenciar dos formalidades de esta intimidad; veamos cómo quedan actualizadas desde Zubiri, y cómo se actualiza el valor desde ellas.

En primer lugar, el momento de *actividad*. Con Ortega, la intimidad y el desarrollo de la persona humana no tienen lugar de forma estacionaria, sino que consisten en pura ejecución, porque no en otra cosa consiste la vida.

A este respecto, la idea de la actividad transformadora se conserva en Zubiri: el proceso de constitución del ser humano como persona en su vertiente material es un constante proceso de información a través de posibilidades. La cenestesia tan sólo abre la puerta, pero la comprensión de nuestra intimidad como el sentido más radical de *propiedad* que podemos poseer exige un ingente y constante esfuerzo de nuestras estructuras. No se trata de ningún acto concreto ni tampoco de una sucesión de actos, sino de una *actividad*, que formalmente consiste en poseerse, y en ejercer un control específico sobre el medio.

A mi juicio, esta idea de la intimidad zubiriana puede extenderse en gran medida a otros elementos, y no sólo a la física corporalidad de nuestras dotes y carácter: nuestras posibilidades son también parte integral nuestra, incluso aquellas que hemos dejado atrás nos informan como aquello que pudimos ser y no fuimos, precisamente porque elegimos ser otra cosa.

Y esto se relaciona con el segundo momento formal del valor, que es su momento de apropiación. Sobra decir que, en Zubiri, esta actividad de la apropiación posee su propio carácter e importancia, y es la dinámica constitutiva, formal y materialmente, de la persona humana.

Muchos se equivocan con una noción de propiedad derivada: existe un sentido mucho más radical y primitivo que no tiene nada que ver con el capital y los medios de

producción, y que es constitutivo del ser humano: la propiedad comprendida como realidad *íntima*. De este modo, el sentido en que llamamos “nuestra” a nuestra propiedad privada es solo un sentido tremendamente derivado y zaguero del modo en que nos referimos a las distintas determinaciones de nuestra intimidad: nuestro cuerpo; nuestra tierra; nuestra familia; incluso nuestro enemigo.

Y de modo todavía más evidente, nuestras posibilidades, nuestra *felicidad*, nuestra *temperie*. Aunque la lista podría seguir indefinidamente con determinaciones aparentemente contradictorias, como “nuestra *verdad*”. ¿Qué le es más propio al ser humano que la verdad en la que estructura su vida? Tal vez la falsedad de la que huye y que le posee en cierta medida. Muy otra cosa sería convertir *mi* verdad en inconmensurable con otras verdades: esto conduce tan solo a la esquizofrenia.

¿Acaso pueden separarse los valores de esta dinámica? Ellos nos proporcionan una asistencia imprescindible en la tarea de discriminar entre la *intemperie* y la *temperie* para nuestras posibilidades, y sin ellos no podríamos trazar ninguna razón de preferencia para las posibilidades que escogemos para nuestra vida: nuestro mecanismo estructural de *justificación* habría quedado radicalmente incompleto.

Más aún: este dinamismo de la intimidad es irrenunciable para la conformación de valores que comprendamos como genuinamente *nuestros*. Este problema del fenómeno moral es fácil perderlo de vista: no es lo mismo comprender lo moral que comportarse moralmente, aunque en algunos casos sea fácil confundirlo. Un psicópata comprende lo moral con un grado de precisión que puede llegar a la excelencia, sin duda, pero ello no implica que se comporte moralmente por el hecho de comprender las dinámicas morales.

De un modo similar, comprender un valor no es reconocerlo como propio. Uno puede comprender que es importante valorar la justicia sin llegar a hacer suya esta estimación jamás. El mejor ejemplo que se me ocurre es el del deporte: uno puede comprender lo valioso que es el deporte para la calidad de vida, sin cambiar un ápice su modo de vida sedentario.

Y el ejemplo más actual de esta dinámica dissociativa se da, a mi juicio, en las democracias modernas: comprender los valores de la democracia no es lo mismo que estimarlos, porque esto último pasa, sin duda alguna, por hacerlos *propios* en cierta medida. Todos estos procesos deben formar parte de un proceso educativo integral: enseñar a comprender un valor es tarea sencilla; enseñar a estimarlo es un desafío erizado de dificultades, que muchos prefieren delegar en otras instituciones de la sociedad.

Los actos de estimación entrañan un esencial momento de intimidad que forma parte de la misma estructura de la actividad sentimental, en la medida en que es *afectante*. Y lo mismo podría decirse a propósito de la inteligencia y la volición. El asunto de la verdad se resiste a ser comprendido en estos términos, pero el maestro Ortega nos ofrece una buena ilustración en este aspecto: vivimos de verdades que no conquistamos por nosotros mismos, sino que las tomamos prestadas de otros, y en ellas nos establecemos como si fuesen nuestras. Nos instalamos en ellas porque tenemos una necesidad artificial y externa de ellas; solo sintiendo una necesidad interna se puede uno apropiarse genuinamente de una verdad.

Empleando los conceptos de Zubiri, formalmente es imposible escapar a esta determinación cenestésica (Zubiri, 1998, p.100); materialmente la cuestión puede adquirir una inmensa variabilidad porque, de modo efectivo, cabe la posibilidad de no reconocer (reactualizar) como propio algo que lo es. Y esto supone un ingente problema, por ejemplo, en cualquier proceso educativo.

El valor, en el acto de estimación, entraña siempre un momento de pertenencia al sujeto que lo valora. Es claro que este momento de pertenencia tan solo está formalmente perfilado; y su determinación material exige una elaboración de orden ulterior (logos, razón), que nunca se da de modo inmediato, sino solo a través de la creación libre. La idea de un logos hermenéutico, a fin de cuentas, no es nueva (Zubiri, 2015b, p.14).

¿Cómo pueden, entonces, estimarse valores que, al mismo tiempo, se consideran ajenos? Los valores de culturas lejanas, como el valor del honor en el antiguo japon pueden también ser estimados por nosotros, lo que no parece coherente con lo que acabamos de enunciar. Pues bien: la cuestión fundamental está en el modo de comprensión de ese carácter de ajeno. Lo que no nos es propio, por pertenecer a una tradición diferente a la nuestra, podemos sentirlo como propio en su acomodamiento a nuestra experiencia. Las verdades parciales y campales del logos no logran tampoco su profunda cohesión hasta alcanzar el sistematismo propio de la razón.

3.2.5.4 La irrealidad del valor

Tal vez uno de los adjetivos más desafortunados de Ortega en su análisis del valor, se trata de una determinación que adquiere nuevo significado en la filosofía de Zubiri.

Recordemos que Scheler tuvo que diferenciar el valor de su soporte material, y para ello le negó, a su vez, toda propiedad material coincidente con la cosa. El modo en

que Ortega sistematizó esta idea de Scheler fue la idea de la *irrealidad*, en la medida en que en sus reflexiones parece existir cierta implicación entre la realidad y lo físico.

Zubiri, pasados los años 70, ya no establece este mismo paralelismo entre realidad y física, sencillamente porque ya no resulta sostenible debido a la estructura de los actos de actualización de la inteligencia: con ello, adquieren realidad también las entidades abstractas. Este cambio se observa en detalle a propósito de su texto *El hombre: lo real y lo irreal*, en el que detalla el proceso por el que el ser humano surca la irrealidad irremisiblemente para entrar en contacto con la realidad. Allí nos explica Zubiri que lo irreal no es sino un momento de lo real (Zubiri, 2019, p.30), en el que se conserva su formalidad, pero el ser humano *figura* libremente su contenido (Zubiri, 2019, p.125). Y el propósito de este trabajo de figuración no es otro que mantenerse en contacto con lo real, es decir, el ser humano figura por necesidad, para mantenerse orientado en lo real y entre lo real.

De este modo, la desafortunada afirmación de Ortega se troca en una precisa aproximación al modo humano mismo de confrontar lo real *desde* lo real mismo. En este horizonte, la irrealidad del valor es el carácter que lo determina como una producción del ser humano al nivel del lógos; y al mismo tiempo establece la necesidad interna de un momento de libre creación, al que ya nos referimos con anterioridad. Este momento de creación libre implica que no habrá valor si no lo construimos nosotros (Gracia Guillén, 2011, p.83), ello porque el valor no nos sale al paso inmediatamente en una inspección de lo real, sino que forma parte del sentido con el que dotamos a lo real que ya nos ha salido al paso: es una *reactualización*.

Al contrario de lo que sospechaba Habermas, los valores no se escogen arbitrariamente, sino que deben atravesar un complejo momento de construcción; más todavía si se trata de valores morales en el sentido en el que los hemos definido aquí, porque deben atravesar un proceso de construcción racional no exento de criterios regulativos de universalizabilidad. En la medida en que la moral materialmente remite a las estructuras personales y a una posibilidad radical de felicidad formal de la que emana toda obligación (según Zubiri), resulta evidente que el valor ha de ser apto para pasar una prueba de universalidad en la que sea capaz de referirse formalmente a todo ser humano. Cualquier criterio de validez relacionado con este momento específicamente moral del valor no solo *puede* ser universal, sino que *debe* guardar una referencia, en principio, irrestricta, a toda persona si quiere mantener su integridad práctica. La cuestión es que, merced al modelo de razón de Zubiri, y como atestiguan Diego Gracia y Pintor Ramos,

se trata de una cuestión abierta, en constante elaboración y crítica (Pintor-Ramos, 2020, p.580).

Y esta constitución del orden axiológico está necesitada de una profunda intervención dialógica de los actores implicados, contra lo que parecen creer determinados pensadores. Abandonar esta constitución al arbitrio de cada sociedad y momento histórico significa invitar abiertamente al relativismo cultural y moral en el proceso de constitución sentimental de las *preferencias* con respecto a diversos programas de acción.

Por supuesto, una posibilidad es retirar la tradición todo lo posible del individuo en este proceso constitutivo, y permitir que cada sujeto, en sus estimaciones, se desarrolle lo menos intervenido posible por la sociedad: pero habiendo pasado la filosofía ya por la hermenéutica, esta idea sería, por decir lo mínimo, poco realista. Un abandono semejante tan solo deja este proceso estimativo en manos de procesos no del todo conscientes, pero igualmente vertidos a la tradición y a la sociedad.

Una de las implicaciones de este proceso de elucidación del valor es la necesidad de la educación crítica en el proceso estimativo: no permitimos que nuestros jóvenes salgan al mundo en un completo desconocimiento técnico (por eso tenemos un ciclo de educación obligatoria), pero nuestra preocupación como sociedad, actualmente, no parece equitativa para el cuidado de este proceso estimativo en materia moral. Pero se sigue, también, de nuestra reflexión, que una simple comprensión argumental de este proceso estimativo no es suficiente: entonces no se llegaría a arañar el sentimiento, que es la sede propia de este modo de aproximación a la realidad. La comprensión conceptual es necesaria; pero la experiencia de estas estimaciones, enseñar al niño y al joven a hacerlas propias, a conectar sus *afectos* críticamente con lo real, es imperativo, pero es también la tarea más complicada de todas. A mi juicio, toda la preocupación de Ortega convergía sobre esta idea, que Zubiri ha llegado a clarificar con tanto tino: lo genuino no debe ser la verdad alcanzada en la experiencia vital, sino la preocupación de uno mismo por ella: *sentir* como genuina y propia la versión a la *verdad real* de nuestra vida; y como necesaria su *apropiación*. He aquí el secreto de la vida esforzada. Al que camina por su vida sin sentir como genuina su apropiación lo llamamos “frívolo”, por decirlo educadamente.

Pero, como resulta evidente, también podemos trazar una definición de la inmoralidad siguiendo, precisamente, estas líneas constructivas del valor en orden a la formalidad de la persona. Introducirme en esta cuestión exorbitaría el propósito de esta investigación.

3.2.6 Conclusiones sobre el valor

Estas cuatro coordenadas, actualizadas a través del trayecto crítico que hemos realizado, nos permiten arrojar nueva luz sobre el esbozo que trazamos al inicio de nuestra investigación: el valor es, fundamentalmente, un *metron*, definido en las cuatro coordenadas que fuimos aislando a propósito de los sucesivos análisis de la noción del valor en Scheler, Ortega y, finalmente, sus actualizaciones en el horizonte de Zubiri.

Por decirlo literariamente, el valor es la unidad de medida de la *intemperie* de nuestra realidad. La afirmación positiva, que incluye el concepto de *temperie* sería más exacta, pero quizás menos comprensible en una primera aproximación. El valor mide la realidad en una escala humana; esto es más claro todavía si nos introducimos en la cuestión del valor materialmente moral. El valor como modo de medir la humanidad de la realidad se nos revela ahora como una metáfora con una precisa estructura, que ha sido puesta en claro mediante el análisis del sentimiento afectante; la reactualización en que consiste el valor posee las dimensiones de *direccionalidad*, *estado constructo*, *intimidad e irrealidad*, que lo definen y marcan tanto sus límites como sus posibilidades en los programas prácticos humanos.

El caso de los valores materialmente morales según lo hemos definido en Zubiri, es un buen modo de ilustrar la actividad conjunta y coordinada de las diversas estructuras del ser humano que lo ponen en contacto con lo real y le permiten desplazarse de forma viable entre las cosas reales. Todo valor es magnitud de lo real según su *temperie* o *intemperie*; el valor moral mide la *temperie* de lo real sobre la magna posibilidad del bien del ser humano, que es la felicidad. Y si dejásemos a la *verdad* fuera de esta ecuación, sencillamente no tendríamos una reflexión coherente.

Queda completada esta parte del trayecto que se refiere al desarrollo formal de la cuestión del valor. No obstante, hemos hablado de sentimiento y emoción, y de corporalidad e intimidad, y lo hemos abordado desde una perspectiva filosófica eminentemente hermenéutica. Nos sigue faltando el desarrollo *genético* de la cuestión que examinamos. Y para ese propósito requerimos la asistencia de las neurociencias y el desarrollo fisiológico de la cuestión.

VII. El valor y el cuerpo

El camino que hemos transitado hasta ahora comprende muchos tipos de reflexiones formales en torno a la cuestión del valor, y de las *dynamis* humanas asociadas al mismo, especialmente la tradicionalmente vinculada, el sentimiento. Pero una reflexión que culmina en la maestría filosófica de Zubiri permanecería esencialmente incompleta si no prestase atención a las bases que hacen posible estos procesos de sentimiento, intelección y volición humana. La sinergia entre el trabajo de Zubiri y los trabajos científicos es manifiesta (Gracia Guillén, 2009, p.114).

Y para hablar con propiedad de estos términos, sería ocioso segregar al cuerpo de la ecuación: en esta área de reflexión, es imperativo recurrir a la sabiduría acumulada por las ciencias, que son las que con más precisión han aprendido a encontrar el camino a la verdad fisiológica del cuerpo.

El cerebro es un órgano que ocupa un lugar tremendamente especial en todos estos procesos: ya lo identificamos, coloquialmente, como el órgano en el que acontece el pensamiento. O, al menos, para los que preferimos enfocarlo desde una óptica más humilde, como el órgano que nos habilita para ser seres pensantes. Tal vez nunca se llegue a resolver definitivamente la disputa metafísica dualista, pero lo que sí parece cierto es que, hasta ahora, no hemos sido capaces de aislar el pensamiento con independencia del funcionamiento de este complejo órgano. El daño en determinadas partes del mismo parece tener severas consecuencias en los procesos de pensamiento; y su sano crecimiento y desarrollo es acompañado por una mente igualmente robusta.

Con una inspección de este órgano, sin importar su nivel de profundidad, estamos definitivamente lejos de explicar los fenómenos del pensamiento de forma exhaustiva, que comprende un irremisible aspecto *intensional*; su conocimiento *extensional*, sin embargo, nos ofrece una buena ventana para comprender ciertos dinamismos de nuestra mente, y el modo mismo en el que, a través de este órgano, está posibilitado el pensamiento. La neurociencia es una disciplina joven, pero su irrupción en el plano ético, y también en el bioético, ha pasado a formar una parte relevante de la reflexión en filosofía moral (Álvarez Díaz, 2013, p.377; Salles et al., 2019, p.383).

En primer lugar, examinaremos la noción de “emoción”, especialmente desde las investigaciones de Antonio Damasio, aunque no nos limitaremos a su consideración. El

fenómeno fisiológico de la emoción parece estar estrechamente relacionado con un fenómeno biológico de evaluación, en el que nos detendremos en su momento (1).

En segundo lugar, es preciso aproximarse a la noción de “epigénesis proactiva”, desarrollada desde la neurociencia en las postrimerías del siglo XX y principios del actual. Desde esta teoría, se pueden comprender aspectos dinámicos del aprendizaje y la valoración del cerebro que se alejan a marchas forzadas de las nociones computacionales del cerebro, y que se aproximan más a lo que comprendemos como humano. Los trabajos de Changeaux, Edelman y Evers resultan esenciales para el desarrollo de la reflexión en esta dirección (2).

Con este somero recorrido, habremos trazado el esbozo principal de una comprensión articulada del valor y la estimación desde el cuerpo, y estaremos en posición de realizar una última síntesis.

1. Damasio: cuerpo y emoción

No es extraña la idea de que la mente se ha segregado de la naturaleza a lo largo y ancho de la historia del pensamiento (Edelman, 1992, p.9). La mente se ha considerado, tradicionalmente, como una sección del ser humano no susceptible de ser alcanzada por los métodos de la ciencia.

Esto no quiere decir que no se haya abordado desde diferentes perspectivas: tenemos el buen ejemplo de Aristóteles, y su “*Peri psychés*”; pero también tenemos los análisis cartesianos y un sinnúmero de trabajos, hasta el siglo XIX, que tratan de desentrañar lo esencial de la mente humana.

Las emociones no sufren, no obstante, la misma suerte que el resto de la mente, al menos no exactamente. Lo que quiero decir con esto queda ilustrado con cierta claridad en el concepto clásico de *orexis*, apetito. En la antigüedad, la voluntad y los afectos no se encontraban claramente diferenciados, sino que formaban un complejo, en el que ambos términos terminan por convertirse. A fin de cuentas, a mi juicio, los afectos no son objetos etéreos, sino *prágmata*, que un orador hábil puede emplear en su provecho; *prágmata*, por otro lado, que empuja al ser humano a la actividad. Así se comprende que el *Biós* privilegiado de la Antigüedad fuese el contemplativo: la calma, el deseo de saber y la felicidad, que adecuadamente combinados conducen a la sabiduría. Una deficiente comprensión de esta idea es la que conduce a la idea de la neutralidad científica, que tan solo puede defenderse en una conversación informal.

Las emociones han sido consideradas, históricamente, una sección irracional del ser humano: evidentemente, el ser humano no puede accionar un interruptor y apagar sus emociones. Y todos, creo yo, tenemos la experiencia de las emociones candentes que derriten hasta el más fino de los razonamientos, como se derrite la escarcha en el sol de Valencia. En algún momento de su vida, todo ser humano desearía poder trocar su sentimiento por obra de un razonamiento verdadero. Una de las marcas de la madurez consiste en comprender que uno no es dueño de lo que siente, pero sí de lo que escoge hacer de ello.

Las emociones, si bien poseen una fuerte presencia en la mente, parecen mantenerse tremendamente cerca del cuerpo de quien las sufre y las goza. *Mens sana in corpore sano* es un sabio imperativo antiguo: con un cuerpo perverso no parece posible tener apetitos excelentes. A fin de cuentas, el término “vicio”, en su sentido más amplio,

no puede permitirse prescindir del cuerpo, porque el ser humano no es solo una mente que flota por encima de la historia y de la materia. Las emociones y los sentimientos dependen en gran medida del estado de nuestro cuerpo, y es desde allí desde donde van a parar a nuestra mente: si quiere hablarse de excelencia, de *per-facere*, entonces no puede abandonarse el cuerpo. Sería como exigir una puerta excelente que tenga una de sus bisagras viciadas, o su madera carcomida.

Con el avance de la psicología y la física, este panorama ya cambió, y reintrodujo la mente en la naturaleza (Edelman, 1992, p.15). Con el avance de las neurociencias, la cuestión de la mente, la emoción y la conciencia se ha convertido en la piedra angular de la investigación sobre la psique humana. Sigue siendo sorprendente, no obstante, la importancia que se otorga a la lógica predicativa y conceptual como las funciones superiores de la psique humana. No quiero decir que no lo sean: sin esas capacidades no puede comprenderse al ser humano tal como lo conocemos. No obstante, el sentimiento y la emoción son actividades que identificamos rápidamente como humanas: un ser sin ellas, por intrincada que fuese su capacidad lógica, quedaría fuera de nuestra calificación de lo humano. En el ámbito coloquial, esto queda ilustrado a la perfección en nuestros usos del término “inhumano”.

Damasio se ha introducido en el problema de la conciencia, escogiendo como método la introducción en el problema de la emoción tal como esta debe ser comprendida en el ámbito cerebral: esta investigación ha conducido a Damasio a fecundas conclusiones, que son especialmente interesantes para el ámbito de la filosofía.

Cabe señalar, también, que Damasio no hace gala de una actitud eliminativista con respecto a la filosofía. Investigadores como Changeaux o, en menor medida, como Edelman, sostienen, con una intensidad variable, que la filosofía tan solo tiene sentido si se pone en función de la ciencia. Esta *filosofía ancilla scientiae* es tan solo otra forma de criptometafísica contra la que se debe estar en guardia.

El fenómeno de la emoción, como hemos visto desde la perspectiva filosófica del problema, es relevante para comprender el panorama práctico del ser humano: por más que se comprendiera el funcionamiento de la razón al detalle, en su vertiente estrictamente lógica, el ser humano y su praxis quedarían esencialmente incomprendidos si desestimásemos sin más el ingente momento del sentimiento en su relación tanto con la cognición como con la volición.

Sin embargo, la emoción es la puerta que nos conduce a la corporalización en la consideración de la psique humana: no otra cosa significa la teoría del marcador somático

que construye Damasio. La emoción y el sentimiento son las piedras de toque de la mente y la conciencia, el modo como llegamos a ser los animales que somos hoy día.

Siguiendo el hilo conductor de la obra de Damasio, nos detendremos en varios conceptos de enorme importancia para nuestra investigación actual.

En primer lugar, la noción de emoción: a mi juicio, el desarrollo teórico que Damasio ha trabado al respecto de esta noción es esencial para cualquier intento de comprender la materia desde la filosofía. Damasio ha unido con pericia la idea de la emoción y el hecho de la corporalidad: la emoción es una función de la vida de una importancia que es difícil exagerar, pero para comprenderla es necesario ahondar en el aspecto fisiológico de la cuestión.

En segundo lugar, la idea del sentimiento: esta noción, como tendremos ocasión de ver, está conectada a los intentos que otros investigadores han realizado a propósito de la conciencia y el cerebro. En especial, me referiré a su conexión con las teorías de la epigénesis proactiva de Edelman y Changeaux. El sentimiento es una función superior del cerebro, que se encuentra basada en la emoción. El sentimiento exige un fuerte componente cerebral, sin el que sería incapaz de operar: pero estas operaciones superiores del cerebro emplean como moneda de cambio las funciones básicas de la emoción. Cuesta no encontrar vínculos con la idea zubiriana de la subtensión dinámica de unas funciones por otras.

En tercer lugar, Damasio desarrolla una interesante teoría de la composición de la conciencia a la vera de su investigación acerca de la emoción como parte de las funciones fisiológicas adaptativas del ser vivo, profundamente relacionadas con la estabilidad (homeostasis) que el organismo necesita para continuar su existencia. Que las emociones y los sentimientos sean piedras angulares en la construcción de la conciencia arroja una nueva luz sobre la idea tradicional de la supremacía del momento cognitivo en la constitución de la mente: la conciencia ya no parece un juego de leyes lógicas, sino un armazón retentivo de emociones y valoraciones que, en un principio, estaban destinadas a aumentar la eficiencia del organismo en la lucha por la existencia. Cuando se pregunta por una función, incluso cognitiva, de la mente humana, nunca debiera desconsiderarse el momento afectivo que constituye una de las primeras piedras con las que se construye la conciencia.

Por último, y llegando tan lejos como es posible en el orden de la complejidad: Damasio trata los sentimientos y las emociones en sus funciones cultural y social, es decir, por el papel que cumplen en la composición y en el desarrollo de las culturas. Este trabajo

de Damasio, reciente aún en la fecha en la que se redacta esta tesis, alcanza el momento filogenético del desarrollo humano en su vertiente emocional.

1.1 La emoción

Resulta claro, para cualquier pensador instruido, que tal cosa como la “razón pura” es un problema por sí mismo. No debe uno precipitarse a negar o afirmar nada, pero resulta evidente que, cuando dejamos de lado el empirismo del ser humano, hemos dejado de lado su animalidad; y el ser humano, pensado sin su animalidad, es una fábula inconexa con lo real, como lo son el minotauro o las harpías. En la historia de la filosofía, el sentimiento y la emoción no han caído en el olvido: sería injusto y falso creerlo así, porque ya desde Aristóteles y Platón reconoce el ser humano el inmenso poder de la emoción.

Es cierto, no obstante, que la mayor parte de la atención la han recibido, en la historia de la filosofía y de la ciencia, las funciones cognitivas superiores de la mente humana. No cabría en el Ebro la tinta que se ha vertido para tratar de componer un *organon* que explique las funciones más complejas de la razón humana, y los muy varios intentos de comprenderla.

El título de las obras más importantes de Kant es el testigo que nos indica este sesgo en las investigaciones, pero incluso en el siglo XX, con el positivismo y el científicismo, el sentimiento y la emoción son funciones vitales que quedan fuera de la óptica de cualquier investigación seria:

“Crecí acostumbrado a pensar que los mecanismos de la razón existían en una región distinta de la mente, donde no debía permitirse que la emoción se entrometiera, y cuando pensaba en el cerebro que había detrás de esta mente imaginaba sistemas neurales separados para la razón y la emoción” (Damasio, 2016, p.21).

El título mismo de este aclamado texto de Damasio, *El error de Descartes*, es sin duda capcioso, e invita a la crítica a discreción de semejante aserto. ¡Como si Descartes se hubiese olvidado de las pasiones humanas en el curso de sus investigaciones! Ningún filósofo aceptaría semejante idea, sencillamente porque sostenerla sería faltar a la verdad. No es esto lo que pretende Damasio: él ve en Descartes uno de los mayores exponentes de esta idea de fe en una razón científica y aséptica, que tan solo encuentra interés en la

verdad. No se trata de un enfoque justo para Descartes, porque él mismo atendió la cuestión de las emociones en el ser humano (Tarantino-Curseri, 2018, p.6).

Para este propósito ilustrativo, yo hubiese escogido a Leibniz que, a mi parecer, ilustra mejor que Descartes esta idea de la razón pura que todas las cosas alcanza, sin dejar fuera de ella siquiera a la misma nada.

En su trabajo, *El error de Descartes*, Damasio plantea una cuestión, a su juicio, ignorada por el pensamiento, tanto moderno como antiguo, acerca de la misma naturaleza del conocimiento práctico, incluso del teórico: el papel de la emoción. Especialmente le interesa a Damasio por lo que toca al proceso de toma de decisiones.

“Probablemente, las estrategias de la razón humana no se desarrollaron, ni en la evolución ni en ningún individuo aislado, sin la fuerza encauzadora de los mecanismos de regulación biológica, de los que la emoción y el sentimiento son expresiones notables” (Damasio, 2016, p.22).

Plantear la cuestión en estos términos no es novedad: ya Darwin planteó el problema de la razón desde la perspectiva de la ciencia natural, incluso recurriendo a Kant en sus explicaciones, aunque de modo oblicuo y respetuoso con la filosofía. Estas potencias del espíritu humano, al estar incorporadas, están también sumergidas en el dinamismo de la naturaleza, y de los mecanismos de regulación y selección que son típicos de cada ser vivo.

La razón es solo un vértice de la figura que es el ser vivo: y bajo ella hay una miríada de otros vértices que le dan forma. Y como ocurre con las formas geométricas, sin estos otros vértices, el de la razón tampoco sería capaz de sostener la figura entera por sí mismo. Si la razón cumple algún papel para el ser vivo, debe encontrarse definida desde los parámetros del equilibrio en que se constituye la vida: la inteligencia debe poder ser comprendida como uno de los factores que contribuyen al mantenimiento de la vida, y no a cualquier tipo de mantenimiento, sino a un mantenimiento óptimo de las estructuras biológicas. A esta dinámica de mantenimiento, se la conoce en biología como *homeostasis*, y es una de las piedras angulares de la reflexión de Damasio (2016, p.305).

Las emociones, por decirlo resumidamente, serían mecanismos erigidos sobre este principio de regulación de la vida, que han conseguido, con una eficacia reseñable, que el organismo se ciña a aquellos comportamientos que contribuyen a su equilibrio interno. Y en este punto es donde el valor se vuelve relevante para la reflexión, bien que no en la acepción que hemos esculpido anteriormente.

Damasio, explícitamente, menciona el “valor natural” cuando, al proponer su hipótesis del marcador somático, perfila el papel de las emociones con respecto a la toma de decisiones:

“En realidad, la abeja está realizando una elección, no conscientemente, no deliberadamente, sino más bien usando un dispositivo automático que incorpora valores naturales específicos, una preferencia” (Damasio, 2016, p.260).

En realidad, no dice Damasio nada que no hayamos explorado ya desde una perspectiva filosófica en nuestra reflexión: el valor es un factor de preferencia, y sin él no puede comprenderse la praxis humana. La función de este *metron* en la vida del ser humano es la *preferencia* en el amplio panorama de la elección. No nos contradecimos con lo dicho previamente: el femtómetro es un *metron* que mide las distancias, y su función es proporcionar orientación a la investigación científica acerca de las distancias entre partículas subatómicas; el valor es un *metron* que mide lo *hóspito* de los objetos, las personas y las instituciones, y su función es proporcionar orientación en los procesos de deliberación y elección humanos. Y, siguiendo a Damasio, no solamente humanos, como bien revela el ejemplo de las abejas: no obstante, el concepto del valor que emplea Damasio se reduce a un vector práctico, que no contempla esta perspectiva filosófica, aunque tampoco la excluye. Se trata de una perspectiva eminentemente funcional del valor, necesaria, pero insuficiente; insuficiente por propedéutica. Más nos faltaba a los filósofos, que otros nos hicieran el trabajo duro desde la ciencia.

La belleza no queda excluida de esta consideración: no se trata de un elemento ni siquiera elementalmente contemplativo. La belleza genera tropismos en el comportamiento, y sería necio negarlo: no hay necesidad de citar eruditos estudios a este respecto, porque basta con ver el decurso histórico y la influencia que en su desarrollo ha tenido la percepción de la belleza. Desde teorías científicas a modos de vestir, de comportarse con los colores y de modificar el estado de ánimo a diario, con todas las complicaciones que todo ello comporta.

Y este excursus no se sale fuera del círculo que delimita nuestra reflexión: es que también podemos ver una modificación tónica en los animales, relacionada, así parece, con las formas y colores, en los procesos selectivos sexuales. No lo llamaremos belleza, porque eso sería emplear el término con demasiada generosidad, hablando de animales, como lo hacemos; pero resulta evidente que estos factores existen en el comportamiento

animal, y su modificación viene aparejada con la modificación del comportamiento selectivo de los animales. Esto no demuestra nada, claro, es solamente una ilustración de aquello que quiero decir.

Cuando emerge la mente consciente y autorreflexiva, sin embargo, la cuestión toma un cariz sensiblemente distinto. Lo que al inicio era simple homeostasis en pro de la supervivencia, se mantiene, de forma unitaria, con un modo de vida distinto de la mera supervivencia, como lo es el vivir bien. Es decir, con el surgimiento de la cuestión sociocultural en la vida del ser humano, surge un ámbito diferente de homeostasis, un salto discontinuo que no busca ya solamente la supervivencia, sino el bienestar (Conill Sancho, 2013, p.92).

Las emociones juegan un papel fundamental también en la confección del conjunto de fenómenos que denominamos “conciencia”, como tendremos ocasión de ver. La cuestión con los mecanismos de la emoción es sumamente compleja, porque es abarcante: parece que todo ser vivo, independientemente de su complejidad, posee dispositivos, aunque sean primitivos, que generan tropismos etológicos determinados con respecto a un estado de equilibrio interno. Los dispositivos que se emplean para este fin resultan siempre de la coordinación de ciertos aspectos propioceptivos del organismo en cuestión. Damasio lleva esto al extremo, introduciendo en esta definición a los organismos unicelulares, como los protozoos, las amebas y las bacterias. Es cierto que, en la consideración de estas formas de vida, el concepto de emoción ha de adaptarse y matizarse para que no se piense que existe una directa homología entre los metazoos y los protozoos sin más, como si las emociones fuesen las mismas. Pero lo cierto es que, incluso estos seres microscópicos, poseen modos de percibir su estado interno, su equilibrio, y de modificar su comportamiento en consonancia para mantener dicho estado interno.

Un buen ejemplo de esto, excediendo la reflexión de Damasio son los organismos patógenos en su constante enfrentamiento con el sistema inmune del ser humano: su comportamiento exhibe una modificación constante con el objetivo de mantener su estado interno en unos parámetros aceptables frente a la actividad de los diferentes dispositivos del sistema inmune. Sin esta capacidad para percibirse a sí mismos y su estado interno, dichos organismos no podrían coordinar su actividad de forma adaptativa. Y el caso del sistema inmune es especialmente ilustrativo en esto. Edelman también arrojará algo de luz sobre esta cuestión desde su propia perspectiva (Edelman, 1992, p.75).

Dos de los casos que ilustran a la perfección el papel de las emociones en la cognición superior son las lesiones que perturban su normal desarrollo y las lesiones que destruyen áreas de la superficie cerebral implicadas en los procesos de nocicepción y propiocepción, especialmente a la altura del tálamo y del tallo cerebral, como la sustancia gris periacueductal y los núcleos parabraquiales (Damasio, 2016b, p.123).

Para el primer caso, las lesiones en la región ventral del lóbulo frontal suelen desembocar en una fuerte supresión de las emociones, así como en una aguda perturbación del proceso de toma de decisiones, hasta el punto de llegar a considerarse socialmente incapacitado a aquel que sufre este tipo de lesiones (Damasio, 2016, p.75). Damasio trata en cierto detalle los casos de varios pacientes suyos que poseían lesiones similares a la sufrida en el histórico caso de Phineas Gage. En todos los casos se alcanza una conclusión similar: el razonamiento abstracto parece intacto, pero revela una profunda perturbación al entrar en contacto con la praxis: al perturbar el funcionamiento de las emociones, el sujeto no parece capaz de escoger una opción de entre las disponibles con eficiencia y, sobre todo, con adecuación social y prudencia.

Por lo que hace a otras regiones del cerebro, como determinadas regiones del lóbulo occipital derecho, su destrucción bloquea los procesos de propiocepción, de modo que el cerebro ya no es capaz de actualizar las imágenes antiguas del cuerpo: ya no reconoce sus propias lesiones (anosognosia). Pero los daños severos a los procesos de propiocepción, como los que ocurren en los aneurismas que destruyen los núcleos parabraquiales, destruyen asimismo las estructuras básicas que permiten al sujeto mantenerse consciente (Damasio, 2018, p.19). Dependiendo de si estos fenómenos ocurren en la sección ventral o dorsal, el estado vegetativo persistente destruye la conciencia, o la mantiene, reduciendo en gran medida el impacto de las emociones en la cognición, mostrando con ello ciertas perturbaciones en los procesos superiores de pensamiento.

Lo auténticamente original de Damasio es este proceso de concreción de las estructuras de la emoción en la fisiología del cuerpo y el cerebro, mostrando que, en realidad, ambas estructuras son una misma cosa: el cerebro y el cuerpo no se comprenden disociados, ni deben tratarse como tales. Al poner las emociones en esta tesitura, se comprenden varias cosas.

En primer lugar, que el pensamiento tampoco se puede sustraer a los mecanismos básicos de la fisiología humana, por muy superior que sea la cognición de la que se trate. El pensamiento puro es una contradicción en sí misma, porque el pensamiento arranca

siempre del cuerpo, y es allí donde aterriza también. Sin esa referencia, que proveen los mecanismos propioceptivos, el pensamiento pierde la brújula que necesita para operar entre las cosas, y los efectos de esta perturbación se observan rápidamente en la conducta, como atestigua el caso de Eliot, el paciente de Damasio.

“La señal emocional no es un sustituto del razonamiento adecuado. Posee un papel auxiliar, que aumenta la eficiencia del proceso del razonamiento y lo acelera. En ocasiones puede hacer que dicho proceso sea casi superfluo, como cuando rechazamos de inmediato una opción que conduciría a un desastre seguro o, por el contrario, nos lanzamos a una buena oportunidad que cuenta con una elevada probabilidad de éxito” (Damasio, 2016b, p.165).

Las implicaciones de estas ideas alcanzan también a la toma de decisiones en lo que respecta a las actuaciones éticas: las tomas de decisiones se encuentran fuertemente reguladas por estructuras emocionales básicas, sin las que la articulación de la cognición superior y el comportamiento posee una faz completamente distinta a la que conocemos. Esto no significa que las emociones por sí solas sean capaces de articular un sistema moral (Damasio, 2016b, p.177). Damasio es muy prudente al avanzar sobre la materia desde esta posición: las emociones, en lo moral, requieren un fuerte componente cognitivo para poder articular un sistema normativo. Una emoción es una base excelente (más todavía si nos ceñimos a las definiciones que hemos articulado sistemáticamente desde Zubiri), pero con ella sola no se puede fundamentar un dispositivo moral: solo con esa égida no podríamos entrar en diálogo con nadie, ni podría haber un proceso de justificación de una pretensión de validez, elementos ambos sin los que un modelo moral es tan sólo una mascarada que oculta otros intereses. Zubiri mismo ya reconoció que sin esa pretensión de universalidad, mal se puede fundamentar ninguna moral.

Pero la complementaria es también cierta: sin una robusta y sana estructura sentimental, todo razonamiento práctico está condenado a ceder bajo su propio peso: el papel básico de las emociones es purificar el proceso de decisión y marcar las diferentes posibilidades que se aparecen ante nosotros como teniendo cada una capacidad distinta para satisfacer la necesidad a la que responde nuestra toma de decisiones. Incluso en esta definición de Damasio resulta evidente que, sin este acuerdo previo entre el organismo y el medio, no hay tampoco moral posible.

La cuestión es compleja, porque las emociones, las sensaciones y la consciencia parecen estar implicadas en una complejión (Damasio, 2018b, p.46): en otras palabras,

las rutas que emplea la mente para erigir una consciencia, y las rutas que emplean las emociones son las mismas. La consciencia posee un fundamental componente de valoración, y de correlación de imágenes con el estado del cuerpo (Damasio, 2018, p.288).

Y todo empieza con esa función fisiológica fundamental a la que Damasio denomina “emoción”. Se trata de un mecanismo de enorme complejidad, que, en esta explicación, queda dividido en dos modos diferenciados. ¿De qué se tratan estos estados de Damasio?

1.1.1 Emociones primarias

“Las emociones primarias [...] dependen de la circuitería del sistema límbico, siendo la amígdala y la cíngulada anterior los principales actores. La evidencia de que la amígdala es el actor clave en la emoción preorganizada proviene de observaciones tanto en animales como en humanos” (Damasio, 2016, p.193).

Esta definición de Damasio es un buen apoyo en la neurociencia para devolver a las emociones al campo de juego cognitivo:

“Las emociones son conjuntos complejos de respuestas químicas y neurales que forman una pauta; todas las emociones tienen un cierto tipo de papel regulador, conducente de uno u otro modo a la creación de circunstancias ventajosas para el organismo que muestra el fenómeno; las emociones se *refieren a* la vida de un organismo, a su cuerpo para ser más precisos, y su papel es ayudar al organismo a conservar la vida” (Damasio, 2016, p.60).

De modo más concreto, las funciones de estos dispositivos fisiológicos son, en primer lugar, inducir una respuesta específica en el organismo; en segundo lugar, modular el estado interno del organismo para hacerlo adecuado a la reacción exigida por el estímulo competente (Damasio, 2018, p.63):

“tenemos emociones primero y sentimientos después porque la evolución dio primero las emociones y después los sentimientos. Las emociones están constituidas a base de reacciones simples que promueven sin dificultad la supervivencia de un organismo, y de este modo pudieron persistir fácilmente en la evolución” (Damasio, 2016b, p.40).

Esta idea de las emociones no es intuitiva, porque este significado no es el sentido en el que empleamos la palabra “emoción” de forma habitual, siendo este equivalente al

significado de “sentimiento”. Lo intrigante de este significado es que explica el motivo por el que las emociones son funcionales sin concurrencia del ejercicio consciente. Captar el estímulo en un acto consciente es un gasto de energía innecesario, dado que la fisiología ya puede ocuparse de forma solvente sin nuestra intervención directa (Damasio, 2018, p.57). Las estructuras más básicas de la fisiología tienen un papel relevante en la conciencia y en la cognición: la mente y sus estructuras básicas deben contar forzosamente con el cuerpo: este me parece un buen resumen de la hipótesis del marcador somático de Damasio: a la hora de deliberar y elegir, antes de que se produzca una elaboración cognitiva compleja,

“cuando el resultado malo conectado a una determinada opción de respuesta aparece en la mente, por fugazmente que sea, experimentamos un sentimiento desagradable en las entrañas. Dado que el sentimiento tiene que ver con el cuerpo, di al fenómeno el término técnico de estado somático” (Damasio, 2016, p.243).

No obstante, este sentido especializado que propone Damasio, une la noción de emoción con la fisiología humana, presentando una primera raíz de la mente en el cuerpo.

La cuestión, entonces, comienza aparentemente alejada de la psique: si quiere llegarse a hablar de ella, es necesario primero enfrentarse al problema que supone el equilibrio interno del organismo y sus mecanismos de corrección de desviaciones que ponen en peligro dicho equilibrio. Para Damasio, conviene recordarlo, no se trata de reducir una cuestión a la otra, sino de ir en busca de la raíz de la que se alimenta un fruto tan complejo como los sentimientos y la conciencia en el caso del ser humano. Ya mencionamos la homeostasis a este respecto: ahora es necesario incidir en ello de nuevo, porque este asunto lo exige. Las emociones son una herramienta del ser vivo para mantener los procesos de regulación interna que permiten mantener al organismo dentro de unos parámetros aceptables para la supervivencia. Recordemos que Ortega ya hacía hincapié en la genealogía de razón como un componente más del ser vivo; casi un siglo más tarde, la neurociencia nos previene ya de separar cuerpo y mente o, en este caso, de separar emoción y cognición.

1.1.2 Emociones secundarias

“Veo la *esencia* de la emoción como el conjunto de cambios en el estado corporal que son inducidos en multitud de órganos por los terminales de las neuronas, bajo el control de un sistema cerebral dedicado, que está respondiendo al contenido de pensamientos en relación a una entidad o acontecimiento determinados” (Damasio, 2016, p.199).

Su diferencia con las emociones primarias no es diametral, porque los canales a través de los que funcionan las emociones primarias no se diferencian de aquellos que emplean las secundarias. Las primarias no son sino cambios en el estado y las dinámicas internas del organismo; las secundarias son la complicación cerebral de esta dinámica interna (Damasio, 2016, p.198). Con la actividad de las cortezas prefrontales y las regiones somatosensoriales (Damasio, 2016, p.193), los procesos emocionales alcanzan una nueva complicación, y desencadenan procesos somáticos paralelos al cambio emocional primario (como el estímulo de los músculos lisos de las arterias, los músculos faciales etc.). Las emociones primarias son cambios en el estado interno del organismo, sin más; las emociones secundarias comprenden cambios en relación a las imágenes (somatosensoriales, propioceptivas) evocadas desde las emociones primarias. Sentir miedo primariamente, comprende una serie de cambios a nivel interno; de modo secundario, comprende cambios relacionados con estas reacciones iniciales, desencadenadas por más áreas que el sistema límbico y la amígdala, que llevan la mayor parte del peso en las emociones primarias. Aquí entra, desde la acción vasodilatadora que provoca el rubor, hasta la depresión del sistema inmune. Es importante constatar que este tipo de emociones “tienen lugar una vez hemos comenzado a experimentar sentimientos y a formar conexiones sistemáticas entre categorías de objetos y situaciones, por un lado, y emociones primarias, por otro” (Damasio, 2016, p.193).

Hay aquí una diferenciación, no demasiado sutil, entre la elaboración y la topografía de las emociones, cuando nos referimos a las secundarias. Pero, sea como fuere, al hablar de emociones seguimos en un espacio diferenciado a la elaboración mental de imágenes sobre los estados fisiológicos. Esta elaboración, que supone un grado diferente de complejidad, ya no queda referida como emoción.

1.2 Sentimiento

Lo primero que es menester decir sobre esta función es que “todas las emociones generan sentimientos si uno está despierto y alerta, pero no todos los sentimientos se originan en las emociones” (Damasio, 2016, p.204). Los sentimientos “Traducen el estado de vida en curso en el lenguaje de la mente” (Damasio, 2016b, p.99):

“Mi opinión es que los sentimientos son funcionalmente distintivos debido a que su esencia consiste en los pensamientos que representan el cuerpo implicado en un proceso reactivo [...] Si no experimentamos un determinado estado corporal con cierta calidad que llamamos placer y que encontramos «bueno» y «positivo» en el marco de la vida, no tenemos ninguna razón para considerar que ningún pensamiento sea feliz. O triste” (Damasio, 2016b, p.101).

Cuando hablamos de sentimientos, por lo regular (y con tal de que no nos refiramos a los “de fondo”), hablamos ya, en Damasio, de un nivel de elaboración superior al supuesto por toda emoción.

A mi juicio, esta actividad implica cierto grado de *interpretación*. Sin emplear este término a la ligera, se debe comprender que la captación que el cerebro realiza de los estados fisiológicos del cuerpo no es *inmediata*, no se trata de ninguna aprehensión pura, sino de la coordinación superpuesta y topográfica de distintas representaciones procedentes del cuerpo, para articular una imagen mental valorada de la situación corporal en relación con el objeto que la estimuló. A poco que se reflexione, Ya no hablamos, por decirlo en terminología zubiriana, de *signo*, que sería el dato bruto de los receptores distribuidos por el cuerpo; hablamos de una coordinación que el cerebro debe realizar, con un cierto nivel de complejidad, para catalogar como positivo, o negativo, determinado complejo de eventos en su relación con el cuerpo. Y esta actividad de catalogación, ni es unívoca, ni está cerca de ser obvia u objetiva. La prueba es la inmensa variedad y sutilidad de reacciones sentimentales en las personas.

Por lo general, los sentimientos son, o bien de emociones universales básicas, o bien constituyen variaciones sutiles de dichas emociones (Damasio, 2016, p.213). La cuestión con Damasio es que el sentimiento supone una elaboración, pero no todos los sentimientos son iguales en su momento y función dentro del organismo: es menester hacer una parada en un tipo especial de sentimiento, más elemental, incluso que las emociones.

1.2.1 *Los sentimientos de fondo*

Antes de que llegue a formarse ninguna alteración del cuerpo que sea ni vagamente perceptible, nos encontramos, por así decir, con un estado tónico de fondo. Se trata de pura lógica y, para más inri, clásica: para que haya movimiento, debe haber algo movable. Y esto implica que, para que exista un cambio, debe haber algo que haya cambiado.

Pues bien: antes que todo cambio, el cuerpo posee su propio estado basal, su propia sensación de lo que ocurre:

“Pero estoy postulando otra variedad de sentimiento que sospecho que precedió a las otras en la evolución. Lo llamo *sentimiento de fondo* porque se origina en estados corporales «de fondo» y no en estados emocionales [...] un minimalista en tono y compás, el sentimiento de la vida misma el sentido del ser” (Damasio, 2016, p.213).

La cuestión con este estado es que tiene lugar fuera de las emociones básicas que marcan los cambios fundamentales en la homeostasis:

“El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje del cuerpo cuando no se estremece de emoción [...] Cuando los sentimientos de fondo son, de manera persistente, del mismo tipo durante horas y días, y no cambian sosegadamente con el flujo del contenido de los pensamientos, el conjunto de los sentimientos de fondo contribuye probablemente a un talante, bueno, malo o indiferente” (Damasio, 2016, p.214).

El sentimiento de fondo es el sentimiento mismo de la vida y su vivir: se trata del mero seguimiento de los estados corporales de fondo, entre los cambios en que consisten las emociones. Antes de una perturbación, el cuerpo se mantiene orientado con respecto a sí mismo, sintiendo su estado en todo momento. Estos sentimientos de fondo son inmediatamente perceptibles, asegura Damasio (2016, p.214), y en ello se nos ofrece su tono: si son placenteros, displacenteros o sencillamente indiferentes. No obstante, dada su omnímoda presencia, un método introspectivo no tiene por qué funcionar para percibirlos con claridad. No se trata de una mera hipótesis teórica, sino que proporciona explicaciones funcionales:

“Utilizando la noción de sentimiento de fondo puedo indicar ahora lo que creo que pasa en la anosognosia. Incapaces de servirse de las entradas corporales corrientes, los anosognóticos no consiguen actualizar la representación de su cuerpo y, como resultado, no logran reconocer, a través del sistema somatosensorial y de manera rápida y automática, que la realidad de su paisaje corporal ha cambiado” (Damasio, 2016, p.218).

Al haberse destruido este canal de información, el cerebro se ve incapaz de actualizar su comprensión del cuerpo, y trabaja estrictamente con información previa a la destrucción de este canal. Veremos que ésta es una hipótesis de Damasio: no es la única que explica este fenómeno.

Lo fundamental aquí es reparar en que el sentimiento (no en exclusiva) se convierte en una instancia mental de los estados corporales y las valoraciones que en ello van implicadas para la supervivencia del organismo: su genealogía corporal y biológica resulta clara, y su función biológica en el aparataje de la conciencia y la cognición adquiere un nuevo significado.

Si todos los fenómenos emocionales y sentimentales volaran demasiado bajo para el radar de la conciencia, se limitarían a ser, por así decir, instintos que el cuerpo gestiona y administra de manera automática: lo problemático y complejo de la cuestión es que estos fenómenos entran a formar parte de la conciencia precisamente porque su regulación bajo esa instancia parece ser enormemente más eficiente de lo que sería de otro modo. Incluso antes de entrar en la cuestión podemos decir que ser consciente de nuestras emociones nos permite gestionarlas a un nivel de complejidad superior, nos permite “hilar fino” con ellas, y ello implica que ponemos las herramientas de nuestra cognición superior al servicio de la resolución de un evento que afecta al balance interno de nuestro organismo. No parece una apuesta en la que el cuerpo tenga mucho que perder.

1.3 Conciencia y valor

Una primera palabra sobre el fenómeno de la conciencia debería ser siempre su genealogía corporal. Suele olvidarse con frecuencia cuando se habla de la conciencia, que se trata de un recurso que se ha desarrollado fisiológicamente, en el curso de la historia. Esto no quiere decir que se reduzca a eso: las posibilidades que abre la habilitan para mucho más que la mera supervivencia. Las reflexiones de los darwinistas sociales, en ocasiones, desprenden el sutil hedor de la angustia, como si no se pudiese concebir que

los problemas humanos son reales y tienen poder sobre nosotros, como si estuviésemos justificados para correr a refugiarnos en la biología para dispensarnos de la tarea de ser humanos. Antes parecen preferir la creencia de que todo lo que tiene valor en el ser humano es un trampantojo de la fisiología.

Pero, enfocando la cuestión desde la neurociencia, el caso es tremendamente complejo y problemático: se trata de una función superior del cerebro, con un impacto en el aspecto de la supervivencia del ser que la posee. Esto significa que se ha de observar de cerca su estructura y los elementos con los que está relacionada, para analizar sus relaciones con el cuerpo, y el modo en que interviene. Ya dijo Ortega mucho tiempo atrás que, lo mismo que es la contradicción para la lógica, es la inutilidad para la biología. Ciertamente que no lo dijo en un sentido constructivo (bien conocida es su aversión al darwinismo); no obstante, tenía su enorme parte de razón en esta afirmación. Un magno problema a la hora de examinar una estructura desde la fisiología es la incapacidad para establecer, por decirlo en términos aristotélicos, su causa final. No se comprende una estructura fisiológica hasta que se ha podido establecer cuál es su papel en la delicada economía del organismo. La conciencia no es distinta en lo que respecta a su papel como estructura fisiológica.

Damasio tiene la enorme virtud de la mesura: trabaja desde la perspectiva de la neurociencia, sin pretender, como es uso común en según qué disciplinas, que lo que desde ella se alcanza es todo y nada más que la esencia del fenómeno. Es menester, por tanto, retroceder a los inicios de la conciencia (1.3.1), la conciencia ampliada (1.3.2) y la relación entre cultura y conciencia (1.3.3), para después elucidar su relación con las valoraciones y el valor (1.3.4).

1.3.1 El inicio de la conciencia

“Así que nos hacemos conscientes cuando nuestros organismos construyen internamente y exhiben internamente un cierto conocimiento específico sin palabras (el conocimiento de que nuestro organismo ha cambiado por mediación del objeto) y cuando ese conocimiento se da juntamente con la presencia interna destacada del objeto” (Damasio, 2018b, p.175).

Lo primero que es menester señalar es la tremenda similitud que hay entre la descripción del fenómeno de la conciencia, y la descripción del sentimiento y la emoción (especialmente la secundaria) como estructuras fisiológicas. En las descripciones que

Damasio realiza de ambos fenómenos parece haber un fuerte paralelismo: no es extraño, porque de eso precisamente trata el estudio que realiza el autor acerca de este fenómeno.

La base de la conciencia es la marcha del organismo a través de los cambios, representada por diversas disposiciones en el cerebro. Los sistemas somatosensoriales, tanto de la corteza propiamente dicha como del tallo cerebral, son los responsables de proporcionar imágenes en tiempo real de la situación de los diversos sistemas del organismo; las transformaciones que sufre el organismo quedan recogidas en representaciones cerebrales no directamente implicadas en los cambios. Un “mapa del mapa”, por así decir. Y la constitución de este meta-mapa de la situación del organismo es la clave de los primeros estadios del fenómeno de la conciencia: “las pautas neurales que se forman en los mapas de segundo orden pueden convertirse en imágenes mentales, del mismo modo que las pautas neurales de los mapas de primer orden” (Damasio, 2018b, p.176). Estas disposiciones de segundo orden siguen formando parte de la complejidad de sensaciones que pertenecen al organismo, a su estado, y a su relación con el estímulo competente para producir modificaciones. De modo que, en última instancia, la conciencia es una estructura de segundo orden que, no obstante, aparece, por necesidad, como sensación somatoperceptiva: “Debido a la naturaleza corporal de los mapas del organismo y de los mapas de segundo orden, las imágenes mentales que describen la relación son sensaciones” (Damasio, 2018b, p.176).

Por ponerlo en términos sencillos, y según mi juicio en esta materia, la conciencia es, fisiológicamente hablando, el modo en que el cerebro compone mapas de la actividad somática. Esta última noción no es un término técnico en neurociencia, pero me parece más adecuado para describir un proceso dinámico que no comprende una especie de captura estática de momentos del cuerpo, sino un continuo proceso de supervisión del cuerpo y su actividad. La conexión entre el cerebro y el cuerpo es dinámica y continua, no una interacción discreta, como una serie de fotografías.

Esto evidencia con una claridad solar el papel de la conciencia en la fisiología: se trata de una supervisión de orden superior que el cerebro realiza sobre el cuerpo, nada más, pero nada menos. Tan de orden superior es esta supervisión, que llega a componer creaciones tan asombrosas como el mismo lenguaje con el que nos comunicamos, y con el que construimos la religión, la ciencia y la filosofía.

En esta complejidad de idas y venidas entre el cuerpo y el cerebro, emerge el fenómeno de la conciencia, o de los actos conscientes, por decirlo sin crear una hipótesis fisiológica. Ya puesto en estos términos, la conciencia resulta ser una evidente ventaja

evolutiva para el organismo que la posee: cualquier perturbación local, de las que puede desencadenar un proceso emocional o sentimental, depende, sin conciencia, de los ajustes automáticos que el cuerpo sea capaz de ejecutar para recuperar el equilibrio interno. Y, de hecho, muchos fenómenos locales ocurren de este modo, y no llegan a exigir un lugar en el espacio consciente: estoy pensando, por ejemplo, en el sistema del tampón bicarbonato, que el organismo mantiene de forma activa para que el pH de la sangre no se desplome por debajo del 7,4 que es necesario para el funcionamiento óptimo de los distintos complejos enzimáticos. Si la acidez de la sangre supera los mecanismos de compensación, se disparan una serie de cambios fisiológicos, que incluyen respiración acelerada, náuseas y una excitación de la actividad renal. El organismo percibirá todos estos cambios con una profunda sensación de malestar. Pero al introducir este problema en el panorama de la conciencia, se abre el camino de una inspección detenida del fenómeno. No me refiero, ni siquiera de modo eminente, a la composición de una ciencia, sino a la mera observación de los cambios emocionales que sobrevienen en correlación con la conducta. Determinadas especies de simio han aprendido a ingerir carbón puro para neutralizar las toxinas de los vegetales que conforman la base de su dieta. Esto no son ajustes automáticos que emprenda instintivamente la fisiología, sino un proceso dinámico de observación y ensayo, que sería imposible si el cerebro no mantuviera una fuerte relación entre las diferentes representaciones que operan sobre el cuerpo.

1.3.2 La conciencia ampliada; el Yo

Los inicios de la conciencia son un mero “presente recordado”. Y de esto no dispone tan solo el ser humano (Damasio, 2018, p.201). Hemos visto que este modo de conciencia está muy estrechamente ligado a la danza de estados internos que configuran las emociones y los sentimientos de fondo.

Pero solo con esto no podríamos configurar un sentido del sujeto, es decir, no habría lugar a generar un Yo que se encuentre, de algún modo, en el centro de las experiencias que se generan. Con esta conciencia central, generada a partir de la esquematización cerebral de estados somáticos, ya poseemos cierto sentido de unidad en la experiencia: sin esto sería imposible de todo punto intervenir en el curso de estados del organismo. Pero se trata de una unidad inmediata que no configura ningún recorrido unificado en la experiencia, y así puede atestigüarse en los casos en los que una lesión,

que causa ataques epilépticos, cercena la memoria temporalmente, y deja al sujeto tan solo con una capacidad limitada al presente para realizar operaciones.

Cuando se ve con mayor claridad esto que afirmo es cuando se hace intervenir el concepto de “biografía”. Un horizonte configurado desde este concepto nos ofrece un planteamiento nuevo que clarifica la intrínseca limitación de la conciencia central: con ser una herramienta poderosa, su inmediatez la hace, asimismo, olvidadiza. Pensando en un concepto zubiriano de biografía como transmisión tradente individualmente considerada, se hace necesario un modo de conciencia que pueda extenderse tanto al pasado como al futuro, con pocas restricciones en este movimiento.

Una transmisión semejante abarca generaciones enteras, y es prospectiva, lo que significa que debe ser, por necesidad, funcional como principio para estructurar una experiencia abierta al futuro. Ya hablando de la irrealidad a la que se refería Zubiri, una conciencia central es insuficiente: la estructuración de un concepto exige la capacidad para mantener una distancia intelectual con la cosa que se aprehende, de modo que no se suspenda su realidad, como pedía la fenomenología, sino su contenido efectivo, de modo que la cosa quede en la inteligencia, libre para recibir distintas configuraciones irreales, de entre las que algunas, al superponerlas a la cosa real y efectiva, coincidirán en mayor o menor medida. Una conciencia central permite cierta separación del objeto, pero no permite un *horizonte* desde el que percibir las cosas y a uno mismo:

“Las criaturas con conciencia tienen algunas ventajas sobre las que no la tienen. Pueden establecer un vínculo entre el mundo de la regulación automática (el mundo de la homeostasis básica que está entretreído con el protoser) y el mundo de la imaginación (el mundo en el que las imágenes de las distintas modalidades pueden combinarse para producir imágenes nuevas de situaciones que todavía no se han presentado)” (Damasio, 2018, p.306).

Esta idea que expone Damasio aquí ilustra lo que veníamos diciendo, pero es problemática por varios motivos que hemos de abordar en su momento. Lo esencial es este hecho paradójico de que la conciencia representa una ventaja por la ingente mediatez en la que consiste: mientras que el viviente sin conciencia, o con una conciencia limitada, se mantiene adherido a su medio y a lo que en él ocurre, un viviente con una conciencia de cierta envergadura es capaz de ir más allá de la situación concreta. Damasio no lo expresa de este modo, pero correré el riesgo: una conciencia ampliada nos abre a la *abstracción* y, por tanto, a la *categorización* de cosas. Esta imaginación a la que se refiere

Damasio abre el espacio entre lo que son las cosas y lo que parecen. A tal punto llega esta relevancia de la conciencia, que Damasio llega a afirmar que, de producirse una lesión, “La regulación vital deja de ser posible en un entorno complejo” (Damasio, 2018, p.307).

Quisiera que no pasara en silencio la sutil semejanza que existe entre esta reflexión de Damasio, y el modo en que Zubiri explica la emergencia de la inteligencia en un contexto de “subtensión dinámica de unas funciones por otras”: surge precisamente porque el entorno alcanza, por hiperformalización, un nivel de complejidad tan grande que la viabilidad del organismo queda comprometida. Este hilo que ahora dejamos, lo recuperaremos más adelante.

La conciencia es una más de las herramientas que posee el organismo para asegurar su supervivencia, y como herramienta que es, comparte espacio y recursos con otras herramientas. Su enorme potencia de procesamiento la convierte en un recurso clave; pero al mismo tiempo limita su uso a un espacio estrecho:

“No es la conciencia el único medio de generar respuestas adecuadas a un entorno y conseguir así la homeostasis. La conciencia es sólo el último y más complejo medio de hacerlo y de realizar su función abriendo paso a la creación de nuevas respuestas en este tipo de entorno para el cual no se ha diseñado el organismo, en lo que se refiere a sus respuestas automatizadas” (Damasio, 2018, p.306).

Esto significa, también, que la conciencia no posee una capacidad ilimitada de procesamiento: hay una enorme cantidad de operaciones que se desarrollan sin la intervención directa de la misma. La cuestión es que una implicación de la conciencia asegura una preocupación directa por el problema que se trata de resolver, y nuevas herramientas de procesamiento a disposición de esta actividad resolutoria. A su vez, que sea un espacio de procesamiento tan valioso significa también que las tareas menos importantes se irán desplazando paulatinamente más allá de él, hasta quedar configuradas en un espacio por debajo de la conciencia. Piénsese que esto es precisamente lo que ocurre con todas las tareas para las que alcanzamos cierto grado de maestría: la torpeza inicial, derivada de un exceso de análisis y una falta de experiencia, desaparece, y deja lugar a una tarea fluida, que no requiere tanta concentración por nuestra parte para no errar en los rudimentos. Según aumenta la habitualidad de una tarea, se hace menos necesaria la supervisión de la conciencia para sacarla adelante con éxito.

Se trata de uno de los últimos productos de la evolución biológica de las estructuras cerebrales, no extraña que su uso sea restringido, y el cuerpo trate, progresivamente, de liberar espacio en ella cargando el peso de la actividad en varias estructuras que no necesitan la actividad consciente para llevar adelante efectivamente las tareas que se requieran.

Es necesario recalcar el papel auxiliar de la conciencia en toda esta actividad: la conciencia facilita un trabajo que ya se realiza en estructuras distintas de ella. La actividad de estas estructuras alcanza, con ella, un nuevo grado de complejidad y profundidad que de ningún modo habría alcanzado por sí misma. Pero la conciencia, con toda su potencia, es por sí misma insuficiente para afrontar incluso el más común de los problemas prácticos. Esto lo demuestra el trabajo de Damasio con pacientes que han padecido lesiones en diversas regiones del cerebro que han bloqueado el correcto funcionamiento del sistema de emociones y sentimientos, tal como Damasio lo describe a lo largo de su obra.

Sin embargo, todavía queda añadir el último nivel de dificultad, que la función de la conciencia y las emociones en que se apoya en la formación y el funcionamiento de las culturas.

1.3.3 La conciencia en la cultura

Los análisis que Damasio realiza pueden resultar sorprendentes a ciertos niveles, porque en no pocas ocasiones se centra en el desarrollo ontogenético de las emociones y la conciencia. Ese enfoque a nivel individual es de enorme utilidad, y lo conduce a reflexionar sobre los efectos locales de las lesiones en diversas zonas del encéfalo. Y esta reflexión, a su vez, lo conduce hasta la linde de la socialidad de los individuos. Especialmente relevante, a mi parecer, es el caso de David, y su capacidad inconsciente para discriminar entre los individuos que le agradan, y aquellos que le desagradan, aunque su memoria se encontraba afectada por una infección de herpesvirus en el cerebro, y tan solo era capaz de emplear un espacio de trabajo en la memoria, alrededor de unos dos minutos operativos. En palabras de Damasio, sin embargo, David parecía capaz de mantener una conversación con cierto nivel de exigencia, porque se había adaptado a las circunstancias, y podía seguir, a su modo, el hilo de una conversación (Damasio, 2018b, p.50).

Los pacientes de lesiones en ciertas áreas, de hecho, no exhiben un comportamiento anómalo hasta que se ven inmersos en situaciones sociales que, para el común de los mortales, son de sencilla resolución. Pero justo aquí comienza el magno problema de la conciencia en su vertiente cultural. Como ya dijimos, lo fundamental de esta inspección es retener la genealogía corporal de la conciencia:

“El nivel de complejidad variaba, pero los objetivos básicos tácitos seguían siendo los mismos: supervivencia, prosperidad y reproducción potencial. Esta es una buena razón para explicar por qué las prácticas e instrumentos que de una u otra manera presentaban características «socioculturales» surgieron bastante pronto y lo hicieron más de una vez durante la evolución” (Damasio, 2018, p.233).

En realidad, en el mundo animal, no faltan referencias y ejemplos de cierta complejidad de estos comportamientos y procesos. Especialmente interesantes para la historia de la biología han sido las “sociedades animales” como las abejas, las termitas, los lobos o los chimpancés. Cada una de ellas con su propio nivel de complejidad y con sus mecanismos de socialización.

Damasio llega tan lejos como para hablar de los valores cuando se refiere a las operaciones de las abejas: claro está que se trata de una referencia al valor puramente operacional, y arraigada únicamente en la complejidad fisiológica del organismo en cuestión. Sin embargo, este modo de comportamiento, que en ciertos ámbitos se conoce como “inteligencia de enjambre” (Toca Torres, 2014, p.261), abre una ventana para la fisiología en la constitución de la cultura. Ortega contraponía vida y cultura, como es bien sabido, y predicaba a favor de un equilibrio entre ambas, que son insustituibles en el ser humano: y tanto que lo son, porque la cultura tan solo puede emerger poseyendo como presupuesto un determinado carácter fisiológico que nos posibilite una transformación en esa dirección.

Las abejas poseen su propio mecanismo de localización topográfica para indicar la ubicación de una prometedor fuente de polen; las hormigas dejan un rastro de feromonas para indicar a sus compañeras el lugar por el que han pasado, para que no haya pérdida en el camino hacia la comida; se sabe que los lobos no abandonan a los miembros del grupo que ya no pueden procurarse sustento, sino que, antes bien, cuidan de ellos, incluso, facilitándoles la ingestión de alimento. Todos estos conatos animales de complejidad social no son más que prolegómenos junto a la complejidad que alcanzan las

sociedades humanas: y en todo proceso de aculturación y socialización, las emociones y la conciencia, que emerge desde ellas y con ellas, son piedras angulares.

“Estos valores a los que nuestras culturas han rendido homenaje mediante las artes, las creencias religiosas, la justicia y el gobierno justo se han forjado sobre la base de los sentimientos. Si elimináramos el sustrato químico actual para el sufrimiento y para su opuesto, el placer y la prosperidad, eliminaríamos el fundamento natural para los sistemas morales que tenemos en la actualidad” (Damasio, 2018, p.279).

Los valores a los que se refiere aquí Damasio son, de nuevo, programas de acción estrechamente relacionados con las emociones y con las alteraciones fisiológicas que subyacen a estos estados. Damasio se referirá indistintamente, de este modo, a los valores morales. Este es un problema al que nos enfrentaremos en su momento.

Este problema también constituye una objeción importante a las pretensiones de crear un organismo artificial del que pueda decirse que tenga emociones: “La presencia de «acciones» no garantiza que ese organismo o artefacto «experimente mentalmente» esas acciones” (Damasio, 2018, p.279). Tampoco es funcional una explicación meramente algorítmica para Damasio, porque no termina de subsumir la complejidad del comportamiento del humano, y no supone ninguna ventaja el uso de tal término frente al de “libertad”, sino que más bien habría que justificar el hecho de las desviaciones del algoritmo suponiendo, en cada caso, nuevos algoritmos adyacentes (Damasio, 2018, p.280). Esto recuerda en cierta medida al ptolemismo, que debía suponer una multitud de anillos concéntricos para las órbitas de los planetas, de modo que los cálculos finalmente se ajustasen al movimiento celeste observado.

La compleja red de relaciones que exige una cultura tan solo puede encontrar abrigo bajo la fisiología: y de esta complejidad, las emociones y la conciencia son los elementos que aseguran la operacionalidad de esta red. No es ninguna casualidad que la adicción a las drogas sea uno de los mayores problemas a los que se enfrentan las sociedades modernas (Damasio, 2018, p.287): las drogas actúan precisamente en la formación de esas emociones y sentimientos que nos caracterizan y que, en principio, aseguran el adecuado funcionamiento del organismo para su supervivencia.

A poco que se medite sobre ello, nos damos cuenta de que una sociedad no se puede articular adecuadamente sin ese juego de sentimientos y emociones que se encargan de evaluar cada situación social concreta, cada objeto, persona y relación, y

garantizarnos una preocupación mutua, y la capacidad para negociar, comprendernos y colaborar.

El modo en que una sociedad se configura afectivamente es primordial para su habitual funcionamiento: porque afectos distintos dan lugar a sociedades radicalmente diferentes por lo que hace a su modo de afrontar cualquier situación, desde la convivencia hasta los problemas de gestión más nimios. Damasio trata este asunto precisamente al albur de la reflexión acerca de las emociones en la configuración de nuestra cultura actual, tomando como muestra a Estados Unidos:

“Durante las últimas cuatro o cinco décadas, el público general de las sociedades más avanzadas ha aceptado con poca o ninguna resistencia un tratamiento cada vez más deformado de las noticias y los asuntos públicos -con el fin de que encajen en el modelo de entretenimiento- en la televisión y la radio comerciales” (Damasio, 2018, p.291).

Esto conecta con un hilo que dejamos pendiente con anterioridad. Avisamos ya, en su momento, de la importancia de un detalle aparentemente nimio en la argumentación de Apel y Habermas, cuando ambos emplean, como caso prototípico para su reflexión, el caso de una persona que desea “argumentar en serio”. La seriedad es un carácter afectivo fundamental, y ahora recuperamos, al menos en unas cuantas hebras, ese hilo para mostrarlo: la amarga queja de Damasio es, en el fondo, la crítica a un deficiente adiestramiento de las emociones y los sentimientos que ha terminado por producir un público general dócil y despreocupado por la distinción entre la verdad y la falsedad, y mucho más comprometido con la distinción entre lo que es entretenido y lo que no, porque, acerca de la información relevante para la gestión de la convivencia, “es la «forma» y el valor como entretenimiento de ese relato lo que cuenta, más que su contenido factual” (Damasio, 2018, p.291). Esta es la diferencia entre “argumentar en serio” y no hacerlo: y tiene como resultado la separación abismática entre el interés por la verdad o la legitimidad, y el interés por el modo y belleza de una narración, que muchas vertientes de la filosofía llamarían, sin duda, “ideología”.

Las emociones y las valoraciones que se cultivan como presupuesto de toda esta actividad tienen una importancia superlativa.

1.3.4 Valor

Llegados a este punto en la reflexión, ya han quedado establecidas algunas líneas generales que dan idea de la enorme importancia que posee la dinámica emocional en lo que reconocemos como humano:

“La ausencia completa de sentimientos supondría una completa suspensión del ser; pero incluso una reducción menos radical de los sentimientos pondría en peligro la naturaleza humana. Si pudiéramos reducir las huellas de los sentimientos en nuestra mente, nos quedarían tan solo unas cadenas insensibles de imágenes sensoriales de todo tipo del mundo exterior [...] Y aún más, si hubiéramos nacido sin las huellas de los sentimientos, el resto de imágenes hubieran viajado por nuestra mente *sin afecto* ni calificación” (Damasio, 2018, p.145).

¿Se comprende la enorme importancia de estos fenómenos? Ahora adquiere pleno sentido la referencia que antes realicé al modo habermasiano de argumentar: Damasio comprende que la emoción es uno de los motores de todo ser vivo, porque garantiza una implicación dinámica en el estado del organismo. Sin ella, ninguna empresa podría llegar a ningún puerto: ya incluso si se atenúa y desdibuja la emoción por causa de una lesión en el cerebro, la viabilidad del organismo queda gravemente comprometida.

¿Acaso puede imaginarse un proceso psíquico sin implicación del organismo? La idea de que la mente es una pura sucesión de imágenes, de estructuras de sentido, es una abstracción poco acertada, porque una neutralidad efectiva en lo psíquico no se aproxima a la pureza de una reflexión científica, sino, más bien, al talante de a quien, cansado de una tarea, lo mismo le da el modo de terminarla mientras se termine. Incluso esta preferencia por la terminación de la tarea tiene que estar respaldada por una afección del organismo porque, de lo contrario, el viviente no tendría por qué molestarse en terminarla en primer lugar. Porque “Sea cual sea la causa, olvidarse del afecto empobrece la descripción de la naturaleza humana. No hay explicación satisfactoria posible de la mente cultural humana si no se incluye el afecto” (Damasio, 2018, p.146).

El componente de la afección que carga con el peso de este proceso de implicación orgánica lo denomina Damasio “valencia”. Esto es, a mi juicio, lo que diferencia en mayor medida la operación de un organismo de la operación de un artefacto. Pueden conseguirse, en el artefacto, categorizaciones que contengan programas de acción; lo que todavía no se ha logrado es que el artefacto pueda poseer una valencia en función de sus propios estados:

“La valencia es la cualidad intrínseca de la experiencia, que entendemos como agradable o desagradable, o situada en un lugar cualquiera entre la gama que une estos dos extremos. Las representaciones sin sensación pueden designarse como «notadas» o «percibidas». Pero esas otras representaciones que conocemos como sentimientos son *sentidas* y nos *afectan*” (Damasio, 2018, p.151).

Desde esta perspectiva, las valoraciones adquieren una dimensión corporal nueva y directamente conectada con el fenómeno de la emoción y el sentimiento. Ya no se trata, básicamente, de puros actos de composición conceptual y elección libre. Primero y principal, las valoraciones se encuentran indisolublemente unidas a los estados internos del cuerpo en su dinámica de equilibrio sostenible. Lo primero que esto implica es que el valor, tal como lo conocemos, se trata de un fenómeno desarrollado que nos es familiar como seres humanos; pero los dinamismos de los que emerge ya existían antes de que nosotros hiciéramos de él lo que es:

“Los orígenes profundos de la valencia se remontan a formas primitivas de vida anteriores a la aparición del sistema nervioso y la mente. Pero los antecedentes inmediatos de la valencia hay que encontrarlos en ese flujo continuo del estado de la vida dentro del organismo” (Damasio, 2018, p.151).

No extraña tanto que Damasio, al hablar de valor, se haya referido incluso a las abejas: es que de este programa práctico no están exentos los protozoos. Como decíamos, el significado del valor aquí es eminentemente práctico, y esto significa que se trata de desarrollar un comportamiento en una u otra dirección, que asegure la estabilidad del organismo. A poco que se reflexione, este carácter está implícito en la actividad de todo ser viviente. Desde la teoría sintética de la evolución, parece claro que toda forma de vida incapaz de encontrar una estabilidad en sus condiciones internas está abocada inexorablemente al fracaso y a la extinción. Un protozoo incapaz de generar o encontrar un ambiente con un pH adecuado para sus funciones vitales, no será capaz de subsistir por mucho tiempo.

Este ejemplo puede parecer muy alejado del modo humano de habérselas: nada más lejos. Lo que cambia, esencialmente, es la complejidad de la situación que el viviente ha de resolver para persistir en buenas condiciones. Las situaciones a que da lugar el mundo moderno, para nosotros, ponen en juego una miríada de factores a los que es

necesario atender para afrontar la propia vida con solvencia. Y el sentimiento es la instancia encargada de *valorar* cada situación para comprender, en ella, el curso de acción más adecuado y eficiente para mantener al viviente en un estado óptimo, toda vez que el sentimiento y la emoción no son otra cosa que el seguimiento que el cerebro realiza de los cambios que tienen lugar en el cuerpo frente a diversas situaciones.

Piénsese en la hermosa sutilidad a que se asiste en estos entornos hipercomplejos en los que vivimos. El problema para el ser humano ya no es el pH, o la cantidad de presas o de depredadores que exista en su entorno. Los beneficios y las amenazas para su integridad, descontando algunos clásicos que van ligados al hecho de ser un cuerpo, ya no son tan directos y sencillos, por así decir, como lo pueden ser para un león o para un perro. Una de las mayores afecciones que existen en el mundo moderno es la ansiedad por el ajetreo vital.

Un desengaño amoroso; una situación comprometida en el trabajo; la percepción de ser socialmente incapaz. Todos ellos son ejemplos de situaciones que producen desequilibrios internos en el ser humano, y estos desequilibrios se mueven en una horquilla de intensidad variable: normalmente no tienen severos efectos sobre el cuerpo, pero su acumulación, o su sostenimiento en el tiempo, bien pueden convertirlos (y de hecho así ocurre) en amenazas para la salud del individuo. Baste ver la salud de una persona con depresión, comparada con una persona vitalmente ascendente, que diría Ortega, en igualdad de condiciones: las mayoría de las veces nos encontraremos con el caso de que la persona deprimida tiene, además, una concurrencia de problemas de salud de persistencia y gravedad variable. Es lógico: vivir con depresión es vivir en un constante desequilibrio interno, y esto propicia la aparición de enfermedades de diversa índole. Puede pensarse que todo esto son problemas menores, hasta que nos topamos con el caso de individuos que, a fuerza de acumular desequilibrios de diverso signo, terminan por desarrollar afecciones de gravedad considerable, ya sean físicas o mentales: las más frecuentes a este respecto son las afecciones gastrointestinales y cardiovasculares, por el lado del “cuerpo”; y la depresión y los trastornos crónicos de ansiedad, por el lado de la “mente”.

Tiene razón Damasio al tirar de este hilo conductor del cuerpo, e ir a parar a la constitución básica del sentimiento y la *valencia*, en los términos en que él la explicita. Al final, nuestro mecanismo está emparentado con el de los protozoos, pero nuestro desarrollo filogenético y la complejidad creciente de nuestras situaciones sociales exige nuevos mecanismos y formas de gestionar estos nuevos modos de desequilibrio.

Tal vez la *valencia*, en esta acepción que Damasio confecciona, es un componente del *valor* en el sentido en que lo hemos tratado a lo largo de este trabajo. Es realmente difícil imaginar un valor como magnitud de nuestra experiencia del mundo, sin prestar atención al modo en que nuestro cuerpo confiere una *valencia* de modo inmediato a los elementos con los que interactúa. Este modo de actualizar la realidad, como vimos, tiene como condición *sine qua non* un fuerte componente de sensibilidad humana: tan fuerte que es el ámbito mismo en el que aparece. Zubiri no lo conceptuó por completo, pero esta “fruición” y este “disgusto” al que se refiere, fisiológicamente considerados, bien pueden ser los portadores de la *valencia* que nos indica si una situación es favorable o desfavorable a nuestro crecimiento como seres vivos.

Tal vez, estas complicaciones fisiológicas, presentes en todo ser vivo, puedan comprenderse como una suerte de *precursores* de los comportamientos éticos (Bosco González, 2020, p.96), porque toda vida parece compartir esas estructuras de valencia que aseguran la implicación del organismo en su propia supervivencia: y más aún, que garantizan que la conciencia es empleada en esta dirección. Siempre que se comprenda que, cuando hablamos de “supervivencia”, nos referimos a un equilibrio interno, que está comprendido en unos parámetros en los que la vida no solamente se limita a funcionar, sino que lo hace de manera óptima. En el caso del ser humano, no solo hablaríamos de vivir, sino de *vivir bien*. Porque, lo cierto, es que la vida es un caso extraño dentro del universo: es uno de los pocos sistemas en los que la entropía tiende a reducirse, pero esto mismo ocasiona que se trate de un sistema en perpetuo “desequilibrio termodinámico” (Bosco González, 2020, p.99).

Estoy aquí a mil leguas de introducirme en una suerte de ética natural: no creo que sea posible semejante proyecto. No porque la ética no ocurra en la naturaleza y apoyándose en estructuras fisiológicas, cosa que creo sobradamente probada ya desde Darwin; sino porque la ética posee su propia forma, de la que forman parte no pocas determinaciones hermenéuticas, comunicativas etc., que no pueden sustituirse por una lógica naturalista, por muy detallada y profunda que ésta sea. Afirmar que la cultura también sucede en la naturaleza, aunque correcto, es un recurso retórico que conduce al error de pensar que, con la misma lógica con la que se introduce la investigación en el cerebro, se puede afrontar un problema filosófico. La cuestión entonces es explicar (y comprender) que cuando en una reflexión semejante se emplea el término “naturaleza”, se emplea de un modo deliberadamente vago y poco funcional, como un cajón de sastre en el que cabe todo lo que uno quiera introducir. De esta guisa, no solo la ética es natural,

sino también la propia ciencia que investiga la naturaleza es naturaleza. Como solía decir Zubiri, el problema que esta reflexión tiene para mí es que explica demasiado.

Nos hemos movido en un panorama fisiológico, en el que los hilos conductores han sido la emoción y el sentimiento, comprendidos desde una perspectiva eminentemente cerebral. La conexión con nuestro estudio previo es, por lo demás, evidente, toda vez que el sentimiento y la emoción han sido modos de actualizar el valor, recogiendo la terminología de Zubiri, sin los que no hubiésemos podido desarrollar un trascendental *pulchrum*, con su formalidad específica y diferente del *verum* y del *bonum*.

Ahora nos alejamos un poco más del ramal, pero para regresar con nuevos conocimientos a nuestra tarea: debemos introducirnos en la idea de una *epigénesis proactiva*, desde la que el cerebro se informa constantemente a partir de la situación que vive y de los cursos de acción que toma en cada caso.

2. *Epigénesis proactiva: Changeaux, Edelman y Evers*

No caeré en la ingente simplificación de afirmar que la mente se ha mantenido, en la historia del pensamiento, segregada de la naturaleza, especialmente en la historia reciente, abonada por la ciencia moderna. Esto sería explicar demasiado, como decía Zubiri; y ya Hegel advertía de que el ser y la nada son la misma cosa. Al final, parece que explicarlo todo es no explicar nada.

La relación entre la mente y la naturaleza ha sido problemática a lo largo de la historia: por cierto que a un griego nunca le pasó por la cabeza que la mente no está inmersa en la naturaleza, y esto lo evidencia tanto su concepto de Φύσις como su concepto de λόγος: la *somatofobia* de determinadas corrientes de pensamiento en la antigüedad no obsta para la inclusión de la mente en la naturaleza, simplemente se comprende que, ambas en la naturaleza, la relación entre el cuerpo y la mente es problemática y no siempre armónica. La cuestión, y especialmente a partir de Descartes, fue pensar el modo en el que opera una mente humana en el seno de la naturaleza, porque no parece que las leyes que rigen el pensamiento sean de la misma naturaleza que las leyes inexorables con que la Tierra orbita al Sol. Entonces, ya en el nacimiento de la ciencia tal como la comprendemos hoy en día, era compatibilizar una visión mecanicista del mundo con el funcionamiento de una mente para la que no podemos rastrear principio ni causa, al menos tal como comprendemos habitualmente estos términos.

Se rehúsa, entonces, hacer ciencia acerca de la mente, porque no parece que pueda categorizarse su funcionamiento según leyes exactas: ni la física ni la biología osarían entrar en semejantes dominios, porque ello sería, en fin, no tomarse el afán de conocimiento *en serio*. Pero Darwin no pasó en balde: se comprende entonces que la mente y su funcionamiento son también órganos que sirven al propósito original de la pervivencia del ser humano. Ahí encontramos un puntal oculto, en el que hasta entonces no había reparado el pensamiento: no se trata de ninguna potencia secreta, como se les ocurre a los darwinistas sociales. Pretender que nuestras vidas se conducen según una explícita ignorancia, en el seno de la que nos guiamos por puros autoengaños bajo los que se esconde el afán de supervivencia es, en el mejor de los casos, una refinada forma de cretinismo emocional. No hay afán de pervivencia: lo que hay, lo que queda del instinto de conservación, es el afán de *vivir bien*, de vivir en condiciones óptimas. Tal vez el término de Nietzsche, *voluntad de poder* sea mucho más explícito en esta materia. La

cuestión es que, llamar a esto “pervivencia” sin más, y pretender que ocurre en nuestros bajos fondos y sin que nosotros comprendamos nunca que es nuestra guía, es estirar en exceso los límites de una retórica que ya había pasado por el potro cuando se comenzó a emplear en una argumentación seria.

De este modo, la mente volvió al terreno de juego de la ciencia (Edelman, 1992, p.11). Con el avance de la fisiología del cerebro, la cuestión del funcionamiento de las neuronas, sus interacciones mutuas y su funcionalidad estructural, adquirió un nuevo nivel de complejidad (Changeaux, 1992, p.11). Esto abrió la fisiología cerebral a nuevas perspectivas, porque la interacción neuronal, aunque usualmente comparada con la computación, tiene realmente poco que ver con algoritmos y desarrollos lineales. Según la evidencia disponible, la cuestión está más relacionada con la teoría sintética de la evolución. Por un lado, es menester tratar este asunto de la teoría de la evolución aplicada al funcionamiento del cerebro, lo que, a la sazón, se ha denominado “epigénesis proactiva” (2.1). Esta idea, aplicada al desarrollo del cerebro, tiene enormes y graves consecuencias para un gran número de nociones tradicionales ya en filosofía: especialmente nos interesa la influencia de estas estructuras en el comportamiento moral porque, en última instancia, la conformación de valores no va a estar desligada de estas estructuras cerebrales (2.2). Será entonces momento de dar un paso atrás, como sugería Heidegger, e iniciar una breve crítica de ciertas perspectivas del llamado “materialismo ilustrado” (2.3). Esta tarea sería irrealizable si tratáramos de llevarla a cabo sin el auxilio de Gerard Edelman, Jean-Pierre Changeaux, y Kathinka Evers, sobresalientes investigadores en el campo de la neurociencia.

2.1 Epigénesis proactiva

“Even more astonishing is the fact that evolution, acting by selection of population of individuals over long periods of time, gives rise to selective systems *within* individuals. Such selective systems acting in one lifetime in one body are called somatic selective systems. Thus, an evolutionary selective system selects for a somatic selective system!” (Edelman, 1992, p.74).

Edelman escoge como ejemplo predilecto el complejo sistema inmune del ser humano. Se trata de una estructura que ilustra a la perfección el dinamismo de transformación con el que la evolución trabaja a otros niveles.

La cuestión con el sistema inmune es que se trata de un complejo que funciona según un dinamismo de *reconocimiento* y adaptación, siguiendo de forma muy precisa los estímulos competentes que se le ofrecen. Su capacidad más básica es la distinción entre las proteínas propias y las ajenas (Edelman, 1992, p.75). Es el sistema responsable de la respuesta contra cualquier tipo de célula ajena que invada nuestro organismo; por el mismo motivo, es también responsable de las reacciones transfusionales hemolíticas y de rechazo a los trasplantes. Y cuando no funciona adecuadamente, da lugar a todo tipo de afecciones reumáticas. El cáncer asociado al sistema inmune cuenta, también, entre aquellos con menor tasa de supervivencia.

La cuestión, para Edelman, es esa capacidad de *reconocimiento* que posee, ostensiblemente, el sistema inmune: no se trata de ningún conjunto de reacciones disposicionales que se vayan ejecutando para contrarrestar determinadas enfermedades. El sistema inmune es una especie de molde, capaz de producir anticuerpos contra cualquier patógeno imaginable: la cuestión es que los linfocitos encargados de producirlos tan solo reciben el estímulo adecuado para iniciar la mitosis cuando han entrado en contacto con un antígeno que es lo suficientemente complementario con un tipo de proteína que exhiben en la superficie de su membrana. Se trata de una “selección clonal” (Edelman, 1992, p.77) en la que los linfocitos que producen anticuerpos son variaciones del mismo esquema, de modo que el organismo genera, más o menos aleatoriamente, distintos tipos de linfocito, cada uno con su propio anticuerpo. Y es el enfrentamiento con el antígeno el que produce el estímulo para la división celular. A su vez, esto conduce a un aumento selectivo del tipo especializado de linfocito que se produce. Para esto es imprescindible que exista un mecanismo que introduzca variaciones de forma continua en el sistema como, por ejemplo, la ocurrencia de mutaciones aleatorias en el ADN (Edelman, 1992, p.78)

El sistema inmune se cuenta entre uno de los sistemas más asombrosos del organismo, con pocos rivales a la complejidad y precisión de su funcionamiento. Uno llega a preguntarse cómo consiguen los patógenos enfermar a un adulto sano, disponiendo de semejante dinamismo de defensa. Hasta que se abre un manual de virología, claro.

Pero este rodeo por el sistema inmune no ha sido gratuito: se trata de retener este concepto del *reconocimiento*, de la *memoria* de un sistema somático, porque el sistema nervioso se rige por esos mismos principios, al menos según las teorías más elaboradas de las que disponemos. Edelman propone tres principios para articular una teoría funcional y precisa del desarrollo del cerebro:

“This entire process is a selectional one, involving populations of neurons engaged in topological *competition*. A population of variant groups of neurons in a given brain region, comprising neural networks arising by processes of somatic selection, is known as a *primary repertoire*. The genetic code does not provide a specific wiring diagram for this repertoire [...] Even with such constraints, genetically identical individuals are unlikely to have identical wiring, for selection is epigenetic” (Edelman, 1992, p.82).

La formación del cerebro, aunque genéticamente mediada es, por así decir, *incoativa*: No hay ningún esquema que seguir para el cableado de los distintos sistemas, salvo algunas directrices muy generales. El organismo confía en factores extra-genéticos para completar el desarrollo del cerebro: del mismo modo que confiaba en factores extra-genéticos para el desarrollo y correcto funcionamiento del sistema inmune.

Grosso modo, esto quiere decir que la actividad del organismo y de las células y sustancias que lo conforman será la que dictamine la dirección del desarrollo de las estructuras generales. Por esto afirma Edelman que ni dos gemelos idénticos poseen una estructura cerebral pareja. El hecho de no ser el mismo individuo, de tener experiencias diferentes, inevitablemente los abocará a tener estructuras cerebrales diferentes, que se hagan cargo de sus experiencias.

Esto no es, ni más ni menos, que una refinada forma de teoría sintética de la evolución, aplicada a la comprensión del desarrollo de las estructuras cerebrales:

“It assumes that, during behavior, synaptic connections in the anatomy are selectively strengthened or weakened by specific biochemical processes. This mechanism, which underlies memory and a number of other functions, effectively “carves out” a variety of functioning *circuits* (with strengthened synapses) from the anatomical network by selection. Such a set of variant functional circuits is called a *secondary repertoire*” (Edelman, 1992, p.85).

Pero ninguna explicación del cerebro alcanzaría precisión alguna si no se tratase de conectar con la psicología:

“The third tenet is concerned with how the selectional events described in the first two tenets act to connect psychology to physiology. It suggests how brain maps interact by a process called reentry. This is perhaps the most important of all proposals of the theory, for it underlies how the brain areas that emerge in evolution coordinate with each other to yield new functions” (Edelman, 1992, p.85).

El alcance de esta teoría es enorme, porque abre una vía franca para explicar ciertos atributos de la praxis humana, y especialmente, como veremos más adelante, para conectar estos análisis fisiológicos con una noción que a Zubiri le era muy preciada: la noción de *apropiación*, relacionada por completo con la estructura del ser humano como *realidad personal*. A mi juicio, hay aquí una llamativa conexión entre los análisis fisiológicos y los filosóficos.

Por lo pronto, y sin adelantarnos demasiado, podemos extraer una consecuencia inmediata para la praxis de esta teoría: el comportamiento no solo influye en la disposición del cerebro, sino que lo afianza o debilita, dependiendo del hábito que se establezca. Aristóteles no andaba desencaminado en absoluto cuando llamó a la excelencia “hábito selectivo”: todo comportamiento que escojamos desarrollar tiene su consecuencia en el cerebro; y con la repetición de la conducta, ésta termina por afianzarse como una estructura más del comportamiento. La plasticidad del cerebro es la responsable de que las conexiones sinápticas queden reforzadas en gran medida por el uso; y de que pierdan fuerza por el desuso. En realidad es, a todas luces, una cuestión de economía energética del organismo: cada célula y conexión cuesta energía y recursos de la microglía, nutrientes, horas de sueño, descanso etc., ¿qué motivo podría tener el cerebro para conservar conexiones que suponen un gasto de recursos, pero no aportan nada a la economía del organismo? Después de introducirse en este vericuetto, resultan mucho más inquietantes las cuestiones acerca de los recuerdos, y de las conductas que, siendo perniciosas para el individuo, se mantienen con firmeza y diariamente.

Esto significa, *grosso modo*, que la formación del cerebro tiene un importante componente ambiental, que resulta insustituible en la formación de la mayor parte de las conexiones que, coordinadamente, forman también la conciencia:

“I wish to argue that the formation of the million billion synapses found in the adult brain escapes control by the genes to a limited extent, and that, to this extent, it is properly regarded as an epigenetic evolutionary process characterized by variation and selection that begins during embryonic development and continues after birth” (Changeaux, 2009, p.184).

Como anécdota ilustrativa, es bien conocido el efecto de determinadas sustancias en el cerebro, activando espontáneamente genes relacionados con la demencia y la esquizofrenia, que de modo natural no se habían manifestado con anterioridad. En el

consumo de toda droga psicoactiva hay cierta probabilidad de provocar una activación de estos genes, si los hubiere.

Changeaux escoge un ejemplo más complejo, pero, por lo mismo, de mayor poder explicativo: la formación de los nervios motores en el tejido muscular de las ratas (Changeaux, 2009, p.192). Los extremos de los nervios motores, encargados de segregar y recibir acetilcolina para regular la actividad del músculo, no se forman por completo durante el nacimiento: del nervio motor que arraiga en la médula se segregan cuatro terminaciones que inervan el músculo cuando la rata es joven; no obstante, en el adulto tan solo queda una de estas conexiones, que es la que se encarga de regular la actividad del músculo. Ello se debe a que, durante la juventud, solo una de las cuatro fibras que inervan el músculo produce y recibe suficiente acetilcolina, es decir, solo una de estas terminaciones es la más eficiente para cumplir la tarea de regular la actividad del músculo. Las otras tres terminaciones, a medida que compiten con la más eficiente, reciben menos recursos y pierden fuerza, hasta que finalmente mueren y son reabsorbidas, dejando tan solo una fibra que regule la actividad muscular de la rata, ahora adulta.

Salvando las distancias, el cerebro humano no es heterogéneo a este modo de funcionamiento: el número de conexiones se dispara en progresión geométrica durante la infancia, y en cierto momento, comienza a decaer con rapidez hasta la adolescencia, en la que se estabiliza y comienza un suave descenso hasta la muerte del individuo (Changeaux, 2009, p.190). Pero una de las propiedades más asombrosas del cerebro es la capacidad de las neuronas para reformar la estructura de sus conexiones, más o menos en cualquier momento de la vida, lo que es conocido como “plasticidad” (Changeaux, 2009, p.26), y que permite que el cerebro sea capaz de adaptar su actividad a las exigencias del entorno en cualquier momento de la vida, con mayor o menor facilidad, esto no es relevante para el caso.

El cerebro no es ningún receptor pasivo de su entorno, como se han empeñado en verlo desde el cientificismo: la prueba es fisiológica. Posee su propia actividad espontánea (Changeaux, 2009, p.25), que cumple un importante papel en el desarrollo de estas redes neuronales que nos permiten operar entre las cosas. Dichas conexiones, como decíamos, poseen una dinámica de refuerzo y debilidad: las conexiones se podan y refuerzan con la práctica, esto es, si la práctica las alimenta; la actividad espontánea del cerebro forma parte de este proceso, porque estructura las diferentes redes neuronales de forma “aleatoria”, de modo que algunas de esas redes (las que sean menos eficientes en su tarea) serán podadas, mientras que otras, las que posean mayor funcionalidad, quedarán

reforzadas. Puede que se trate de un razonamiento un tanto abstracto, pero sus consecuencias son graves:

“the nervous system displays motivated behavior. For the operation of the brain is not limited to processing information from the outside world; it also actively produces representations that it then projects onto the outside world. The spontaneous activity of specialized sets of neurons causes the organism to constantly explore and test its physical, social, and cultural environment, to capture and register responses from it, and to compare them with its inner repertoire of stored memories” (Changeaux, 2009, p.32)

Esto significa que el cerebro posee una tendencia natural adaptativa a su entorno, con tal de que no se entienda aquí lo que no quiero decir: ya Ortega, en *El Quijote en la escuela*, advertía de lo problemático que es emplear el término “adaptación”, porque implica cierto momento de pasividad que no parece adecuado introducir como un carácter fundamental de la vida, dado su dinamismo; y especialmente de la vida humana, habida cuenta de su tendencia a crecer, expandirse y, en suma, *crear*. Sorprendentemente, este es uno de los casos en los que el desarrollo de una teoría científica que no lo pretendía, termina volviendo bajo el ala de la filosofía: cuando empleo aquí *adaptación*, no lo hago en el sentido de que el cerebro sea una especie de papel en blanco, esperando recibir instrucciones de la realidad. Muy al contrario: el cerebro se escribe a sí mismo, y los modos en que puede hacerlo son tantos como individuos hay sobre la Tierra. La “adaptación” propia del cerebro exige, paradójicamente, un momento de espontaneidad en el disparo de las neuronas. Al cerebro, para encontrarse con lo real, no le queda más remedio que generar patrones de disparo espontáneamente, y sin esperar a la acción del medio. La cuestión, entonces, alcanza una nueva altura, porque el cerebro, como órgano que es, ya no resulta tan fácil de captar en unos cuantos conceptos puramente eliminativistas ni mecanicistas (Evers, 2013, p.69), y gana terreno la visión *psicófila* del cerebro: ya no se trata tanto de explicar el cerebro como un mecanismo neurofisiológico, como de comprender que el cerebro y la mente son dos caras de la misma moneda. No es posible avanzar en la comprensión del ser humano sin tener en cuenta tanto la estructura y química del cerebro, como los análisis acerca de la mente, el comportamiento, e incluso los informes en primera persona de los sujetos de investigación (Evers, 2013, p.69). Una propuesta reduccionista no es suficiente para dar cabida al cerebro en su interior (Pallarés Domínguez, 2016, p.38). Desde la emergencia de la hermenéutica, es meridiano el hecho

de que no se puede generar una explicación funcional de la cultura y el comportamiento humanos desde unas categorías exclusivamente físicas y químicas.

Hay una síntesis que se puede extraer de esta noción de la epigénesis proactiva: el cerebro es un órgano que posee una tendencia natural a la verdad. La busca, y también la requiere para la estabilidad y supervivencia del organismo. Puede parecer una afirmación excesivamente arriesgada, pero debemos recordar que, con Zubiri, ya estuvimos examinando esta cuestión desde el lado de la filosofía: en este momento tan solo nos encontramos al otro lado de la línea, pero examinando el mismo hecho.

Recordando las nociones de Zubiri, la verdad ocupa un prominente lugar, en su juventud, pero especialmente en su filosofía última, su filosofía de la inteligencia, en el que se trata de un asunto coextensivo al de la inteligencia (Pintor-Ramos, 1986, p.277). El significado primario de la verdad, en Zubiri, es la mera actualización de la realidad en la inteligencia, es decir, el encuentro entre los fueros de la realidad, y los fueros de la inteligencia. Todo significado ulterior de “verdad” hace pie sobre este significado básico. Cualquiera notará, no obstante, que este significado es extremadamente denso, porque ha de contener toda la realidad en el espacio de la inteligencia: de la verdad real no escapa ninguna partícula de lo real, conocida o por conocer. Todas las propiedades de toda realidad que la inteligencia actualice se encuentran contenidas en ella, sin que quepa dissociarlas en lo más mínimo, ni siquiera discursivamente. Es lo que Zubiri denominaba *compacción*. Tal vez sea la noción de verdad más rica que pueda encontrarse en Zubiri; también es la más muda, porque de puro ser densa y compacta, no puede hablarse de ella. La compacción inicial debe romperse empleando el martillo de la irrealidad. Esta noción de la verdad como encuentro entre la inteligencia y la realidad es *antepredicativa*, como ya tuvimos ocasión de ver. Y esa es su enorme ventaja a la hora de encontrar conexiones con la fisiología. La aprehensión primordial de realidad es, tal vez, la aportación más original y fecunda de Zubiri, o al menos una de las más fecundas, a la filosofía. Pero, como ocurre con la verdad real, la aprehensión primordial de realidad no puede *hablar* de aquello a lo que se refiere: es pura compacción, pura unicidad de la realidad, siendo actualizada en la inteligencia. Aquí tenemos el contacto inmediato con las cosas reales; un contacto que, no obstante, exige una componente hermenéutica para desplegar su riqueza más delicada y, también, arriesgada.

La verdad comprendida como dualidad (verdad/falsedad) es un desarrollo que rompe la compacción de la verdad real, pero no se trata de una yuxtaposición, ni de una adición: la verdad real es su principio, bebe de ella, y a ella ha de remitirse para ser

consistente. Toda verdad dual sigue presuponiendo el encuentro con la realidad como “de suyo”, que es la primera función de la inteligencia.

Por el lado fisiológico de la cuestión, el cerebro posee dinamismos que lo abocan a una constante confrontación con las cosas, y esto implica una necesidad constante de adecuación a este entorno. Como Cheangeaux explica, sin la generación espontánea de actividad cerebral, no sería posible estructurar, en última instancia, el comportamiento del individuo: estas conexiones espontáneas configuran distintos circuitos neurales, que después, al confrontarse con las cosas en la experiencia, se verán reforzados si son funcionales, o se debilitarán si son inadecuados para hacer frente a la praxis.

En estas circunstancias, se comprende la conexión con ese concepto de verdad real que abriga Zubiri: el cerebro, en su actividad, está abocado irremisiblemente a una confrontación constante con el cuerpo y su medio. Y esta confrontación tiene lugar mediante la generación, por así decir, aleatoria de combinaciones de los diferentes circuitos neuronales en el cerebro. Sin embargo, la realidad se impone como una criba, eliminando aquellos que no son funcionales.

No exageraba Zubiri al postular la necesidad de una búsqueda de la verdad, a la que la inteligencia se ve arrastrada, en última instancia, por las cosas: fisiológicamente, el cerebro se ve impelido a encontrarse con las cosas reales. No resulta muy difícil comprender por qué es este un comportamiento adaptativo, desde la perspectiva de la teoría sintética de la evolución. Pero ello nos pone en posición de encontrar aquí una convergencia buscada, como hemos mostrado sintéticamente. Aristóteles no estaba todavía en posición de comprender lo cierto que era su aserción, más de dos mil años antes de que comenzásemos a estudiar el cerebro: el ser humano tiene la pulsión natural de *conocer*, no en el sentido teórico de la cuestión.

No se trata de que no tenga la pulsión natural de introducirse en el ámbito teórico: la inteligencia, recordemos con Zubiri, especialmente en la tercera parte de su trilogía, la dedicada a la razón, se ve impelida a llegar a un momento de fundamentación, a abrirse, en su encuentro con la cosa real, a *la* realidad, más allá del *campo* de realidad, es decir, al *mundo*. La razón es un modo de la intelección, ni más ni menos natural que el *lógos*, o que la nuda intelección; y cada momento remite a los demás, porque existen en unidad, siendo la nuda intelección el principio de las demás; pero está remitida a ellas también precisamente en la medida en que es insuficiente para conocer las cosas reales. El *lógos* y la razón existen porque son modos de la intelección exigidos por ella misma para encontrarse plenamente con la cosa real.

Se trata de que, por necesidad, el viviente debe encontrarse con las cosas para sobrevivir. Esto es cierto incluso para una ameba, y también una perogrullada aparentemente inane. Por eso es tan sorprendente que caiga en el olvido cuando de lo que hablamos es del ser humano: el ser humano aprehende impresivamente lo real, y en esta materia no hay distinción con el resto de animales; la diferencia es que aprehende lo *real como real* impresivamente, que es tanto como decir, en inteligencia. El ser humano se encuentra con lo real como real en el despliegue de su actividad como *viviente*. Las tendencias son las que arrastran al ser humano a lo real, y nuestro encuentro con lo real es, indefectiblemente, a través de nuestros órganos. Y el cerebro no hace excepción a este hecho: se trata de un órgano de “hiperformalización” (Zubiri, 1998, p.69). Y el dinamismo fisiológico con el que el cerebro se enfrenta a lo real es epigenético: no cabe ya hablar tan solo de desarrollos físicos y fórmulas químicas para comprender al ser humano. Sin trabajo interdisciplinar coordinado, no puede asumirse la explicación y comprensión de un órgano tan complejo.

2.2 *Lo moral desde el cerebro y la epigénesis: consecuencias para el valor*

En todo lo que llevamos dicho, esta cuestión se encuentra ya incoativamente. Se trata de extraer, de forma más concreta, las consecuencias del planteamiento que se ha erigido hasta aquí.

La introducción de las neurociencias en el ámbito moral puede resultar un paso arriesgado en una reflexión acerca del cerebro. Existe la tendencia a adoptar un punto de vista estrictamente materialista, abandonando la prudencia hermenéutica que debe caracterizar a toda reflexión filosófica.

He estado tentado de afirmar que actuar de este modo es hacerlo al margen de la filosofía: pero esto sería caer en una ingenuidad mayor todavía. La filosofía opera, en ocasiones, a una escala demasiado precisa para verla con una inspección superficial. A fin de cuentas, uno de los nervios de la filosofía, en todo tiempo, es encontrar lo *diáfano*, aquello que “carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello” (Zubiri, 2018c, p.19). La comedia que se oculta tras toda propuesta de materialismo eliminativista, es que el mismo materialismo eliminativista es una hipótesis metafísica de la que cabe partir, y que no es posible demostrar de ningún modo. En la práctica, esto significa que esas visiones materialistas pretenden excluir a la filosofía de la reflexión, por el medio de partir de un postulado filosófico que no se somete a cuestión y del que,

de hecho, se niega su naturaleza filosófica. Esto es *criptometafísica*, reflexión barata, por decirlo coloquialmente: y el peligro que tiene es, precisamente, que es tan barata que cualquier cabeza se la puede permitir. De ese modo, las cabezas de humilde crítica pueden disfrazarse de científicas, sin tener que pagar el prohibitivo precio de la investigación.

La consecuencia que esta visión tiene para lo moral es similar al efecto del mecanicismo sobre la libertad: la acción comienza a comprenderse como una prolongación de las estructuras y dinámicas cerebrales, en términos estrictos. Claro, el peligro que tiene esto es que se termina por confundir la bioquímica con los conceptos filosóficos. La precipitación y el orgullo del investigador pueden llegar al extremo de declarar que, ya que el cerebro está regulado químicamente, es en términos químicos que se debe entender el funcionamiento del cerebro, *sin restricciones* (Changeaux, 2009, p.262).

Al parecer, no ha sido suficiente el contumaz fracaso de la bioquímica para resolver los problemas mentales: determinadas enfermedades mentales, si se tratan con farmacología, pero sin terapia, jamás llegan a sanar. Este es el caso de la depresión, por poner un ejemplo conocido ampliamente. Ni tampoco sirvió de nada el recurso a la oxitocina para mitigar los comportamientos violentos y favorecer los comportamientos prosociales: sin tareas filosóficas de justificación, estructuración y educación, no hay éxito posible; la filosofía es uno de los ingredientes necesarios de este compuesto.

La cuestión de la neuroética es compleja y puede dar lugar a una miríada de hilos argumentales, que nos llevarían mucho más allá del objeto presente de nuestra discusión. Por este motivo, centraré la discusión en torno a tres puntos, que trataré consecutivamente. No son tres puntos escogidos al azar: se trata de tres coordenadas que configuran un buen anclaje para sostener la conexión entre la reflexión filosófica y los análisis de la neurociencia que hemos sintetizado aquí.

En primer lugar, la *evaluación* como principio de lo moral, especialmente desde la perspectiva de Kathinka Evers en su texto *Neuroética: cuando la materia despierta*. A mi juicio es una síntesis excelente de una perspectiva no eliminativista, que nos abre al horizonte filosófico que hemos explorado con anterioridad en este trabajo.

2.2.1 *La evaluación como dinámica esencial del ser vivo*

Evers reflexiona acerca del cerebro desde una concepción filosófica que supone un importante avance en las relaciones entre filosofía y neurociencia: se trata de impulsar

un trabajo conjunto, en lugar de permitir que la segunda colonice a la primera, como parecen esperar algunos investigadores (Gazzaniga, 2006); pero, aunque esta intención no sea declarada abiertamente, la estructuración de ciertas propuestas neurocientíficas parece dejar claro el propósito de fondo, de abordar el aspecto normativo de la ética desde la bioquímica del cerebro (Churchland, 2012), cosa que, a todas luces, es una empresa llamada al fracaso desde su inepción. No solamente con motivo de la ya añeja falacia naturalista; pretender dotar de sentido a un fenómeno por la vía de ofrecer exclusivamente una explicación físico-causal es un déficit hermenéutico, toda vez que incluso la misma dinámica causal es ya un ejercicio hermenéutico de elucidación de la realidad. Incluso la colisión de dos átomos exige toda una serie de presupuestos hermenéuticos acerca de lo que son materia, energía y leyes de la naturaleza, sin los que sería incomprensible. Cuanto más nos aproximamos a un ámbito en el que interviene la actividad intencional de un ser vivo, más complejo se vuelve el conjunto de supuestos hermenéuticos necesarios para comprender su actividad, porque comienza a existir una *historia efectual* a la que está sometido el individuo en todas sus operaciones; pero su praxis también está mediada, a su vez, por su propio ejercicio de interpretación del mundo y de sí mismo. Creer que una explicación físico-funcional puede asumir esta tarea sería como pretender que podemos explicar una depresión apelando exclusivamente a la química cerebral, pero sin decir una palabra acerca de la situación familiar y afectiva, de los hábitos del sujeto, y de su situación social. Esto concuerda con una idea que tiene ya recorrido en filosofía, y es que las emociones no son una especie de pasiones a las que el individuo asiste, sino que son también *acciones*, es decir, el individuo influye en su formación (Salles, 1999, p.224).

Son dos caras de la misma moneda, y sin una, nunca podremos aspirar a comprender la cuestión de modo íntegro (Evers, 2013, p.113). Pero, en una aproximación todavía mayor a la cuestión de la moral desde el cerebro, nos encontramos con un viejo amigo, objeto de este estudio:

“Las ideas centrales del materialismo ilustrado son las siguientes: no se puede comprender el espíritu sin apelar a la biología, la conciencia es un elemento irreductible de la realidad biológica, y el cerebro es un sistema emocional selectivo, en el cual los valores son incorporados como coerciones necesarias. Ningún ser humano trasciende su naturaleza biológica y, desde un punto de vista biológico, ninguna criatura dotada de un cerebro nace sin valores” (Evers, 2013, p.114).

Ya adelantamos que esta noción de los valores que se articula desde la neurociencia no tiene un propósito hermenéutico. Tampoco se cierra a él, pero definitivamente se centra en un significado funcional del término “valor”, como el principio por el que se establece una preferencia entre varias posibilidades de conducta. Y claro, desde esta perspectiva, tiene Damasio toda la razón en extender la metáfora hasta las bacterias, porque en esta definición del valor cabe, tal vez con alguna excepción, todo ser vivo. Ello porque el valor es una estructura *vital*, es decir, se trata de un dinamismo básico para llevar adelante con éxito la costosa tarea de la supervivencia. Kathinka Evers, a diferencia de Damasio, prefiere no arriesgar en exceso, y confina el valor a los seres con cerebro. El valor, comprendido de este modo, puede observarse con especial intensidad en un fenómeno cotidiano pero que pasa desapercibido en la mayoría de las ocasiones: el aprendizaje. Sin capacidad para valorar, un ser vivo se convierte en el asno de Buridán. Y con todos los problemas que esto genere, el más grave de todos es la incapacidad para el aprendizaje: porque para aprender cualquier cosa, ante todo debe ser preferible aprenderla a no aprenderla, en algún sentido, aunque no lo sea en absoluto. Este es un presupuesto tan perogrullesco que suele pasar desapercibido: no por ello es más excusable dejarlo en el tintero. Lo que se aprende, empleando la terminología de Ortega, puede ser una verdad externa y artificial, en el sentido de que nos la han dado, no la hemos conquistado nosotros; pero es menester que tengamos un motivo para tomarla en lugar de dejarla. La verdad artificial es también verdad, aunque sea verdad de segundo orden, esto es esencial, porque el hecho de que una verdad artificial sigue siendo la respuesta a una necesidad (externa) sigue incólume.

Claro, el asunto ya no está tan ofuscado con prejuicios científicistas cuando en lugar de referirnos al trascendental “verdad”, hablamos de la verdad vital: el problema es que ambas son una y la misma cosa. Porque la verdad se muestra siempre en el seno de la vida y como respuesta a una necesidad y a un problema que son, formalmente, vitales. Podrá ser la verdad más trascendente y divina posible, pero es que incluso Dios tiene que darse y ser para mí en mi vida, y para esto no hay vuelta de hoja: “los valores y las emociones son rasgos fundamentales del cerebro activo de manera autónoma” (Evers, 2013, p.115). Y no solo vital: la verdad es, necesariamente, *real*.

Uno puede resistirse cuanto quiera a alcanzar este punto de la reflexión, pero, lo bien cierto es que, al final, la vida lo reclama todo. Es inevitable acabar apoyando un pie en el ámbito de la biología: y, como llevamos visto, las emociones y la valoración, en el

sentido en el que las hemos tratado en este ámbito de la neurociencia, son componentes esenciales para la articulación de la vida.

Estos elementos, por sí mismos, son “el germen de la moralidad” (Evers, 2013, p.115), y son necesarios para articular cualquier sistema moral. Una cosa muy otra sería aceptar que este germen es *suficiente* para articular una moral, que es lo que pretenden los materialismos eliminativistas. No, no es suficiente, pero puede proporcionar una valiosa guía para clarificar la situación, incluso en períodos de crisis (Grasenick & Guerrero, 2020).

La epigénesis proactiva tiene también que ver con la educación y con la evaluación: las valoraciones también necesitan articulación y desarrollo educativo para poder llegar a conformar una praxis solvente. La epigénesis nos proporciona una perspectiva nueva sobre la *progresión* de esta actividad valorativa. Particularmente, me gustaría destacar tres puntos de esta reflexión que me parecen especialmente relevantes: el carácter *objetivo* de las valoraciones (2.2.1.1); el carácter elaborado, lógico de las valoraciones (2.2.1.2); el carácter social de las valoraciones(2.2.1.3).

2.2.1.1 El carácter objetivo del valor

Que exista una dinámica cerebral que exija una evaluación constante de la situación y el estado del cuerpo, como sugería Damasio, y que extienda la arquitectura del cerebro más allá de las directrices genéticas, como sugiere este modelo de la epigénesis proactiva, sugiere que el cerebro trata, activamente, de encontrarse con las cosas reales. No en balde escogió Changeaux *Physiology of truth* para uno de sus trabajos: el cerebro es un órgano que trata, por tanteo, de alcanzar el encuentro con las cosas, por costoso que sea. No tendría sentido, desde esta perspectiva, hablar de ningún tipo de ilusión motivada, como pretenden ciertas corrientes de materialismo reduccionista.

El aparataje neuronal del cerebro nos pone en contacto con las cosas de forma inexorable. La cuestión es el modo en que tiene lugar este contacto. No puede resultar extraño, porque este ha sido el objeto de innumerables disputas filosóficas a lo largo y ancho de la historia del pensamiento: nada más hay que recordar las interminables disputas entre racionalistas y empiristas; o, más cerca de nuestros tiempos, entre cognitivistas y no cognitivistas. Claro, esta última cuestión ya no es, declaradamente, una pregunta acerca de las cosas: ese trabajo intelectual parece ya caduco, y suele desestimarse bajo la rúbrica “metafísica”. Sin embargo, la disputa entre cognitivistas y

no cognitivistas, en el terreno de lo moral, necesariamente envuelve una referencia a la verdad. Y la verdad lo es de las cosas reales: ni se sostiene por sí misma, ni se encuentra solamente alojada en la mente del que la descubre. La distinción entre el cognitismo y no-cognitismo es la marca de la distinción entre diferentes vías de aproximación a la verdad de las cosas, a su verdad moral en este caso. La discusión entre ambas vías podrá ser encarnizada y excluyente; y podrá serlo la cínica crítica de los nihilismos hacia cualesquiera de estas posiciones; y las diversas formas de relativismo, especialmente el relativismo cultural, al que siempre acompaña su hermano menor, el relativismo moral, no se alejarán demasiado de la crítica de estos nihilismos. A fin de cuentas, todas estas posiciones parecen apoyarse, en diversos grados y de diversos modos, en un escepticismo moral que no pretende construir, sino solamente destruir el andamiaje de lo que se ha erigido hasta hoy.

No obstante, la paradójica situación en la que se encuentran todas estas posiciones es que aspiran a declarar algo sobre las cosas reales y el modo en que existen funcionalmente entre ellas. Incluso los nihilistas y los relativistas, si aspiran a tener un mínimo *logos* para penetrar en las cosas, no tienen más remedio que reconocer que su conducta y sus convicciones son también *logos*: son también razón, son también palabra, y tienen la intención de alcanzar —o tienen la osadía de creer que ya lo poseen— cierto saber sobre las cosas. La idea de que las cosas, en general, no son actualizables en la inteligencia encierra la convicción de que es precisamente esa verdad acerca de ellas el único contacto que podemos tener con ellas.

Ya lo hemos dicho, pero debemos insistir una vez más: aquellos movimientos del *logos* a los que consideramos contrarios sólo pueden serlo sobre la base de una *comunidad previa*, que los engloba a ambos y les posibilita el movimiento en direcciones opuestas. Y, en terminología zubiriana, podemos seguir el hilo y llegar al ovillo de la realidad: en última instancia, las actualizaciones de la realidad que comprendemos como “opuestas”, forman comunidad con la realidad misma de la que parten y a la que, por necesidad, han de volver. Por esto insistía Zubiri en lo fundamental que es la verdad real para comprender cualquier noción de verdad *dual*: la verdad *dual* presupone y exige como base una verdad real desde la que las actualizaciones del *logos* pueden producir un encuentro entre los fueros de la realidad y los fueros de la inteligencia que nos conduzca a una *adecuación*, o a una *coincidencia* (Zubiri, 2008, p.301); o bien a una falta de consonancia y un desencuentro (Zubiri, 2008, p.286).

Puede parecer que estamos dando un ingente rodeo, pero nada más lejos. La cuestión de la verdad y la cuestión del valor se encuentran internamente conectadas, porque las actividades que actualizan lo real en verdad o en valor forman una *unidad estructural*, que se resuelve en la unicidad del ser humano como ser vivo y como realidad personal. Pero todavía no hemos encaminado esta discusión adecuadamente.

Cognitivistas y no-cognitivistas no pueden tener razón al mismo tiempo, más faltaría, que después de dos milenios de filosofía llegásemos a afirmar semejante disparate. Salta a la vista que unas aproximaciones a la realidad son más solventes que otras: toda actualización es real, pero no toda realidad es actual en nuestro *habitus*. La realidad siempre exorbita la actividad actualizante: si así no fuera, no tendríamos necesidad estructural de un *logos* y una razón, porque la actualidad de la inteligencia agotaría lo real. Pero la actualización de la realidad es incoativa, nunca definitiva; por otro lado, la realidad es *de suyo*, y por serlo, es previo a la actualidad en la que transparece. “Previo” no es una determinación cronológica, sino formal: significa que la realidad se manifiesta, y es actualizada *en* la inteligencia sentiente; y es actualizada *tal como aparece ante nosotros*. Y este su aparecer tiene unos caracteres determinados, tanto por el lado de las cosas, como por el lado de la inteligencia; en las preguntas por ambos dominios se puede rastrear la trayectoria filosófica de Zubiri, que le llevó, en no pocas ocasiones, a numerosos quebraderos de cabeza. Lo que queda actualizado de las cosas es su *aparecer* que no su *parecer* (Zubiri, 2008, p.278), y su aparecer ante nosotros nunca agota lo que la cosa real es: para agotarlo, deberíamos poder aprehender la cosa por completo y sin dejarnos ningún aspecto suyo fuera de nuestra percepción. Ese no es el modo en el que acontece el sentir humano: lo que se exigiría entonces es una especie de intuición intelectual, idea contra la que Zubiri se manifiesta con energía (Zubiri, 1998, p.67).

De todo este trayecto, sale intacta la vigencia de la realidad de las cosas; pero también la vigencia de nuestro aprehender las cosas: lo que la inteligencia aprehende de las cosas no puede ser, por necesidad, una especie de ingente velo imaginativo que vertimos sobre las cosas para comprenderlas. Si fuese el caso, ni fisiológicamente, ni filosóficamente, podríamos asumir que poseemos una razón con la que acceder a las cosas reales; aunque conocerlas (no solamente aprehenderlas), exija varios actos de interpretación de complejidad variable. Si tuviese que darle un nombre familiar a este momento del pensamiento del que hablo, sin duda optaría por “objetividad”, porque siendo el opuesto de “subjetividad”, refleja el hecho de que nuestra inspección intelectual de la realidad no es un simulacro de realidad, ni tampoco un fingimiento de verdad.

Pero si podemos afirmar esto de la intelección, entonces por fuerza debemos afirmarlo del sentimiento y de la volición: su actividad actualizante forma una estricta unidad con la de la inteligencia. Son momentos distintos del mismo *habitus* humano, con el que nos encontramos instalados en la realidad. Si podemos sacar algo en claro del inteleccionismo de Zubiri es precisamente este punto: verdad, belleza y bondad forman una estricta unidad, tanto formal como material. Lo último era ya evidente antes de la trilogía de la inteligencia; pero la vía para alcanzar lo primero es, a mi juicio, una de las grandes innovaciones de Zubiri en el horizonte filosófico.

Desde donde quiera que nos aproximemos a la cuestión, somos conducidos por la materia misma hacia un punto de convergencia: la noción de “objetividad”. Aquello que decimos de la inteligencia y la verdad es aplicable también al sentimiento y la belleza, como Zubiri lo expone en su obra; o, si genera menos conflicto filosófico, entre el sentimiento y la *temperie*, aunque, en la obra de Zubiri a la altura de los 70, son términos equivalentes, y Zubiri no desarrollará ampliamente el tema del sentimiento en la trilogía. El sentimiento, como ya tuvimos ocasión de ver, es un modo de acceso a lo real; y, a partir de la trilogía de la inteligencia, podemos afirmar que posee acceso a la realidad en los mismos términos que la inteligencia, sin que esto obste para que la inteligencia sea ese *primus inter pares* que abre el acceso a lo real y sin el que los otros dos accesos no podrían estructurarse en modo alguno.

Como fuere, el sentimiento abre también un espacio, en el que se dan las valoraciones, y que es tan objetivo o subjetivo como pueda serlo la verdad misma. Esta idea puede apoyarse tantos en los hallazgos de Damasio como en el modelo de epigénesis proactiva que venimos exponiendo: en cualquier caso, el sentimiento se estructura a partir de la información que el cuerpo recibe del exterior; y las valoraciones son una herramienta que parte del mismo conjunto de información y que, en el ser humano, implica procesos de la cognición superior. El sentimiento, y por extensión, el valor, son siempre *de* la realidad, y ello significa que, con toda la dimensión subjetiva que pueda contener, posee un irrefragable componente de objetividad.

2.2.1.2 El valor como elaboración

Como llevamos visto a lo largo de este trabajo, y como resulta evidente en cualquier ambiente coloquial, el tratamiento que recibe el sentimiento es, por lo general, muy diferente al tratamiento que recibe la inteligencia y su correlato en el encuentro con

las cosas, la verdad. No faltan defensores del sentimiento, que invierten no pocas energías en establecer la primacía y la potencia del elefante, frente a las limitadas capacidades de dirección del jinete, que se limitaría a observar el camino y decidir qué curso de acción es el más solvente, con la esperanza de que el elefante siga las indicaciones (Haidt, 2012, p.45); claro está, el elefante es el que produce el movimiento que termina en la actividad, por lo que la decisión acerca de qué camino escoger no recae completamente en el jinete. Si así fuese, resultaría claro el tinte racional de nuestras acciones. Pero la experiencia es siempre exploratoria, y lo que nuestra razón teje para encontrarse con la realidad rara vez se ajusta a la perfección para esta realidad, sino que tiende, más bien, a producir una aproximación, lo *razonable* (Zubiri, 2008, p.275). Y lo razonable es otra plataforma más que invita a la exploración de lo real, en busca de un mayor ajuste: así es como trabaja la razón sentiente (Zubiri, 2008, p.277).

El inconveniente con Haidt es el excesivo peso que se carga en el lado de las emociones, y la poca relevancia que se ofrece a los procesos de reflexión y fundamentación: es que no pertenecen a actividades diferentes. Su distinción es *formal* en el sentido escolástico del término: pueden diferenciarse conceptualmente, pero físicamente comparten una sola y misma realidad. El sentimiento y la inteligencia son instancias de la misma actividad actualizante de lo real, y eso implica que se refieren a las cosas reales con parejo carácter objetivo. Desde el modelo de epigénesis proactiva, es realmente difícil no alcanzar esta misma conclusión: la función del cerebro no es un buscar un engaño satisfactorio para el sujeto de que se trate, sino producir un encuentro entre los fueros de las cosas y los fueros de lo mental. Lo contrario sería contraproducente para el organismo, al menos, por dos razones.

En primer lugar, invertiría el doble de energías en la adaptación: no solo se adaptaría, sino que, en cada caso, debería buscar un artificio convincente para justificar dicha adaptación de modo que no resulte lesivo para un medio psicológico que, a fin de cuentas, se ha estructurado también de forma adaptativa. No se comprende la necesidad de este subterfugio, en primer lugar, porque no hay forma de demostrarlo: mucho más razonable y convincente es creer que nuestros genes no son el genio artero que imaginó Descartes para nuestra razón.

En segundo lugar, sería perjudicial para el organismo estructurar un modo de acceso a la realidad que fuese sistémicamente oblicuo, y no llegase a tocar las cosas reales, tal como se muestran ante nosotros. Cuando se reflexiona un poco acerca de esta situación, rápidamente se repara en el inconveniente: una mente y un cuerpo incapaz de lidiar de

forma directa con las cosas son una mente y un cuerpo incapaces de moverse de forma solvente entre las cosas. Un cambio en la situación en la que se encuentra este tipo de organismo significaría que el organismo debe poder adaptarse, en primer lugar, de forma física e inmediata para hacer frente al cambio; tendría que adaptarse, adicionalmente, de forma psicológica, pero no comprendiendo la situación, sino evadiéndose de ella.

El mecanismo de disociación (Evers, 2013, p.121) no puede comprenderse, en este sentido, como una dinámica de autoengaño que cubre las elaboraciones humanas bajo su ala, como si fuese una especie de Apolo que oculta, bajo su faz, a Dioniso. El mecanismo de disociación es una herramienta de la que el ser humano puede echar mano en un caso de necesidad psicológica concreta. Cada experiencia es un peso más que se añade a la mente, y un modo más de adaptar el cerebro a la situación y enseñarle nuevas lecciones; hay experiencias, sin embargo, que resultan demasiado dolorosas o traumáticas para incorporarlas a la experiencia sin más, y podrían producir una fractura en el yo. El movimiento adaptativo, en este caso, consiste en alejarse de esta experiencia en lugar de absorberla. El ejemplo por excelencia es el movimiento psicológico que segrega al ser humano del resto de animales, e incluso del resto de seres vivos en general, como si el ser humano no fuese un animal más, con sus procesos adaptativos y sus mecanismos psicofisiológicos. Disociación significa esta separación, comprendida como mecanismo fisiológico, que interpone una distancia entre nuestra experiencia y nosotros; no se trata del mecanismo psicológico homónimo, que nos llevaría por otros derroteros en la constitución de la consciencia. Esta disociación se refiere, como hemos dicho, a una dinámica de no-integración de determinados momentos de la experiencia humana. Es un mecanismo que puede funcionar y funciona en nuestra vida diaria, porque es uno de los factores con los que integramos una experiencia holística de nuestras vidas. Pero se trata de un movimiento de racionalización, de refinación de la experiencia para intentar disociarla en sus componentes mínimos. El *quid* con este proceso es la separación de algunos componentes de esta experiencia, que se mantienen fuera del todo integrado, en principio, para cuidar el equilibrio del ser vivo en quien se da.

En esta materia, es necesario hacer un brevísimo excurso, que considero de gran importancia: este mecanismo de disociación es, por cierto, natural en el desarrollo de la psique humana, y es mi creencia que no resultaría tarea sencilla encontrar a un ser humano que no haya entrado en alguna dinámica disociativa a lo largo de su vida. A fin de cuentas, la inteligencia es una herramienta que obtenemos a un precio muy alto: la inquietud existencial. Las tres magnas preguntas de Kant son, a mi juicio, el epítome de esta

estructura interrogativa fundamental de la existencia humana; pero estas graves cuestiones no son, contra lo que tradicionalmente se ha considerado, mera cuestión de talante filosófico o científico. Son cuestiones que punzan y perforan la existencia humana a medida que esta se desarrolla, y bien poco importa si el ser humano se propone afrontar estas interrogaciones teóricamente, porque se trata de cuestiones prácticas que se afrontan, en su mínima expresión, de forma pragmática, pero no pueden abandonarse, porque abandonarlas equivaldría a no formar un *solidum* en la propia experiencia, a marchar sobre la vida como un sarmiento llevado por el viento. Pero la cuestión con el ser humano, desde Zubiri, es precisamente que incluso este dejarse arrastrar es una elección de la persona, porque su vivir consiste en resolverse viviendo, es supraposte (Zubiri, 1986, p.344). La solidez de estos interrogantes existenciales es terrible: y el que se aproxima a su conocimiento, a la filosofía, tiene el primer impulso de huir de ella y de sí mismo (Zubiri, 2007, p.126). A fin de cuentas, Bergson ya descubrió que la inteligencia es un disolvente extraordinario (Bergson, 1998, p.152).

Pero, como fuera que el ser humano es un ser vivo, y todo ser vivo es una unidad, un *solidum* que se desenvuelve en la existencia como sistema estructurado unitario, el mecanismo de la disociación, desde una perspectiva filosófica, no puede tener un recorrido longevo, ni afectar a grandes secciones de la experiencia. Si esto ocurriese así, sería imposible hablar de una experiencia unitaria y unificada: la disociación debe ser una herramienta puntual, y en todo caso, se trata de una hipoteca sobre la unicidad de nuestra experiencia, que debe ser saldada en algún momento si el sujeto pretende poseer un equilibrio vital y existencial que le permita funcionar en el quicio de su plena eficacia.

Pero, desde la filosofía de Zubiri, la contestación más contundente a esta situación es, a mi juicio, la primacía formal de las *aprehensiones primordiales* toda vez que nos referimos a la verdad. La verdad posee cierta primacía sobre el error y la falsedad, precisamente porque todo errar y todo falsear presupone, por necesidad, un momento de encuentro con las cosas. Este momento de encuentro primordial con las cosas es la verdad real (Zubiri, 2008, p.258). La *verdad dual*, del *logos*, es una verdad *coincidental*, es decir, una verdad que se estructura en el encuentro entre dos fueros diferenciados: la inteligencia y la cosa real, campalmente comprendida (Zubiri, 2008, p.261). Perderse presupone la posibilidad fundamental del encuentro; de lo contrario, no podría haber pérdida, porque no existiría la posibilidad de encontrarse. Si no hay destino, es imposible perderse en el camino. La verdad, aunque requiera una importante dosis de interpretación, es verdad de la inteligencia y de la realidad, a una.

Y lo mismo que puede decirse de la inteligencia a este respecto, como vimos, es aplicable también a todos los modos de actividad actualizante: sentimiento y volición. Esta discusión sobre la ubicación de los valores en la actualidad de lo real la contemplamos ya en el apartado correspondiente: al inicio, en la década de los 60 en la que Zubiri elaboró el curso sobre *El problema del mal*, Zubiri mismo no parecía creer que se ubicase al nivel de la aprehensión primordial; una década más tarde comenzaría la transformación de su perspectiva, y la cuestión ya no parece tan clara; pero si nos ceñimos a la estructura de la trilogía, la cuestión cambia por completo, porque entonces el sentimiento resulta ser una instancia de la aprehensión primordial. Y lo que aprehende es la realidad en *temperie*, o la *temperie real*, por homología con la *verdad real*.

La aprehensión primordial es *compacta* (Zubiri, 2008, p.257), es decir, en ella se muestra lo real ante nosotros, pero se muestra como un todo indiferenciado, en el que no hay ninguna hebra separada de la cosa real. Esto significa, en segundo lugar, que no puede haber ninguna dualidad ni contraposición en la cosa real que se aprehende. En otras palabras, de ella no puede decirse nada en aprehensión primordial, porque todo lo que pueda decirse de ella presupone una contraposición entre lo que la cosa real es, y lo que *sería* (Zubiri, 2008, p.94), es decir, entre el aparecer de la cosa ante nosotros, y nuestra elaboración irreal de lo que la cosa *sería* considerada como cosa real entre otras cosas reales que la rodean, es decir, aprehendida *campalmente* (Zubiri, 2008, p.90). Se trata de una *simple aprehensión*, y la verdad que actualiza en lo real es una verdad *dual*, es decir, una verdad que se estructura en la *coincidencia* (Zubiri, 2008, p.261) entre la cosa real que se muestra, y la elaboración de la inteligencia que trata de averiguar lo que la cosa es *en realidad*.

Lo que significa esto, básicamente, es que cualquier posible afirmación que se realice acerca de la cosa real, se realiza desde una elaboración libremente realizada de lo que la cosa real es, y no desde ningún tipo de intuición; ni se trata tampoco de alguna aprehensión primordial que nos hable inmediatamente de lo real. De nuevo, lo que puede decirse de la inteligencia y el logos, puede decirse también del sentimiento y la volición: el sentimiento capta la realidad primordialmente; pero cualquier afirmación acerca de la cosa real sentimentalmente actualizada es fruto de una elaboración irreal libre del ser que la aprehende.

Desde la neurociencia, especialmente desde las dinámicas de la epigénesis proactiva, no parece sostenible la idea de una inmediatez del conocimiento: el cerebro mismo, como hemos visto, requiere actividad espontánea a múltiples niveles, muchos de

los cuales son descartados al no ser aptos para ajustarse al procesamiento de los datos que el cuerpo recoge y procesa a partir del entorno. Esto refuerza la idea de que la información, sea de la naturaleza que sea, no se obtiene directamente de las cosas reales, sino que exige un esfuerzo de elaboración por parte del cerebro, ya a niveles básicos y preconscientes; y con mucho más motivo en niveles que implican cognición superior. A niveles básicos, en lo que podríamos llamar “aprehensión” tendiendo puentes hacia Zubiri, ya existe cierto nivel de elaboración, mínimo, pero necesario para que el cuerpo se encuentre de forma efectiva y solvente con las cosas reales: no basta la aportación de los datos crudos que puedan proporcionar los órganos, el cerebro tiene por fuerza que elaborar, aunque sea por disparo espontáneo, una red de conexiones que posibilite un comportamiento adaptativo con respecto a la cosa real de que se trate. Tal vez parezca excesivo llamar a esto “elaboración”, habida cuenta de que se trata de una dinámica espontánea y preconsciente, fisiológica y química, que se desarrolla entre las redes neuronales. Es un fenómeno que se encuentra alejado de lo que podríamos llamar “interpretación” en un ámbito hermenéutico sin arriesgarnos a violentar el lenguaje. No obstante, creo que es aplicable aquí por dos razones.

En primer lugar, por contraposición con la idea de que el cerebro es un computador repleto de algoritmos, que se limita a toparse con la realidad y a quedar impresionado con ella: al contrario, el cerebro debe, por fuerza, poseer un momento de actividad en todo este proceso de exploración de lo real, o no sería capaz de afrontar la tarea con solvencia.

En segundo lugar, porque cuando implicamos el concepto de “historia efectual” en un modelo de epigénesis proactiva, la cuestión del alejamiento de la filosofía aparece permeada de matices que impiden excluir a la reflexión filosófica del panorama. Aunque se trate de una dinámica fisiológica, ocurre que las elecciones de la persona, y la cultura en la que esta se encuentre (la transmisión *tradente* de la que hablaba Zubiri) afectan a su estructura cerebral. Con lo cual, nos topamos, por el camino, con la idea aristotélica de que la virtud es un hábito selectivo. El cerebro, siendo plástico y activo en su encuentro con la realidad, se ve impelido por esta a profundizar, a comprenderla con un propósito adaptativo, en principio. Ahora adquiere más sentido emplear un término como “interpretación” en este ámbito, porque, en efecto, ni siquiera a nivel fisiológico se encuentra el cerebro con las cosas reales como se encuentra la lluvia con el suelo: para enfrentarse con las cosas reales, no tiene más remedio que partir de cierta historia efectual, por mínima que sea, implicada en su desarrollo. No vaya a resultar ahora que los niños

aprenden solos lo que son las cosas, sin la intervención de ningún educador. Pero es que incluso los disparos espontáneos del cerebro configuran una base de actividad imprescindible para interpretar lo real. Lo real no simplemente impresiona nuestros órganos para generar una imagen: nuestro cerebro genera una actividad espontánea que constituye un patrón para nuestro encuentro con lo real. No parece que Zubiri andase tan desencaminado con sus nociones de “verdad real” y “verdad dual”.

2.2.1.3 Carácter social de las valoraciones

En realidad, esto es una consecuencia de todo lo anterior que se ha planteado: pero en todo este desarrollo, el aspecto social ha sido puesto tan solo en forma incoativa.

La relación más inmediata entre semejantes en una misma sociedad es la relación de *convivencia* (Zubiri, 1986, p.21), y en ella, los demás entran a formar parte constitutivamente de las posibilidades con las que conformamos nuestra vida. Sigue siendo un *con-vivir* en y con los otros. Esto no significa que los demás, en principio, *puedan* formar parte de mi vida, como si se tratase nada más que de una posibilidad cualquiera. Lo que significa es que los demás, forzosamente, *tienen* que formar parte de mi vida, bien sea positivamente, como posibilidades apropiables y apropiadas, bien sea negativamente, como posibilidad que se rechaza y se disocia de uno mismo: pero es que incluso en esta tesitura de pura negatividad, los otros están entrando a formar parte de mi experiencia como ser humano y persona, y la forma del rechazo no implica una desaparición, sino que denuncia con más evidencia su presencia, en forma de oquedad en mi experiencia. Que yo rechace a los demás como posibilidad, presupone que los demás son *posibilitantes* para mí, en el grado y del modo que sea, esto no importa para el caso.

Y como quiera que los demás forman parte de mi vida y mi experiencia, es inevitable que formen parte también mi estructura evaluativa, y ello a tres niveles.

Por un lado, en la medida en que estoy impelido a *valorar* a los demás. Que sean posibilidad para mi vida, implica por necesidad, no sólo la coordenada de la inteligencia, sino también la del sentimiento: el modo en que los demás aparecen como fundamentalmente *acomodados* a mi vida. Porque ya desde la concepción va implicada en nuestra existencia la de otros: mucho más en nuestra crianza y desarrollo. Y este hecho es pura factualidad (Zubiri, 1999, p.134). El valor con que reconocemos a los demás también parte de nosotros mismos y nuestro sentimiento, y a él vuelve: es también un modo de reconocimiento propio, porque los demás forman parte de nosotros en la medida

en que constituyen radical y formalmente, una posibilidad fundamental de apropiación para nuestras vidas. Una posibilidad radical, porque no es lo mismo apropiarse posibilidades personales que impersonales, como no es lo mismo una cosa real de cualquier clase que una cosa real con la forma de la *personalidad*. Ambas apropiaciones nos constituyen como personas; pero solamente aquellas relacionadas con otras personas tienen el poder de constituirnos como Yo (Zubiri, 2018b, p.210). Sin los demás, el ser humano es un animal radicalmente incompleto y carente. Nuestro cerebro debe trabajar con dureza para alcanzar una representación y valoración adecuada de los demás, y dicho proceso, aunque esencialmente distinto del que implica conocer un objeto, sigue siendo un acto de aprehensión que requiere experiencia, educación y no poco ensayo, sudor y lágrimas.

Por otro lado, en la medida en que, inevitablemente, nos encontramos sumergidos en una tradición, nuestras valoraciones aparecen siempre como una maniobra dentro de la tradición en la que nos encontramos sumergidos, esto es inevitable. Negarlo sería negar la historia efectiva de nuestros actos de valoración. Esto es una cuestión formal de importancia, porque significa que todo valor se encuentra formalmente modalizado por la *transmisión tradente*: *valorar* también es escoger una posibilidad entre otras que se abren por y para la realidad *en* nosotros. Este momento prospectivo nos abre a un determinado modo efectivo de valoración. El honor no se comprende ni se valora igual en Occidente que en el Japón feudal; pero es que tampoco se valora la ancianidad en Occidente como se valora en Asia, por lo general, en el presente. Nuestras valoraciones se articulan en este horizonte, configurado por lo que nos precedieron, y modificado por nuestros coetáneos de forma dinámica e incesante.

En tercer y último lugar, pese a lo que algunos se empeñen en creer, el valor y lo valioso son asuntos muy abiertos al escrutinio de la inteligencia y la razón. Tanto es así, que nos hemos aproximado al modelo de Zubiri para que no quede duda sobre este asunto: sentimiento e inteligencia forman, con la voluntad, una unidad que en la práctica es indisoluble. Una de las mayores ventajas evolutivas del cerebro es la exquisita complejidad con la que permite interactuar con otros seres inteligentes: la plasticidad del cerebro permite que se adapte constantemente a nuevas situaciones, y la actividad neuronal se ajusta a los hábitos que elegimos establecer en nuestra práctica diaria, porque estas conexiones se ven constantemente reforzadas con nuestra actividad.

2.3 ¿Materialismo?

La cuestión de la relación entre mente y cerebro constituye un problema largamente debatido, tanto en la ciencia como en la filosofía, y las posiciones que se han adoptado han sido variadas, pero reunidas en torno a dos focos de pensamiento filosófico principales: el monismo y el dualismo.

Por lo que hace al dualismo, la suerte que ha corrido es bien conocida, ya en el siglo XX, y con el avance de las investigaciones en el siglo presente, ha quedado relegado a penas a una posición clásica de ciertas doctrinas religiosas, pero que parece no tener peso alguno en la investigación científica, aunque sí lo tenga en el contexto cotidiano, en el que la mente, y todas sus patologías asociadas, siguen planteándose en una fundamental distinción del cuerpo, hasta tal punto que, en ocasiones, se parte de la premisa de que sus funcionamientos no son homologables: de modo que el sentimiento y el dolor emocional, por ejemplo, no tendrían nada que ver con una lesión física en ninguno de sus aspectos. Idea de la que disiento, porque el sentimiento forma una unidad con la sensación y con el cuerpo, y la consecuencia más inmediata de este hecho es que tanto sentimiento como cuerpo funcionan según lógicas similares. Y puede llegar a ser una tragedia no comprender que la mente puede lesionarse, lo mismo que se lesiona un músculo, y su recuperación no depende de un puro acto de voluntad, exactamente igual que ocurre con un esguince. La perspectiva desde la que se comprenda este hecho es crucial en el ámbito de la salud mental, porque un sutil cambio puede desplazar el movimiento desde la salud hasta la patología.

El materialismo, no obstante, ha tenido una acogida tremendamente más calurosa en el ámbito científico y filosófico: parece tratarse del mecanismo más sencillo para conectar los eventos del cuerpo y las transformaciones de la mente. Y desde esta perspectiva se parte en cualesquiera investigaciones en el ámbito de la neurociencia: la mente se encuentra *en* el cuerpo, y no en un espacio extracorpóreo. No nos valdría de nada intentar comprender la mente sin comprender la *fisiología* que hay tras la formación de la mente. Y no han faltado investigadores dispuestos a defender la insuficiencia de un monismo restrictivo de este tipo (Goutman Bender, 2012, p.186).

Claro, en esta dinámica no solo existe una perspectiva: hay quien defiende un punto de vista estrictamente fisicalista de la mente, en el que no cabe la idea de una aproximación que no parta desde la física y la química del cerebro, entendiendo que la

mente se expresa en los mismos términos que el metabolismo y las disposiciones neuronales (Gazzaniga, 2006). Para clarificar esta idea: esto significa que los informes en primera persona serían irrelevantes a la hora de adquirir conocimiento riguroso acerca de la mente. Y no faltan quienes pretenden que el único sentido de toda estructura mental y conductual humana es el equilibrio orientado a la supervivencia (Pallarés Domínguez, 2016, p.40), de modo que bastaría con comprender la dinámica de las moléculas para llegar a comprender la dinámica del pensamiento, porque existiría una homología entre ambas estructuras, y no cabría aquí ningún tipo de dualismo.

Los detractores de esta posición optan por un horizonte más comprensivo en su aproximación al cuerpo y la mente: uno de sus máximos representantes es Kathinka Evers, con su modelo de “materialismo ilustrado” (Evers, 2013, p.66), heredado, entre otros, de Bachelard (Pallarés Domínguez, 2016, p.41), que no se desentendería de los informes en primera persona, sino que considera, a diferencia de los eliminativistas, que no basta simplemente con obtener un conocimiento fisiológico del ser humano para desentrañar los entresijos de la mente (Edelman, 2004, p.9), sino que es necesario ampliar esta frontera e *interpretar* los fenómenos de la mente más allá de sus componentes físico-químicos; no porque se interprete el alma desde una perspectiva dualista, sino porque se comprende que las dinámicas físico-químicas, aunque imprescindibles, son demasiado limitadas para captar la complejidad del fenómeno. Esta tarea exigiría cierto dominio de filosofía especialmente, como de psicología: un trabajo interdisciplinar que se desplaza en el ámbito, no de los hechos científicos, sino de los *sucesos*, tal como los caracteriza Zubiri. Entender la física del cerebro equivaldría a comprender qué mecanismos han entrado en juego en la muerte de un ser humano que ha caído desde una azotea; pero no nos dirán si se trata de un accidente, un asesinato o un suicidio, porque cualquiera de estas interpretaciones exige poner en juego posibilidades formalmente diferentes a las que ofrece una interpretación estrictamente científica del caso. Lo mismo ocurre con el cerebro.

Sin embargo, “materialismo” es un concepto tremendamente específico, y aunque tras él se añada “ilustrado”, no deja de tener sus problemas a la hora de afrontar la cuestión de la mente y el conocimiento, porque parte de una posición filosófica determinada, que trata de justificarse, no por lo adecuado de las premisas, sino por la pertinencia del resultado.

Pero en ese término, “materialismo”, siguen quedando ideas susceptibles de discusión, porque dista de ser obvio que la realidad sea como queda descrita por esta corriente filosófica.

Zubiri no ha pasado en balde: el materialismo, como cualquier otro *-ismo*, es una *postulación* de realidad, y es una postulación que se compone como parte de un *esbozo* (Zubiri, 1999, p.78), no para explicar lo que una cosa real sea entre aquellas que la rodean, sino para fundamentar la cosa como parte de un mundo con el que comparte cierta estructura. Y desde la perspectiva de una razón como la que preconiza Zubiri, la cuestión dista de ser clara y evidente para estos intentos de fundamentación: no existe ningún tipo de construcción teórica que asegure la verdad de semejantes postulaciones, sino que todas ellas deben, por necesidad, ir clarificándose en el ejercicio de la práctica, en la *experiencia* (Zubiri, 2008b, p.272), y solamente por esta contrastación llegan a un encuentro con lo real. Pero su carácter, en tanto que se trata de una *marcha* hacia la realidad, es siempre abierto, incoativo, precisamente porque se trata de una búsqueda que exige una enorme dosis de interpretación y presupuestos que parten, precisamente, de la realidad actualizada en el *logos*: una actualización que, ya lo vimos, requería su propia dosis de interpretación y creación libre. En el fondo, como ya recogiera Husserl, la divergencia entre un racionalismo o un empirismo metafísico es superflua, porque tanto uno como otro deben presuponer necesariamente aquello que tratan de demostrar, y la divergencia entre uno y otro resulta residual en la búsqueda de la verdad, que solo puede apoyarse en el fenómeno.

A la hora de enfrentarse al materialismo, conviene recordar que se trata de una postulación de la razón, y no de una verdad real de la inteligencia, y ni siquiera de una verdad en coincidencia, como las que actualiza el *logos*. Esto significa que, como verdad, puede ser de las más elaboradas que existen; pero esto significa también que son unas de las más alejadas de la realidad como es aprehendida inmediatamente en la inteligencia. Esto exige prudencia en las afirmaciones que se realizan, y en el aplomo con el que se deben realizar.

Abrir el materialismo a las aportaciones de diversas disciplinas, distintas de las ciencias naturales, no resuelve el problema de la rúbrica bajo la que se ubica la reflexión, sino que tan sólo pretende desplazar el problema hasta aquellas formas de materialismo que llevan las ideas de esta filosofía hasta sus últimas consecuencias, como el materialismo eliminativista. El materialismo ilustrado es compatibilista, lo que le permite ser permeable a las aportaciones de la filosofía: pero no se discute aquí la mayor, que toda realidad consista en ser material.

Al respecto de esta idea, Zubiri mismo realizó su aportación en la década de los 70, cuando estaba abandonando progresivamente su enfoque metafísico:

“el materialismo consiste en decir que no hay más realidad que la material. Ahora bien, decir que toda realidad mundanal sea solamente material, incluso si se adopta el concepto de materia que aquí he expuesto, es algo absolutamente falso. Por eso mejor que *materialismo* llamaría yo a esta conceptualización *materismo*” (Zubiri, 1986, p.457).

Investigar el cerebro en su relación con la mente no implica necesariamente una visión metafísica acerca de la constitución de lo real y la relación entre la mente y el cuerpo: el investigador podría ser perfectamente dualista y alcanzar, aun así, descubrimientos e innovaciones asombrosas. No se malentienda aquí lo que quiero decir: toda visión del mundo entraña una perspectiva filosófica, y es factual, incancelable. La constatación es bien sencilla: no se puede ver nada si no se ve desde un punto de vista, esto ya lo vio Ortega, e inevitablemente nos vemos impelidos por la realidad misma a buscar una perspectiva desde la que veamos las cosas en el horizonte de un mundo.

“Materialismo” es siempre una opción frente al dualismo, fuertemente arraigado en la modernidad cartesiana, y todavía presente en la cultura occidental. No en balde ha sido necesario devolver la mente a la naturaleza, tras muchos siglos de haberla segregado y creer que la ciencia natural se encontraba fuera de sus competencias en ese ámbito.

Yo iría más lejos y afirmararía que el materialismo es una posición con respecto a la ultimidad de lo real: es que es una posición de *fundamentación* de la cosa real que vemos, puesta sobre el trasfondo del mundo en el que se encuentra, reconociendo que su ser es, en última instancia, material. El dualismo siempre me pareció un modo precipitado y “fácil” de resolver un problema metafísico, porque busca un orden nuevo para lo que no puede explicar según el que conoce (lo mismo ocurría con la cosa en sí kantiana y con su orden nouménico); pero el materialismo, en una línea similar, parece interpretar que con un solo juego de normas hemos de intentar reducir toda realidad a los principios que presuponemos que son verdaderos, y expulsar el resto de dinámicas al vacío del sinsentido. Y han sido importantes pensadores los que han instalado la idea de que, de aquello que no se puede hablar, es mejor callar porque, a fin de cuentas, no tiene caso preocuparse por aquello que queda fuera de nuestro mundo. Seríamos entonces como los amigos de Epicuro, preocupándose por el juicio de unos dioses que existen felices sin mirar hacia abajo ni un momento.

Cuando se escoge la vía del materialismo, lo mismo que cuando se escoge la vía del naturalismo, la posición de la que se parte excluye ciertos tipos de saber, precisamente porque excluye la posibilidad de más vías para introducirse en lo real que un escueto grupo de saberes. De ahí la constante necesidad de interponer un apellido entre la palabra y su comprensión: un materialismo que acepte un saber no sustentado en la realidad material es un materialismo que acepta cierta cota de incoherencia; el mismo caso de un naturalismo que acepta dimensiones del ser humano que no están estrictamente contempladas en su comprensión “física”, en su *physis*.

Si se es materialista, estrictamente hablando, la perspectiva de la que se parte niega la premisa de que exista un conocimiento relevante más allá del conocimiento mismo que ofrece la materia. Y la herramienta más afilada que posee el ser humano en esta investigación es, sin duda, la ciencia natural.

La crítica de Zubiri añade unos grados de solvencia filosófica a la idea de un materialismo no exclusivo, porque introduce la idea de que la realidad mundanal no solamente es material; y a la vera de la reflexión de la última obra de su trilogía, no tiene caso tampoco aferrarse a la idea de que la ciencia es el único modo posible o de mayor solvencia en la tarea de fundamentación de lo real.

En este último punto encallan las concepciones de los fisicalistas de estricta observancia, que deben sumar demasiados presupuestos injustificados a sus concepciones para poder justificar su empeño científicista de describir la realidad según las concretas normas de investigación y rigor del método científico, o de determinado modo de comprensión del método científico.

Aun concediendo que no existe ningún conflicto con el mero empleo de “materialismo” como rúbrica de un *methodos* de investigación, la cuestión entonces está en determinar la pertinencia de la disciplina científica como *methodos* adecuado para alcanzar la verdad de que se trate. Zubiri, a mi juicio, hizo un excelente trabajo al postular otras vías de acceso a lo real como mundo, como la poesía (Zubiri, 2008b, p.151).

Aun suponiendo una visión netamente materialista y fisicalista de la realidad, nos sobrevendría el agudo problema acerca de la pertinencia de los distintos *methodos* para abrirse paso en la tarea de fundamentación de las cosas reales: el conocimiento de las partículas elementales no asegura la pertinencia de ese método para aproximarse a cualquier realidad posible. No es necesario llegar hasta la división entre un contexto extensional y un contexto intensional: el conocimiento de las moléculas es tan solo una aproximación a lo real, y una aproximación que no parece de la más mínima utilidad para

comprender según qué realidades. Ninguna cantidad de conocimiento físico o químico nos aproximará más que unos pocos pasos a comprender lo que la amistad es cotidianamente.

Es una discusión que desconcierta a más de un científico. Se encumbra el modelo científico de rigor como el único adecuado para desentrañar la verdad de lo real, desoyendo las advertencias de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, donde indicaba que a cada materia debe exigírsele rigor según su propia naturaleza, y es inapropiado, en cualquier caso, emplear el criterio de rigor de una disciplina para medir otras, ajenas a aquella. Es, en ocasiones, desopilante, ver el desconcierto del pensador científico, o fisicalista de estricta observancia cuando se lo enfrenta con el desafío argumental de imponer un criterio materialista o fisicalista para la amistad, el amor, la belleza, o el bien moral, y suelen ir a parar a la ciencia para tratar de encontrar algún criterio que les permita diferenciar un amigo verdadero de uno falso. Y se encuentran entonces con el problema que le valió a Kant distinguir entre la letra y el espíritu de la ley, sin esperanzas de que una inspección de la ciencia natural pueda comprobar experimentalmente lo que en la práctica cotidiana es intuitivo, y no se rige por un concepto de causalidad clásico.

En cualquier caso, lo problemático de todo materialismo es su necesaria remisión a un momento de realidad física, es en ese preciso punto en el que la argumentación se apoya en una presunción de materialidad filosófica que, pese a quien pese, es inverificable. Sabemos que no hay mente sin cerebro; pero comprender el cerebro no nos ayudará a determinar la adecuada fundamentación de una noción moral de justicia, ni tampoco nos servirá para determinar la diferencia entre una amistad genuina y una amistad “por placer”, como decía Aristóteles. Sencillamente porque, retomando la enseñanza de Zubiri, no toda realidad mundanal es material, ni puede esperarse una determinación física de toda fundamentación de lo real. Que, desde las conceptualizaciones de Zubiri, toda verdad real es material, cae por su propio peso: no puede ser verdad real si no queda actualizada en impresión, y esto no puede ocurrir si no es una realidad material, porque el único modo de quedar en impresión es a través de los órganos de que dispone el cuerpo humano. No hay más que esto; ahora bien, si no hablamos ya solo de verdad real, sino de verdad campal, o de verdad mundanal, la perspectiva cambia, porque no hablamos ya de impresiones, sino de elaboraciones libremente determinadas *sobre* estas impresiones. Y ceñirse aquí a una perspectiva materialista debería ser una actuación muy cautelosa: porque interviene un momento de *traditio*, y de convivencia con los otros que es

difficilmente mensurable materialmente hablando, si es que puede mensurarse de este modo en absoluto.

3. Análisis sobre el valor desde el cerebro

Trataré de sistematizar con mayor finura las conclusiones que se han alcanzado en la reflexión. En este brevísimo excurso por el cerebro, hemos delineado nuevos caracteres del fenómeno del valor en las obras de diversos autores: unas aportaciones que podemos sumar al análisis del valor que parte de Kant y llega hasta Zubiri. Estas aportaciones son la adición que buscábamos, y que nos permiten articular un concepto del valor más preciso y actualizado.

Para categorizar el valor tal como ha aparecido a lo largo de esta discusión en materia neurocientífica, podemos desarrollar lo condensado en tres líneas, a través de las que puede comprenderse el valor como equilibrio de los estados internos del ser vivo.

3.4.1 El valor es operativo

Al inicio, cuando nos introdujimos en las reflexiones de Damasio, ya hicimos notar este problema, que no aparecía específicamente contemplado en las reflexiones al respecto que desarrolla Zubiri. La noción del valor con la que se suele trabajar en estos ámbitos es, como no podía ser de otro modo, eminentemente funcionalista. En estas consideraciones, el valor sigue siendo un *metron*, pero la cualidad que mide aquí es perfectamente discernible porque se trata de un conjunto de magnitudes físicas directamente relacionadas con el estado interno del organismo y con la conducta del viviente (Damasio, 1995, p.260). Póngase por ejemplo la conducta de una termita: fototropismo negativo. Esto significa que, por lo general, las termitas, en su actividad diaria, evitarán la exposición directa a las fuentes de luz: por eso excavan los termiteros a ciertas profundidades. Es decir, para ellas, la luz es un principio de comportamiento negativo, porque les produce una evitación, ello por las razones fisiológicas de que se trate. Es decir, para ellas, la luz tiene un *valor* negativo. Y lo mismo podemos establecer con los leucocitos y los antígenos pertinentes: que una célula NK se encuentre con una célula infectada por un virus dispara una serie de mecanismos que terminan con la célula NK ordenando la apoptosis de la célula infectada. Podríamos decir, de nuevo, que las células NK asignan un valor negativo a las proteínas de los antígenos víricos; otra cosa sería hablar de su reacción ante el interferón, que las activa y las conduce a la destrucción del tejido infectado, pero esto ya sería entrar en cavilaciones sobre el sexo de los ángeles, porque es imposible preguntarle a una célula si lo que hace lo hace con algún tipo de

dolor. La misma pregunta es ya, en gran parte, una impostura. Lo que puede determinarse son los distintos tropismos que se generan en el comportamiento a través de diversos grupos de estímulos: en esta medida, podemos concluir, *grosso modo*, que todo lo que pone en peligro el equilibrio del sistema vivo, es percibido, básicamente, como *valor negativo*; mientras que todo lo que optimiza su funcionamiento es percibido como *valor positivo*. Y estos valores son, como decíamos, principios operativos: no cabe hablar de valor si no se habla de actividad del viviente.

3.4.2 *El valor es fisiológico*

Es decir: se trata de una determinación profundamente arraigada en la fisiología. Es necesario recordar que, al introducir la discusión en los vericuetos de la neurociencia, hemos adoptado inadvertidamente algunos estándares adecuados para la investigación científica en el terreno de las ciencias naturales. Esto significa, en primer lugar, que un término como “valor” ha de poseer una referencia, en principio, mensurable según la metodología de la ciencia natural en la que se desarrollan las múltiples disciplinas que componen la amalgama que conocemos como neurociencia. Ello obliga a establecer una conexión inmediata entre la noción del valor y la estructura del ser vivo en tanto que ser vivo: obliga a establecer un vínculo claro entre el término “valor” y las determinaciones biológicas del ser vivo de que se trate en cada caso. Esto nos remite siempre a su estructura fisiológica, y obliga al investigador a ceñir el término a las estructuras mensurables según los métodos de que se ocupa su campo de investigación.

El valor, desde esta perspectiva, posee una evidente conexión con el cuerpo y con la vida, y con todos los procesos que la sostienen y la posibilitan. En esta medida, cuando hablamos de valor en este ámbito, no solo mentamos un principio operativo para el ser vivo, sino que hablamos de una estructura implicada en el funcionamiento mismo de la fisiología del ser vivo. Por eso Damasio puede permitirse una referencia a las abejas cuando habla del valor: el color de las flores y la cantidad de polen obviamente suponen un factor de preferencia para las labores de las abejas. Establecer esta preferencia no sería ni remotamente posible sin una estructura fisiológica determinada. Hablando en terminología zubiriana, son las tendencias las que impelen al animal a moverse entre las cosas, y las tendencias penden de su estructura orgánica, perfectamente sujeta a un desarrollo biológico evolutivo.

Prima facie es una conclusión llamativa, sobre todo si se considera desde una perspectiva filosófica, incluso cotidiana, porque el valor parece uno de los muchos modos de abstracción sobre lo real: esto ya lo vimos cuando hablamos de la estructura del valor desde la estructura del sentimiento, la inteligencia y la volición. En contraste con las descripciones que plantea Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* acerca del valor (Habermas, 1994, p.154), este fenómeno no parece completamente comprensible desde la exclusiva perspectiva de una *traditio* y la libre elección de un sujeto moral sumergido en dicha *traditio*. Desde estos análisis, el concepto de valor se abre a la corporalidad del sujeto vivo, como base irrenunciable para establecer cualquier otra determinación posterior. En última instancia, el dinamismo sobre el que efectuamos nuestras valoraciones, en sus rudimentos, no difiere esencialmente del dinamismo emocional y valorativo que hace viable cualquier otro organismo vivo.

El valor, comprendido como factor de las dinámicas fisiológicas, no servirá para subsumir toda otra noción de valor, como pretendería un eliminativista, por ejemplo, al modo de Patricia Churchland con los juicios de primera persona (Gomila Benejam, 1990, p.249), imprescindibles para articular una noción *íntima* del valor; pero, en su más refinada y compleja definición, no podrá aspirar a ser verdadero, ni solvente, ni legítimo, si dejase de lado su raíz corporal y fisiológica.

3.4.3 *El valor es educado*

El valor es materialmente *educado*, pero formalmente *innato*. En realidad, es un punto que se sigue del anterior: entendido el valor en su acepción básica como un principio operativo y fisiológico, cae por su propio peso que todo organismo, para ser viable, ha de tener siempre disponible un principio de preferencia en las diversas elecciones que debe realizar para pervivir. Ya vimos con Zubiri que la valoración pende del sentimiento; y el sentimiento, a su vez, forma una unidad con la sensibilidad, que percibimos en los afectos. Este es el motivo de que Zubiri se refiera a ello como el “sentimiento afectante”, como ya hemos tenido ocasión de ver.

Desde una perspectiva neurológica y psicológica, resulta evidente que no todas las opciones de que dispone el organismo con respecto a su entorno son igualmente preferibles en orden a su supervivencia; lo mismo que resulta perogrullesco que, si el organismo no es capaz de escoger de forma solvente entre estas diversas alternativas, está condenado a la extinción. Según la estructura del cerebro y la fisiología del organismo,

existen algunas directrices básicas que generan tropismos en el comportamiento. Se sabe que ciertos animales poseen un temor innato a las serpientes; algunas especies de simio, desde que son crías, manifiestan temor hacia cualquier forma de ave que perciben sobrevolando los alrededores. Del mismo modo, parece bastante obvio que, ya desde estadios muy tempranos, se establece una preferencia por el placer y una aversión por el dolor, sea cual sea la elaboración posterior de ambas percepciones, y teniendo en cuenta que su distinción está tremendamente sujeta a educación.

No obstante, estas líneas básicas, innatas, penden de una estructura fisiológica determinada, configuran, por así decir, un mínimo imprescindible para la supervivencia del organismo; pero en ningún caso son suficientes para todas las situaciones que puede afrontar el organismo en su experiencia, tan solo son un abanico limitado y básico. Hablando del ser humano concretamente, debemos admitir la razón que corresponde a Zubiri: su situación es tan vasta, que ninguna disposición innata puede anticipar los problemas a los que puede enfrentarse un animal de realidades: se trata de esta diferencia entre la *justeza* y la *justificación* que ya tuvimos ocasión de ver. En esto entra, a mi juicio, el modelo de epigénesis proactiva: el cerebro se dedica constantemente a generar una actividad espontánea que se confronta con lo que percibimos en nuestro ambiente, en nuestro *mundo percibido*. Y solo aquella actividad que se adecua pragmáticamente a lo percibido se refuerza y genera representaciones persistentes acerca de lo real.

Esto significa que las elecciones que se hagan, los hábitos que se establezcan, y el modo en que se eduque al sujeto son no solo relevantes, sino el modo mismo en que el cerebro se desarrolla y confronta con la realidad pragmáticamente: me atrevería a decir que la justificación, en los términos en que la describe Zubiri, es posible porque existe esta dinámica cerebral; sin ella, no podría haber un *iustum facere* porque, para empezar, ni tan siquiera sería posible tejer opciones reales a partir de las cosas. Más allá de las estructuras básicas de valoración, estrictamente sujetas a la fisiología, se desarrolla todo un acervo de valores, dependiente de este desarrollo epigenético que termina en la composición de actualizaciones de lo real que sean capaces de afrontar la experiencia del individuo con solvencia. Esto arroja nueva luz sobre los procesos educativos, y llama la atención sobre la cuestión de una adecuada educación en valores, una cuestión que ya se viene tratando desde hace cierto tiempo en filosofía (Domingo Moratalla, 2012, p.40). No en balde se dedica Changeaux al análisis del proceso de conocimiento a varios niveles, que evidencian la necesidad de confrontación social para la conformación del conocimiento (Changeaux, 2009, p.213). El conocimiento, en cualquier caso, llega como

una melodía, en la que se ajusta la experiencia interna del sujeto con el mundo exterior en el que se encuentra (Changeaux, 2009, p.229). Es llamativo, e ilustrativo al mismo tiempo, que Changeaux escoja, precisamente, el conocimiento científico como medida de comparación de esta melodía. Changeaux se refiere aquí, no por casualidad, a la verdad como piedra de toque que analizar desde las estructuras del cerebro, y se muestra confiado ante la idea de describirla en términos fisicoquímicos; lo cierto, y lo que se sigue de la investigación anterior, es que este tipo de valoraciones, incluido el valor, exigen no poco trabajo de interpretación y no poca experiencia vital. En la línea de lo que estableció Zubiri al respecto de la razón, no cabe pensar en alcanzar las verdades más que con un esfuerzo y una tensión constante, en marcha y búsqueda hacia ellas, y eso exige confrontar nuestras ideas experiencialmente de forma continua. Y lo mismo podemos decir al respecto del sentimiento y el valor: los sistemas de valores tan solo pueden alcanzar lo bello, o lo temperante, con una esforzada tensión que confronte nuestras elaboraciones con lo real. Para el caso de los valores morales, la tarea es todavía más compleja, porque exige que el ser humano se ponga en juego íntegramente, en un esfuerzo constante que lo conduzca a la verdad, la belleza y el bien *personalmente*, es decir, en un esfuerzo constante por elucidar valores que lo hagan ser una persona feliz, es decir, verdadera, buena y bella. Y todo ello se hace desde una transmisión cultural dinámica (Gracia Guillén, 2016b, p.23).

VIII. Conclusiones

1. Recorrido

A lo largo de nuestra investigación, hemos tenido ocasión de desgranar los sentidos más generales y prototípicos del valor; y aún de adentrarnos en definiciones menos habituales y específicas del mismo. Todo ello con el objetivo de estructurar una noción formal del valor, desde una perspectiva zubiriana, que fuese capaz de estar a la altura de los problemas de la filosofía contemporánea. Pero, en filosofía, como en casi cualquier otra disciplina, siempre se enfrenta el iniciado con la paradoja y el desconcierto que causa la necesidad de ir al pasado para desplazarse hacia adelante. Diría un matemático que la filosofía no es euclidiana.

Nos propusimos, desde un inicio, llevar una mayor claridad a nuestra intuición inicial de que el valor consistía en un metron que el ser humano emplea en su vida en un sentido formal, es decir, irrecusable, para enfrentarse al mundo, tratando de alcanzar una mayor profundidad en la filosofía de Zubiri que es, a mi juicio, una de las orientaciones más importantes en esta materia en el siglo XX. Para ello, fue necesario seguir el hilo histórico que se inicia con Kant y llega hasta las manos de Zubiri, aunque ello nos obligó a practicar una dura selección de autores, que nos forzó a dejar fuera del enfoque de este trabajo a autores como Nietzsche, de los que reconocemos una excelente y grave aportación a la reflexión sobre el valor. El objetivo no fue otro que trazar una definición de los aspectos formales del valor moral teniendo en cuenta esta intuición, que no fue sino el esbozo y la inspiración de la que arranca todo este trabajo.

El método escogido para alcanzar esta definición ha sido una revisión sistemática de textos en el horizonte de la hermenéutica y la noología, que es, en síntesis, una perspectiva afín con la que Zubiri trata de aplicar a la altura de la trilogía. La importancia de las categorías de “interpretación”, “realidad” y “mente” en el trabajo, son buenos testigos de este enfoque metodológico: nada de este trabajo puede comprenderse sin esta constelación mínima de categorías, que articulan el escenario en el que tiene lugar todo el acto argumentativo y expositivo. El mismo desarrollo del trabajo, reflejado en la específica selección de autores, refleja este hecho: nos hemos desplazado desde las propedéuticas reflexiones de Kant, en las que aparecía el término “valor”, hasta la fenomenología de Scheler, de la que hará crítica Zubiri para introducir su propia propuesta. Para Scheler, el problema con Kant es una cuestión de perspectiva sobre el

modo en que el valor debe comprenderse como fenómeno. La disputa clave en el enfrentamiento entre Scheler y Zubiri, no es otra que la cuestión acerca de la manifestación del valor ante el ser humano: y precisamente a propósito de esa transformación que cambia el foco del complejo noético-noemático al complejo noérgico formado por la inteligencia y la realidad. Habida cuenta del desarrollo posterior de la cuestión del logos en Zubiri, resulta ineludible el paso que conduce al cambio desde la idea de una objetividad independiente del pensamiento, hasta la idea de una relación entre la inteligencia y la realidad, mediada por las categorías de experiencia, irrealidad, creación y tradición. El motivo de que la investigación desemboque en la neurociencia no es otro que ese: la necesidad de comprender las estructuras orgánicas que posibilitan la constitución de un complejo en el que los fueros del pensamiento se enfrenten a los fueros de la realidad. Y el modelo de epigénesis proactiva era, en este punto, un modelo que conjugaba de forma excelente la precisión orgánica con la variabilidad de una inteligencia que se desplaza entre las cosas reales sin más herramienta que una interpretación creativa de las mismas y que, a pesar de las apariencias, se empeña tozudamente en alcanzar la verdad en cada caso. Y ya hemos visto que lo mismo que puede afirmarse formalmente de la inteligencia, es aplicable también al sentimiento, porque no existe más que una distinción formal entre ambos: en la práctica constituyen una unidad con la volición, que conforma el habitus humano de encontrarse en y con lo real, un habitus unitario al que Zubiri denomina, en su reflexión acerca del inteleccionismo, “inteligencia”.

Dejándonos llevar por los cauces de la reflexión, y profundizando lo suficiente en los autores escogidos para realizar el recorrido, pudimos llegar a delinear ciertos caracteres formales del valor que, a mi juicio, corresponden por necesidad a todo valor. Desde la reflexión de Zubiri, diríamos que no se trata ya meramente de una necesidad lógica, porque eso estaría presuponiendo que de lo que hablamos aquí es del juicio acerca del valor, o de una intención afirmativa con respecto al valor: entonces no estaríamos examinando la realidad como valorada, sino las estructuras lógicas y predicativas según las que llegamos a hablar coherentemente, mediante juicios, del valor. Aquí se trata de una necesidad física del valor de quedar conformado según esos caracteres formales, precisamente porque no son caracteres del pensamiento, sino que son caracteres de una realidad que se muestra al pensamiento y que queda actualizada en él. Esto se ve claro en el momento en el que nos introducimos en las definiciones de estos caracteres, propiamente dichas, en las que se diferencia claramente la parte que corresponde a lo real,

y la parte que se refiere a las estructuras del individuo, por ejemplo, al respecto del carácter de respectividad de los diversos valores. Física, decía, no porque el valor sea una cosa física y palpable y en las cosas valoradas. Afirmar esto sería asaz problemático y se encontraría más allá de los límites de nuestra reflexión; física por oposición a conceptual, donde este término significa que la consistencia de la reflexión se sustenta tan solo en conceptos, pero no hace pie en realidades, por lo que termina por tratarse de una reflexión logicista, acerca de la estructura misma del juicio y el pensamiento, más que de las cosas.

Tuvimos ocasión de ver que, en la modernidad, la cuestión del valor comenzó a tomar forma con las reflexiones de Adam Smith en el contexto de un pensamiento económico, en el que se trataba de determinar y prescribir una determinada dinámica para el libre mercado, tal como este era comprendido en la época. Ya allí pudimos comprobar que el valor era comprendido como un metron, una magnitud con la que medir la riqueza. Esta fue, tal vez, la primera lección que la modernidad nos enseñó concretamente sobre el valor. Creí necesario acudir brevemente a este análisis que realiza Smith porque, a día de hoy, la noción del valor sigue jugando un papel fundamental en el ámbito económico, a pesar de su vasta polisemia y el consecuente problema al emplear pragmáticamente el término.

Con Adam Smith se trata de un uso sencillamente práctico del término, ahondando en sus aspectos funcionales en una economía de mercado, pero sin profundizar específicamente en lo que el valor pueda significar formalmente en la experiencia humana. Claro, exigir esto último sería exigir física nuclear en el siglo V antes de Cristo: Adam Smith es un paso previo y necesario, porque es un primer tratamiento del valor, tanteante, aplicado de forma específica al campo de la economía.

Kant es un paso más allá, porque en él aparece un primer tratamiento del valor en un contexto más allá del económico, y precisamente en un contexto que nos interesa, porque se introduce en los vericuetos de la reflexión moral.

Bien es cierto que llamarlo “tratamiento” es, tal vez, algo excesivo y un poco pretencioso: a fin de cuentas, a Kant “no le interesa” el valor moral, que trata como un puro hecho no susceptible de cuestionamiento: le interesa en tanto que es hecho que exige una explicación coherente con las estructuras de la razón, es decir, en tanto que dato del que se parte, no en tanto que se ha de llegar a ello por los caminos de la dialéctica. Veíamos también que se ha de ser muy prudente cuando se habla de valor en Kant, porque pudiera parecer que allí el valor ocupa un lugar prominente, incluso que se encuentra a la base de la moralidad: pero es menester recordar que la idea que late en esta investigación

es la búsqueda de aquello que posee un valor moral incondicionado, porque el valor moral es un hecho. Lo relevante de esto es qué sea “incondicionado”, y no tanto qué sea “valor”, porque el valor moral no precede, en Kant, al deber ni a la dignidad, sino que es el resultado de presuponerlos. Y es justo este movimiento argumental el que va a criticar Scheler cuando se refiera al valor en su *Der Formalismus*, por considerar, desde una perspectiva fenomenológica, que la cuestión del valor es primigenia y previa y, por tanto, que la tarea crítica de Kant no está completa sin ceñirse a este hecho.

La filosofía de Scheler en este punto es el primer intento de una axiología sistemática y personalista: antes de Scheler teníamos teorías acerca de los valores, ya con Lodze, por ejemplo; lo que no teníamos hasta Scheler es una teoría sistemática que vinculase el valor con el ser humano, dando lugar a una jerarquía de valores que, en sus líneas generales, perdura hasta nuestros días en el plano teórico; aunque los análisis de Scheler hayan quedado, en gran parte, periclitados por los pensadores posteriores.

De esto modo, por vía de la fenomenología de Scheler, el valor queda caracterizado de un modo concreto, en el marco de una reflexión personalista acerca de lo moral, como revisión y transformación del proyecto kantiano. En términos generales, el valor quedaba caracterizado como una propiedad realizada en las cosas valoradas; pero la verdadera importancia la adquiere en el plano de reflexión antropológico y moral, precisamente porque se convierte en un factor de enorme relevancia en los procesos de deliberación y elección de toda persona. De este modo, queda constituida una axiología ordenada de un modo determinado desde diversos criterios, que funcionan como argumentos conexos para estructurar este orden valorativo (durabilidad, portador etcétera).

Ortega y Gasset recoge las reflexiones de Max Scheler desde su propia versión de la fenomenología, una perspectiva vitalista racional. La cuestión entonces adquiere un matiz distinto, y Ortega cambia la estructura de la jerarquía añadiendo a ella los valores morales, un punto de distinción llamativo, porque Scheler siempre comprendió el valor moral con respecto a la jerarquía como Platón comprendió la verdad con respecto a las ideas. En lo esencial, no obstante, Ortega tan solo prolonga las líneas definidas por Scheler, llamando la atención especialmente sobre la necesidad de desarrollar el tema del valor en los campos de la política y la moral, atreviéndose, incluso, a sugerir, al modo de Aristóteles, que el ser y el valer son dominios de extensión e importancia pareja, que no puede desatenderse mutuamente si se quiere llegar a comprender al ser humano de forma integral (González Esteban, 2007, p. 98); más todavía, si lo que se trata de elucidar son

las categorías de la política o la moral, porque entonces nos vemos obligados a remitirnos a lo que es digno de ser deseado. Pero la exploración que Ortega realiza sobre el valor se enfrenta, inexorablemente, con el problema de la irrealidad, y todo lo que esto conlleva.

De este modo es como el problema del valor llega a las manos de Zubiri, que se enfrenta a él desde el horizonte que configura su propia visión, tutelada por Heidegger pero también por Ortega, de la filosofía. Y Zubiri se enfrenta a esta cuestión ya iniciada la andadura de lo que se considera su “filosofía madura”, tras la publicación de *Sobre la esencia* en 1962, flanqueado su pensamiento tanto por el problema de qué signifique ser real, como por el problema del órgano con que el ser humano se enfrenta con la realidad: testigo de estas dos preocupaciones es su obra, *Filosofía Primera*, de la que aún resta una tercera parte por publicar.

La tarea de Zubiri, a este respecto es doble: de un lado, la difícil tarea de hacer metafísica en el siglo XX; de otro lado, la endiabladamente compleja tarea de llevar adelante una noología que se mantenga en el horizonte de una fenomenología hermenéutica, que comprenda que los límites del conocimiento son flexibles, y siempre pendientes de la capacidad humana para imaginar e interpretar las cosas reales: nos enfrentamos aquí a un modelo de razón que es histórica, interpretativa y necesariamente abierta, en el sentido de que el encuentro con las cosas reales (la verdad) no es una obra independiente del acto mismo de razón que, una vez producida, se sostenga independientemente de la actividad de la razón. Se trata de una *enérgeia*, o más bien de un *ergon* de la inteligencia, y esto significa que hay una noergia, un trabajo de la inteligencia en su encuentro con las cosas que exige un constante “estar accionado hacia” las cosas reales.

En esta tesitura, el valor adquiere un tono diferente al que presentaba en los análisis sistemáticos de Scheler, y en las reflexiones que de él recoge Ortega, porque el horizonte fenomenológico en el que se desplaza Scheler se transforma en una reflexión orientada ya hacia las cosas reales, sin prescindir de ellas en busca de una etérea relación noético-noemática, y prestando mucha atención a la noergia de la inteligencia, que nos conduce, en fin, hasta las cosas reales. No tendría sentido prescindir de ellas si son el motivo de que la inteligencia misma sea el órgano con el que el ser humano se mueve entre las cosas.

Esta nueva perspectiva exige un nuevo enfoque, emprendido rara vez por los discípulos de una fenomenología: prestar atención al cuerpo, y a todo lo que sobre él nos puede ofrecer la ciencia porque, siendo el ser humano “animal de realidades”, sería fútil

el intento de describirlo prescindiendo sistemáticamente del organismo que posibilita el contacto entre la inteligencia y las cosas. Esto es lo que Zubiri critica con dureza a Heidegger y Husserl en *Sobre la realidad*.

La cuestión, en los análisis de Zubiri, conecta con el aspecto fisiológico del ser humano: es la conclusión lógica que conduce a Zubiri desde la crítica a la fenomenología que va de Husserl a Heidegger hasta la atención al cuerpo. No creo arriesgarme demasiado si conjeturo que esta atención al cuerpo en Zubiri tiene una raíz en su maestro Ortega; y otra raíz en la negativa de su maestro Heidegger a tratar el problema del cuerpo al hablar del ser humano.

Testigo de esta preocupación de Zubiri son sus prolijos análisis antropológicos, en los que la biología ocupa siempre un espacio privilegiado. La máxima expresión de esto, a mi entender, es la misma trilogía de la inteligencia, en la que las reflexiones biológicas conforman un suelo desde el que elevar la reflexión; sus apéndices acerca de los procesos de formalización e hiperformalización tratan de poner en claro el carácter fisiológico, orgánico, de la inteligencia. No obstante, Zubiri trazó unas lúcidas reflexiones acerca de la inteligencia, pero no pudo continuar su obra con el sentimiento y la volición, por lo que solamente nos legó anotaciones y cursos relacionados con esas materias, que fueron compuestos con anterioridad al momento de máxima madurez de su filosofía. Esto nos obligó a ir más allá de Zubiri y plantear, con la inestimable ayuda de Diego Gracia, Jesús Conill y Antonio Pintor-Ramos, entre otros, una propuesta de comprensión del sentimiento y el valor que va unos pasos más allá de lo que Zubiri compuso en su obra. También allí pudimos comprobar la necesidad de remitirnos de nuevo a la reflexión fisiológica.

Las reflexiones de Zubiri en este punto, por desgracia, tienen el inexorable defecto de ser hijas de su tiempo: en el momento en el que fueron escritas, el conocimiento sobre el cerebro no era tan exhaustivo como el alcanzado en nuestro momento. Las innovaciones que se han alcanzado en materia de neurociencia, desde esta perspectiva, son necesarias para comprender el funcionamiento fisiológico de la emoción, el sentimiento y la cognición, así como de la voluntad. La cuestión, por tanto, debe pasar inevitablemente por cierto análisis del cuerpo desde la perspectiva de la biología, para poder comprender en su integridad el fenómeno del valor, anclado, recordemos, en el sentimiento, al menos tal como estaba establecido por el diálogo filosófico histórico que recoge Zubiri para trazar su propia trayectoria en el análisis del valor.

Es por este motivo que recurrimos a la hipótesis del marcador somático de Damasio, así como a la teoría de la epigénesis proactiva, boyante en la investigación neurocientífica actual. Mediante estos dos factores, fuimos capaces de trazar un marco para establecer una comprensión fisiológica y corporalista del fenómeno de la estimación y el valor, así como de ciertos aspectos de sus dinámicas, de enorme relevancia para la dimensión educativa de la cuestión.

La hipótesis del marcador somático establece un claro referente corporal para las emociones y los sentimientos, aunque al precio de hablar del valor en términos puramente operativos, una limitación que puede superarse si no se comprende como reducción de la cuestión del valor a su superficie fisiológica; si se comprende como una condición fisiológica del valor, es posible depurar esta reflexión para conseguir un concepto más preciso: ya veíamos que Damasio se siente cómodo empleando el mismo concepto, por ejemplo, para describir las operaciones de las abejas en la selección de flores para la fabricación de miel. *Sensu stricto*, este procedimiento es escasamente riguroso, habida cuenta del proceso de análisis que hemos llevado a término con el concepto del valor, si lo que hiciésemos aquí sin más fuese mezclar un significado con otro; si tratamos esta dimensión fisiológica como una condición necesaria y un componente para la composición del valor, y la denominamos “valor” tan solo como analogía, el problema queda, a mi juicio, satisfactoriamente resuelto, al no generar incompatibilidad con la reflexión anterior. Obviamente el “valor”, tal como lo describimos desde Zubiri, exige la intervención del sentimiento afectante, y esto es algo propio tan solo del ser humano, por lo que no puede comprenderse como común al resto de animales sin más. Esto no significa que en el ser humano no pueda hablarse fisiológicamente del valor: claro que se puede, y así lo hemos hecho, por ejemplo, al hablar de la relación entre el sentimiento y la cenestesia; no por otro motivo nos detuvimos a hablar de la hiperformalización, al respecto de la inteligencia. La fisiología de la que habla Damasio, en parte, es característica de todo animal, y precisamente en lo que tiene de común, es precursora del sentimiento y el valor tal como los entiende Zubiri; en el ser humano, por el contrario, estas estructuras ya forman parte del complejo en el que se articulan sentimiento y valor.

Edelman, Changeaux y Evers, por otro lado, escogen un enfoque en el que no se trata tanto de explicar el sentimiento y su función en la praxis, sino de comprender las dinámicas cerebrales, de acuerdo con un esquema de teoría sintética de la evolución a nivel neuronal, conocido como “epigénesis proactiva”, y comprender cómo posibilitan estas dinámicas diferentes aspectos del modo humano de enfrentarse al mundo.

Changeaux parece sentir especial interés en la cuestión de la relación entre las estructuras cerebrales y los procesos de conocimiento que conducen a la verdad. De este modo, se permite concluir que, gracias a estas dinámicas epigenéticas, el cerebro es un órgano que inexorablemente se desplaza hacia la comprensión de las cosas, hacia la verdad. Con esta tensión fundamental, no habría lugar a las interpretaciones que pretenden establecer una fundamental separación entre nuestro conocimiento y las cosas, que haría de aquel una simple metáfora, que nunca entra realmente en contacto con las cosas.

Evers, por otro lado, hace una lúcida reflexión en el marco de ese “materialismo ilustrado”, para arrojar luz sobre la cuestión de la decisión moral, y el papel que en ella cumple ese momento de la motivación, en el que está arraigada profundamente la cuestión del valor, mucho más que en el aspecto cognitivo del problema. La presencia de estas determinaciones emotivas, unida a la teoría de la epigénesis proactiva, provee un marco de educación moral de enorme fecundidad para el panorama filosófico. Se trata de la confirmación de que el cerebro posee un dinamismo por el que es capaz de asumir nuevos hábitos y modificar los antiguos. Esto encierra siempre el problema de la modificación pasiva: no solo modificamos nuestro cerebro merced a lo que hacemos, sino también por lo que nos ocurre, y que no controlamos.

En cualquier caso, esto nos deja en disposición de asumir que el valor y los procesos de estimación propios del ser humano, con todos sus precursores y estructuras fisiológicas constituyentes, son factores prácticos indispensables para un adecuado funcionamiento moral. Los procesos reflexivos de fundamentación, en lo moral, son fundamentales: son el mapa sin el que no podríamos alcanzar jamás un criterio de validez susceptible de universalizabilidad; pero, con ostentar esta justa relevancia, debemos admitir también que no habría modo de asumir ninguna agencia moral si estos procesos de fundamentación reflexivos no hacen pie en un momento de motivación, incluso fisiológica, de la que parte el movimiento. Al final, la cuestión se reduce a esa escueta palabra que empleaban Apel y Habermas al hablar de moral: quien pretenda argumentar en serio. Claro, pero es que, tras esa palabra, hay oculto todo un aparato de motivación y evaluación. A fin de cuentas, antes que la pregunta por lo justo, se plantea (o se da por sentada pero, en fin, es igual), la pregunta por el valor de la justicia para el ser humano que se pregunta por sus criterios. No habría lugar a una reflexión por la justicia si, para empezar, no dispusiéramos de un aparato fisiológico capaz de generar preferencias y de estimar, de forma básica y rudimentaria, las cosas entre las que vivimos y nos desplazamos. Tampoco habría aprendizaje moral si no fuésemos capaces de preferir una

posición a otra; o sí, al componernos ideas y esquemas de lo real, no hubiese un dinamismo que fortaleciese el esquema que produce un encuentro más cercano con la realidad. Todo esto son presupuestos que en ningún caso sustituyen a los procesos de fundamentación: pero es que no sería posible fundamentar nada si primero no fuésemos capaces de estimarlo lo suficiente como para preocuparnos en fundamentarlo. Y lo que es aplicable para el individuo, lo es también socialmente, porque no de otra cosa trata la sociedad: de con-vivencia entre seres humanos. No es que ambos términos sean convertibles: pero sería necio desentenderse del hecho de que forman una unidad y, por tanto, lo que es aplicable a uno es, hasta cierto punto, aplicable al otro, porque ambos se encuentran unidos estructuralmente, se incluyen mutuamente, por así decir.

2. Caracteres formales del valor moral

En todo este trayecto pudimos delinear, de forma penosa y lenta, una serie de caracteres formales del valor moral, que pasamos a recoger sintéticamente, a modo de colofón de esta investigación.

Direccionalidad del valor. Vimos, ya en Scheler, al comienzo de nuestra revisión sistemática de la noción del valor, que este parecía siempre estructurado en una respectividad fundamental a otros valores, entre los que se encuentra situado. Si puede articularse una jerarquía del valor, cualquiera que sea, es porque, de forma interna, el valor se encuentra estructurado de este modo: la jerarquía es una consecuencia de esta estructura interna del valor. Desde el marco conceptual de Zubiri, el valor es correlativo al sentimiento, y eso significa que nos actualiza la realidad de un modo preciso: ya vimos que este modo es, en terminología de la trilogía, el equivalente del logos en la inteligencia sentiente. Esto significa que el modo en que nos actualiza lo real no es una confrontación inmediata, como sería una aprehensión primordial de lo real, sino una actualización que tiene lugar en distancia, es decir, a través de la elaboración de lo irreal, como actualización ulterior de lo real. En terminología previa a la trilogía diríamos que actualiza el sentido de lo real, afirmación que, si bien problemática, no plantea una violencia excesiva contra la batería conceptual de la trilogía, y tiene la ventaja de producir un poco más de claridad en este contexto.

Como no todas las realidades son temperie ante el sentimiento del mismo modo, resulta claro que no todas serán valoradas en el mismo orden. Ya desde *Sobre la realidad* nos habla Zubiri del poder de lo real, y de los distintos rangos que lo real ostenta en su dominancia con respecto al resto de lo real. Pues bien: en el caso del sentimiento, las cosas no son fundamentalmente distintas a este respecto, porque, del mismo modo que ocurre con los rangos de la dominancia, y también con la verdad de la inteligencia, toda realidad no es igualmente preferible ante el sentimiento, porque cada una tiene su modo propio de establecer esa temperie en la vida del ser que valora. Dado que esto también es un modo de interpretar y comprender lo real, ocurre que los valores no se estructuran como puras quiescencias, sino que se estructuran también como un “hacia”, que se encuentra internamente referido al resto de realidades. Y esencialmente, se encuentra siempre dirigido, internamente, hacia la realidad más estimada formalmente. No se refiere esto a una necesidad metafísica de que exista una cúspide de la estimación al modo de

theós aristotélico: se refiere a la física necesidad de que haya una realidad, por así decir, más estimable, que sea la que establezca la referencia para determinar en qué medida una realidad valiosa es, precisamente, valiosa. La referencia formal del valor era, a juicio de Scheler, la persona, y no creo que Zubiri distara de Scheler en este punto, porque es precisamente el umbral a través del que puede conectarse la religión con el valor.

Como sea, el valor, o la realidad valiosa, es una actualización de la realidad como *temperie*, por así decir, como acomodada a la existencia del ser humano: y siempre se encuentra dirigido hacia el orto de esa existencia, es inevitable.

Estado constructo. Ya vimos que el valor no solo está dirigido hacia una realidad estimable de la que toma referencia, sino que, además, es internamente respectivo a varios niveles.

En primer lugar, respectivo a otros valores. Esto lo hemos visto como direccionalidad, porque es especialmente relevante para comprender la estructura del valor pero, en esencia, esa direccionalidad que hemos desglosado es un modo en que el valor es internamente respectivo y orientado, es decir, se trata de realidades valiosas comprendidas siempre en hacia, trascendiendo de sí mismas para ir a otras realidades. Aquí, como hemos dicho, se incardina la posibilidad misma de una jerarquía.

En segundo lugar, el valor es respectivo a la cosa valorada. ¿Cómo había de ser de otro modo? El valor es una elaboración sobre la actualización primordial de lo real, que no es sino un momento analítico en la investigación noológica. Estimar la realidad es ya una elaboración tremendamente compleja, pero ante todo lo es de la cosa que se valora, digan lo que quieran los que opinan que el valor es fruto de un arbitrio subjetivo inconmensurable con el de los demás, en el extremo. Lo bien cierto es que para que haya realidad estimada, primero tiene que haber realidad; y a partir de lo que hemos dicho acerca de la direccionalidad, es más que obvio que cualquier valor no se ajusta a cualquier cosa real sin más, para empezar porque pende de sus caracteres reales. Zubiri pone un lúcido ejemplo cuando se refiere a la incapacidad de un espacio demasiado pequeño para ser valorado como hogar.

En tercer lugar, pero no por ello menos relevante, el valor es formalmente respectivo a aquel que valora lo real. Cae por su propio peso que el valor debe referirse también a aquel en el que tiene lugar la estimación, porque, de no ser así, nos enfrentaríamos a la paradoja de un valor que no es formalmente estimado por nadie. Fenomenológicamente, esto no debe suponer una gran dificultad, teniendo en cuenta que

su análisis lo presupone como un fenómeno de conciencia; pero cuando nos movemos en el plano de lo real, es necesario explicitarlo y afrontar esta cuestión.

Pero que el valor sea respectivo a aquel ser que valora (que no puede ser otro que el ser humano *sensu stricto*), significa que el valor pende de las estructuras humanas, tal como Zubiri parece entenderlo, incluso, para la verdad. La personeidad, la transmisión tradente, son estructuras humanas, también relacionadas con la biología, de las que pende la confección del valor. Esto aproxima la perspectiva del valor a la hermenéutica, porque significa que existe una buena dosis de elaboración en el valor, y que esta elaboración, nunca cerrada, sino sometida siempre a una dinámica histórica, viene exigida por estructura psico-fisiológicas del ser humano.

Pero aún es menester desglosar un cuarto aspecto de esta respectividad, que no aparecía explícito ni en Scheler ni en Ortega, pero que es igualmente preciso para referirnos al valor moral. No fue casual la excursión por el concepto de felicidad en Zubiri: es que este concepto, junto al de justificación y al de apropiación, son las llaves que permiten abrir formalmente el terreno moral para la reflexión. Formalmente, porque no se bastan para concretar materialmente criterios normativos. A lo sumo, como ya indicase Diego Gracia (Corominas, 2000, p.181), es posible formalizar la tensión entre el ser humano y la felicidad como imperativo: obra siempre de tal modo que te apropias las posibilidades en las que alcances la excelencia como realidad personal. Qué sea esta excelencia pende, en última instancia, de una noción de ser humano que se inserta en la tradición correspondiente a la reflexión moral. Este es el punto en el que sería preciso poner un límite a las desorbitadas exigencias de los hermeneutas gadamerianos de estricta observancia, que abandonarían la reflexión a una historia efectual sin presupuestos formales, imposible de categorizar, y siempre evanescente en la búsqueda criteriológica de fundamentos prácticos. Desde Zubiri, es posible articular un límite para este modo de contemplar las cosas, pero sin que sea necesario desprenderse de las valiosas enseñanzas de la hermenéutica. A fin de cuentas, el mismo Zubiri ya llamo la atención sobre el hecho de la necesidad de una prueba de universalidad para la moral, como señalamos en su momento.

Se abre aquí un ámbito de respectividad, no solo hacia el ser que valora sino, fundamentalmente, a todos aquellos que comparten forma de realidad: a toda persona. El nivel anterior de respectividad nos abre a la convivencia; este cuarto nivel de respectividad nos abre al resto de suidades, como vimos. Esto configura todo un ámbito

del valor en el que el otro tiene un espacio preponderante, y que se rige según unas reglas de fundamentación especiales, no aplicables en otros casos.

Este momento de la respectividad del valor es lo que lo hace fundamentalmente moral en el sentido restricto que buscábamos.

Lo irreal del valor. El desafortunado término que Ortega empleó para referirse al valor, lo irreal, adquiere aquí un nuevo significado, al atravesar las críticas reflexiones de Zubiri en la materia. No se trata ya de que el valor no tenga consistencia, como les ocurre a los objetos con que diariamente nos tropezamos en nuestra experiencia. Sin duda este es un sentido común en el que empleamos el término “real”.

La cuestión adquiere un nuevo matiz de complejidad en el caso de Zubiri porque, siendo lo real una determinación física (no conceptiva) previa a los análisis de la inteligencia, lo irreal no puede ser ni la negación de lo real, ni aquello que se encuentra más allá de lo real. ¿Cómo habría de ser ese el caso? El hombre se encuentra en lo real y no puede salir de ello, porque es lo real el principio mismo de su habitus, y lo que le impele a figurar, a elaborar, a comprender. Lo que estuviese más allá de lo real no podemos ni hablar de ello; no, lo irreal necesariamente debe ser un modo de lo real, y así lo comprende Zubiri en *El hombre: lo real y lo irreal*.

La irrealidad del valor tan solo significa que lo que nos encontramos en nuestra experiencia son cosas reales, con las que se produce un encuentro con nuestro habitus; en este caso, entre ellas y los fueros de nuestro sentimiento.

El valor es un fenómeno al nivel del logos, como bien dijera Diego Gracia: y eso significa, ante todo, que la realidad valiosa se comprende siempre en distancia, a través de la figuración y la irrealidad. Y esto requiere siempre un esbozo del que partir: por eso, del nivel del logos, afirma Zubiri que se trata de aprehender las cosas campalmente, es decir, en el mundo percibido. Yo me atrevería a ir más lejos, y afirmararía que esta proximidad campal no solamente es física, sino también conceptiva.

Intimidad del valor. Tuvimos ocasión de ver que la inteligencia (y por tanto el sentimiento), está esencialmente vinculada a la sensibilidad, no porque sea una adición entre dos elementos heterogéneos, sino porque en la formación del ser humano como organismo apto para la supervivencia, ambas cosas debieron desarrollarse, por necesidad, en una sola facultad. Esto significa que son formalmente diferenciables, pero inseparables materialmente.

La inteligencia parecía tener un fuerte vínculo con el órgano de la visión, como atestigua la metáfora que ha corrido por la historia de la filosofía desde sus albores; ello no quiere decir, sin embargo, que la inteligencia se reduzca al sentido de la visión, ni mucho menos, porque los sentidos se recubren en su formalidad de realidad. La cuestión, entonces, es que la visión posee una especie de afinidad natural con la inteligencia. Lo mismo ocurre con el sentimiento: en este caso, hemos identificado la cenestesia como el sentido que presenta más afinidad con el sentimiento. Gracias a la cenestesia, se abre en nosotros el ámbito de la realidad íntima, el ámbito entero de la intimidad, es decir, el ámbito de aquello que es propio, por contraposición a aquello que es ajeno. Desde el color de nuestro pelo, hasta el modo en que sentimos la realidad. No en balde, la historia de la filosofía ha hecho caer al sentimiento más acá del sujeto, hasta el punto de relegarlo a una instancia tan interior y alejada del resto de realidades, que era considerada ajena al ámbito de la verdad. No es otro el motivo de que los sentimientos y, en general, el mal llamado “teatro interior” del ser humano, se considerase impropio como objeto de estudio de ciencia alguna.

Ya nos referimos a la respectividad fundamental entre el valor y aquel que valora: pero la batería conceptual de Zubiri sitúa la discusión a una nueva altura, porque ya no solo se trata de una respectividad formal de cualquier tipo. Se trata de una respectividad física, e incluso orgánica, entre la realidad valiosa y el sujeto que valora, una respectividad mediada por las estructuras fisiológicas del sujeto. El valor posee un fuerte componente de propiedad, que resulta más difícil de identificar, por ejemplo, en el caso de una verdad o de un bien; del mismo modo que la verdad posee un carácter visual que no es tan sencillo de captar en un valor o en un bien. No significa que estas determinaciones no existan allí no existe esta básica afinidad orgánica, esto ya lo hemos dicho, pero conviene insistir morosamente en ello.

El valor, ante todo, se nos presenta como nuestro, y este es, tal vez, el carácter más pronunciado del valor, no el único. En esto fracasan las visiones estrictamente logicistas de la cuestión, que no alcanzan a comprender la diferencia entre comprender un valor y sentirlo como propio, y creen que es suficiente una argumentación, precisamente, tenerlo ante los ojos, para que sea asimilado; el valor, aunque puede tenerse ante los ojos, eidéticamente, no es una realidad que se presente inicialmente de ese modo, sino que se presenta más bien como una propiedad que ostentamos sobre lo real; y viceversa, como una propiedad que lo real ostenta sobre nosotros, en la medida en que, al valorarla, nos domina.

Esta reflexión nos lanza por el plano fisiológico.

El valor es operativo. Las definiciones planteadas por Damasio o Kathinka Evers tienen como denominador común el hecho de enfocar el valor desde una perspectiva estrictamente operativa: de este modo, la noción del valor es extensible, al precio de perder la precisión de los análisis filosóficos precedentes. Desde esta perspectiva, conviene recordar que, aquí, mantenemos el vocablo empleado por los autores siempre desde la advertencia de que lo mantenemos por comodidad. El valor como tal, según lo expuesto, se limita a las capacidades de la persona humana, y no es extensible, por el momento, a los animales: las estructuras orgánicas que lo posibilitan son precursores del valor, pero nada más que precursores, todavía necesitados de una estructura fisiológica que posibilite el paso desde estos precursores hasta la confección de valores, tal como los conocemos y los hemos referido en este estudio. Una cosa no quita la otra, como suele decirse: sin el aspecto puramente operativo del valor, sin sus estructuras primarias, según las que el valor modifica el comportamiento del viviente, no hay modo de comprender el valor ni su influencia sobre la praxis humana.

El valor es fisiológico. Desde que comprendimos que el valor y la intimidad están profundamente correlacionados, se volvió explícito que entre el valor y la estructura fisiológica del ser humano existe un vínculo similar. No es casual que el cerebro forma parte esencial de este compendio de estructuras que posibilitan el sentimiento, que es la instancia desde la que se actualiza la realidad como valiosa. Los análisis de Damasio arrojan una luz clara sobre este aspecto: gracias al trabajo coordinado del cerebro, la coordinada emocional de nuestro habitus funciona, de modo que nos permite evaluar activamente la situación en la que nos encontramos. Es de este modo como llegamos a reconocer el modo en que nos afecta esta situación: en terminología zubiriana, es este complejo cerebral el que nos abre a la temperie. No se trata de reducir el sentimiento al funcionamiento del cerebro: ello sería desentenderse de la transmisión tradente, de la estructura de la persona, del momento hermenéutico. En fin, sería reducir un fenómeno a sus precursores, lo cual sería reducir enormemente la comprensión misma del fenómeno.

El valor es educado. Este carácter del valor, al que nos aproximamos a través del fenómeno de la epigénesis proactiva, se desprende, en realidad, del resto de caracteres

que hemos podido analizar. La epigénesis nos pone sobre la pista de las dinámicas cerebrales básicas, a nivel neurológico, que posibilita el aprendizaje que lleva a cabo el cerebro acerca de la realidad.

Ya Changeaux se mostraba preocupado por la cuestión de la verdad en conexión con las dinámicas cerebrales: la epigénesis proactiva es el modo en el que, un esquema neuronal genético, básico, es capaz de modificarse dinámicamente para poder aproximarse a la comprensión adecuada de las situaciones a las que nos enfrentamos, todo ello con el objetivo de mantener el equilibrio interno que promociona la vida. La cuestión, entonces, es que el cerebro, y su actividad espontánea, aseguran cierto acercamiento a las cosas, que se ha de confrontar con la experiencia para validarse y reforzar el circuito, o para refutarse, y debilitar las conexiones que le dieron lugar. No se trata de llevarlo tan lejos como Changeaux, y afirmar que el lenguaje de la química ha de dar de sí para comprender adecuadamente el pensamiento y la verdad que lo acompaña, sino de advertir que estas estructuras son esenciales, y permiten una característica peculiar para el valor: formalmente es innato, porque es preciso en la praxis humana, esto ya lo vimos con Zubiri; pero materialmente es educado. Las estructuras del cerebro pueden asegurar un mínimo imprescindible para la supervivencia del organismo, pero no pueden implicar, de forma innata, una clasificación y jerarquía del valor, ni tampoco una fundamentación ni siquiera una elaboración del mismo: todo esto corre a cuenta de la educación y el aprendizaje, es decir, de la capacidad dinámica del cerebro para reajustarse a sí mismo a través de esta actividad espontánea, y generar un adecuado entendimiento de la situación que atraviesa.

VIII. Conclusions

1. *Route*

Throughout our research we have had the opportunity to unravel the most general and prototypical meanings of value; and even to delve into less common and specific definitions of it. All this with the aim of structuring a formal notion of value, from a Zubirian perspective, which would be capable of being up to the problems of contemporary philosophy. But, in philosophy, as in almost any other discipline, the initiate is always confronted with the paradox and bewilderment caused by the need to go to the past in order to move forward. A mathematician would say that philosophy is not Euclidean.

We set out, from the beginning, to bring greater clarity to our initial intuition that value consisted of a *metron* that the human being uses in his life in a formal sense, that is, irrefutable, to face the world, trying to reach a greater depth in Zubiri's philosophy, which is, in my opinion, one of the most important orientations in this matter in the 20th century. For this, it was necessary to follow the historical thread that begins with Kant and reaches the hands of Zubiri, although this forced us to practice a hard selection of authors, which forced us to leave out of the focus of this work authors such as Nietzsche, of whom we recognize an excellent and serious contribution to the reflection on value. The objective was none other than to draw a definition of the formal aspects of moral value taking into account this intuition, which was nothing more than the outline and the inspiration from which all this work started.

The method chosen to reach this definition has been a systematic review of texts within the horizon of hermeneutics, and noology, which is, in short, a similar perspective with which Zubiri tries to apply at the height of the trilogy. The importance of the categories of "interpretation", "reality" and "mind" in the work, are good witnesses of this methodological approach: nothing in this work can be understood without this minimum constellation of categories, which articulate the scenario in which it has place all the argumentative and expository act. The very development of the work, reflected in the specific selection of authors, reflects this fact: we have moved from Kant's propaedeutic reflections, in which the term "value" appeared, to Scheler's phenomenology, which Zubiri will criticize to enter his own proposal. For Scheler, the problem with Kant is a

question of perspective on how value is to be understood as a phenomenon. The key dispute in the confrontation between Scheler and Zubiri is none other than the question about the manifestation of value before the human being: and precisely regarding that transformation that changes the focus from the noetic-noematic complex to the *noergic* complex formed by the intelligence and reality. Given the subsequent development of the logos question in Zubiri, the step that leads to the change from the idea of an independent objectivity of thought, to the idea of a relationship between intelligence and reality, mediated by the categories of experience, unreality, creation and tradition. The reason why research leads to neuroscience is none other than that: the need to understand the organic structures that enable the constitution of a complex in which the jurisdictions of thought confront the jurisdictions of reality. And the proactive epigenesis model was, at this point, a model that excellently combined organic precision with the variability of an intelligence that moves between real things with no other tool than a creative interpretation of them and that, despite of appearances, stubbornly strives to reach the truth in each case. And we have already seen that the same thing that can be formally affirmed of intelligence, is also applicable to feeling, because there is only a formal distinction between the two: in practice they constitute a unit with volition, which makes up the human habitus of being in and with the real, a unitary habitus that Zubiri calls, in his reflection on intellectionism, “intelligence”.

Letting ourselves be carried away by the channels of reflection and delving deeply enough into the authors chosen to conduct the tour, we were able to delineate certain formal characteristics of value that, in my opinion, necessarily correspond to moral value. From Zubiri's reflection, we would say that it is no longer merely a question of a logical necessity, because that would be presupposing that what we are talking about here is the judgment about the value, or an affirmative intention with respect to the value: then we would not be examining the reality as valued, but the logical and predicative structures according to which we come to speak coherently, through judgments, of value. Here it is a question of a physical need for the value of remaining shaped according to these formal characteristics, precisely because they are not characteristics of thought, but they are rather characteristics of a reality that shows itself to thought and that is actualized in it. This becomes clear when we get into the definitions of these characters, properly speaking, in which the part that corresponds to reality is clearly differentiated, and the part that refers to the structures of the individual, for example, regarding the nature of respectivity of the various values. Physics, I said, not because value is a physical and palpable thing

in valued things. To affirm this would be quite problematic and would be beyond the limits of our reflection; physical as opposed to conceptual, where this term means that the consistency of the reflection is based only on concepts, but does not take root in realities, so it ends up being a logicist reflection, about the very structure of the judgment and the thought, rather than of things.

We had the opportunity to see that, in modernity, the question of value began to take shape with the reflections of Adam Smith in the context of economic thought, in which it was a question of determining and prescribing a certain dynamic for the free market, such as it was understood at the time. Already there, we were able to verify what value was understood by a *metron*, a magnitude with which to measure wealth. This was the first lesson that modernity specifically taught us about value. I thought it necessary to go briefly to this analysis carried out by Smith because, to this day, the notion of value continues to play a fundamental role in the economic field, despite its vast polysemy, and the consequent problem in using the term pragmatically.

With Adam Smith it is a purely practical use of the term, delving into its functional aspects in a market economy, but without delving specifically into what value might formally mean in human experience. Of course, demanding the latter would be demanding nuclear physics in the 5th century BC: Adam Smith is a previous and necessary step, because it is a first tentative treatment of value, applied specifically to the field of economics.

Kant is a step further, because in him a first treatment of value appears in a context beyond the economic one, and precisely in a context that interests us, because it enters the intricacies of moral reflection.

It is true that calling it a "treatment" is perhaps somewhat excessive and a bit pretentious: after all, Kant is "not interested" in moral value, which he treats as a pure fact that cannot be questioned: he is interested in so much so that it is a fact that requires an explanation consistent with the structures of reason, that is, as a datum from which one starts, not as a fact that has to be reached through the paths of dialectics. We also saw that one must be very careful when speaking of value in Kant, because it might seem that value occupies a prominent place there, even that it is at the base of morality: but it is necessary to remember that the idea that lies in this investigation is the search for that which has an unconditional moral value, because moral value is a fact. What is relevant in this is what is "unconditioned", and not so much what is "value", because moral value does not precede, in Kant, duty or dignity, but is the result of presupposing them. And

this is precisely this argumentative movement that Scheler is going to criticize when he refers to value in his *Der Formalismus*, considering, from a phenomenological perspective, that the question of value is primordial and previous and, therefore, that Kant's critical task it is not complete without adhering to this fact.

Scheler's philosophy on this point is the first attempt at a systematic axiology that we have evidence of in modernity: before Scheler there were theories about value, already with Lodze, for example; what we did not have until Scheler is a systematic theory that linked value with the human being, giving rise to a hierarchy of values that, in its general lines, endures to this day on a theoretical level. Although Scheler's analyzes have been largely outdated by later thinkers, it has not been possible to draw a hierarchy to this day that rivals the brilliant insights of Max Scheler.

In this way, through Scheler's phenomenology, value is characterized in a concrete way, within the framework of a personalist reflection on the moral, as a revision and transformation of the Kantian project. In general terms, value was characterized as an property of valued things, that is brought to reality in them; but it acquires true importance in the plane of anthropological and moral reflection, precisely because it becomes a factor of enormous relevance in the processes of deliberation and choice of every person. In this way, an ordered axiology is constituted in a certain way from various criteria, which function as related arguments to structure this evaluative order (durability, carrier, etc.).

Ortega y Gasset collects the reflections of Max Scheler from his own version of phenomenology, a rational-vitalist perspective. The question then takes on a different nuance, and Ortega changes the structure of the hierarchy by adding moral values to it, a striking point of distinction, because Scheler always understood moral value with respect to hierarchy as Plato understood truth with respect to ideas. In essence, however, Ortega only extends the lines defined by Scheler, calling attention especially to the need to develop the theme of value in the fields of politics and morality, even daring to suggest, in the manner of Aristotle, that being and value are domains of equal extension and importance, that they cannot be mutually disregarded if one wants to understand the human being in an integral way; even more so, if what we are trying to elucidate are the categories of politics or morality, because then we are forced to refer to what is worthy of being desired. But Ortega's exploration of value inexorably confronts the problem of unreality, and all that this entails.

This is how the problem of value comes into the hands of Zubiri, who confronts it from the horizon that configures his own vision of philosophy, tutored by Heidegger

but also by Ortega. And Zubiri confronts this question once the journey of what is considered his “mature philosophy” has begun, after the publication of *Sobre la esencia* in 1962, his thought flanked both by the problem of what it means to be real, and by the problem of the organ with which the human being confronts reality: a witness to these two concerns is his work, *Filosofía Primera*, of which a third part still remains to be published.

Zubiri's task, in this regard, is twofold: on the one hand, the difficult task of doing metaphysics in the 20th century; on the other hand, the devilishly complex task of carrying out a noology that remains within the horizon of a hermeneutic phenomenology, that understands that the limits of knowledge are flexible, and always aware of the human capacity to imagine and interpret real things: we are confronted here with a model of reason that is historical, interpretive, and necessarily open, in the sense that the encounter with real things (the truth) is not an independent work of the act of reason itself that, once produced, stands independently of the activity of reason. It is an *énérgēia*, or rather an *ergon* of intelligence, and this means that there is a noergia, a work of the intelligence in its encounter with things that requires a constant "being driven towards" real things.

In this situation, value acquires a different tone from the one it presented in Scheler's systematic analyses, and in the reflections that Ortega collects from him, because the phenomenological horizon in which Scheler moves is transformed into a reflection already oriented towards real things, without disregarding them in search of an ethereal noetic-noematic relationship, and paying close attention to the noergy of intelligence, which leads us, in short, to real things. It would not make sense to do without them if they are the reason intelligence itself is the organ with which the human being moves between things.

This new perspective requires an innovative approach, rarely undertaken by the disciples of a phenomenology: pay attention to the body, and to everything that science can offer us about it because, being the human being "animal of realities", the attempt would be futile to describe it by systematically dispensing with the organism that makes contact between intelligence and things possible. This is what Zubiri harshly criticizes Heidegger and Husserl in *Sobre la realidad*.

The question, in Zubiri's analyses, connects with the physiological aspect of the human being: it is the logical conclusion that leads Zubiri, from the critique of phenomenology that goes from Husserl to Heidegger, to the attention to the body. I do not think I am risking too much if I conjecture that this attention to the body in Zubiri has

roots in his teacher Ortega; and another root in the refusal of his teacher Heidegger to deal with the problem of the body when speaking of the human being.

Witness to this concern of Zubiri are his prolific anthropological analyses, in which biology always occupies a privileged space. The maximum expression of this, in my opinion, is the same trilogy of intelligence, in which the biological reflections form a ground from which to raise the reflection; his appendices on the processes of formalization and hyperformalization try to clarify the physiological character of intelligence. However, Zubiri outlined some lucid reflections about intelligence, but he could not continue his work with feeling and volition, so he only bequeathed us annotations and courses related to these subjects, which were composed prior to the moment of maximum maturity of his philosophy. This forced us to go beyond Zubiri and propose, with the invaluable help of Diego Gracia, a proposal for understanding sentiment and value that goes a few steps beyond what Zubiri composed in his work. There, too, we were able to verify the need to refer back to physiological reflection. Nor could we have composed this reflection without the work of Jesús Conill and Antonio Pintor-Ramos.

Zubiri's reflections on this point, unfortunately, have the inexorable defect of being children of their time: at the time they were written, knowledge about the brain was not as exhaustive as that achieved in our time. The innovations that have been achieved in neuroscience, from this perspective, are necessary to understand the physiological functioning of emotion, feeling and cognition, as well as of the will. The question, therefore, must inevitably go through a certain analysis of the body from the perspective of biology, in order to fully understand the phenomenon of value, anchored, let us remember, in feeling, at least as established by the philosophical dialogue history that Zubiri collects to trace his own trajectory in the analysis of value.

It is for this reason that we resort to the somatic marker hypothesis of Damasio, as well as the theory of proactive epigenesis, buoyant in current neuroscientific research. Through these two factors, we were able to draw a framework to establish a physiological and corporeal understanding of the phenomenon of esteem and value, as well as certain aspects of its dynamics, of enormous relevance for the educational dimension of the issue.

The somatic marker hypothesis establishes a clear bodily referent for emotions and feelings, although at the price of speaking of value in purely operational terms, a limitation that can be overcome if it is not understood as reducing the question of value to its physiological surface; if it is understood as a physiological condition of value, it is possible to refine this reflection to achieve a more precise concept: we have already seen

that Damasio feels comfortable using the same concept, for example, to describe the operations of bees in the selection of flowers for the manufacture of honey. *Sensu stricto*, this procedure is scarcely rigorous, taking into account the process of analysis that we have carried out with the concept of value, if what we would do here without further ado was to mix one meaning with another; if we treat this physiological dimension as a necessary condition and a component for the composition of value, and we call it "value" only as an analogy, the problem is, in my opinion, satisfactorily resolved, since it does not generate incompatibility with the previous reflection. Obviously the "value", as we describe it from Zubiri, requires the intervention of the affective feeling, and this is something unique to the human being, so it cannot be understood as common to the rest of the animals without further ado. This does not mean that in man one cannot speak physiologically of value: of course it can, and we have done so, for example, when speaking of the relationship between feeling and cenesthesia; For no other reason did we stop to talk about hyperformalization, regarding intelligence. The physiology of which Damasio speaks, in part, is characteristic of all animals, and precisely in what they have in common, it is the precursor of feeling and value as Zubiri understands them; in the human being, on the contrary, these structures are already part of the complex in which feeling and value are articulated.

Edelman, Changeaux and Evers, on the other hand, choose an approach that is not so much about explaining feeling and its function in praxis, but about understanding brain dynamics, according to a synthetic theory of evolution scheme at the neural level, known as "proactive epigenesis", and understand how these dynamics enable different aspects of the human way of dealing with the world. Changeaux seems to be particularly interested in the question of the relationship between brain structures and the knowledge processes that lead to truth. In this way, it is possible to conclude that, thanks to these epigenetic dynamics, the brain is an organ that inexorably moves towards understanding things, towards the truth. With this fundamental tension, there would be no room for interpretations that seek to establish a fundamental separation between our knowledge and things, which would make it a simple metaphor, which never really comes into contact with things.

Evers, on the other hand, makes a lucid reflection within the framework of that "enlightened materialism", to shed light on the issue of moral decision, and the role that this moment of motivation plays in it, in which it is deeply rooted. the question of value, much more than in the cognitive aspect of the problem. The presence of these emotional

determinations, together with the theory of proactive epigenesis, provides a framework of moral education of enormous fertility for the philosophical panorama. It is the confirmation that the brain has a dynamism by which it is capable of assuming new habits and modifying old ones. This always contains the problem of passive modification: we not only modify our brain thanks to what we do, but also by what happens to us, and that we do not control.

In any case, this leaves us in a position to assume that the value and estimation processes proper to the human being, with all its precursors and constituent physiological structures, are practical factors that are indispensable for an adequate moral functioning. The reflexive processes of foundation, morally, are fundamental: they are the map without which we could never reach a criterion of validity that can be universalized; but, with this fair relevance, we must also admit that there would be no way to assume any moral agency if these reflexive foundation processes do not take root in a moment of motivation, even physiological, from which the movement starts. In the end, the question is reduced to that concise word that Apel and Habermas used when speaking of morality: whoever intends to *argue seriously*. Of course, but it is that, behind that word, there is hidden a whole apparatus of motivation and evaluation. In the end, before the question of fairness, the question of the value of justice for the human being who asks about his criteria is posed (or taken for granted, but in the end, it is the same).

There would be no room for reflection on justice if, to begin with, we did not have a physiological apparatus capable of generating preferences and estimating, in a basic and rudimentary way, the things among which we live and move. Nor would there be moral learning if we were not able to prefer one position to another; when we compose ideas and schemes of reality, there would not be a dynamism that would strengthen the scheme that produces a closer encounter with reality. All these are presuppositions that in no case replace the processes of foundation: but it would not be possible to base anything if first we were not capable of estimating it enough to worry about substantiating it. And what is applicable to the individual is also applicable socially, because society is not about anything else: coexistence between human beings. It is not that both terms are convertible: but it would be foolish to disregard the fact that they form a unit and, therefore, what is applicable to one is, to a certain extent, applicable to the other, because both are structurally linked, mutually included, So to speak.

2. Formal characters of moral value

Throughout this journey we were able to delineate, painfully and slowly, a series of formal characters of moral value, which we proceed to collect synthetically, as a climax to this investigation.

Value directionality. We saw, already in Scheler, at the beginning of our systematic review of the notion of value, that it always seemed to be structured in a fundamental respectivity to other values, among which it is located. If a hierarchy of value can be articulated, whatever it may be, it is because, internally, value is structured in this way: the hierarchy is a consequence of this internal structure of value. From Zubiri's conceptual framework, value is correlative to feeling, and that means that it updates reality for us in a precise way: we have already seen that this mode is, in the terminology of the trilogy, the equivalent of logos in sentient intelligence. This means that the way in which the real actualizes us is not an immediate confrontation, as a primordial apprehension of the real would be, but an actualization that takes place at a distance, that is, through the elaboration of the unreal, as a subsequent actualization. of the real. In terminology prior to the trilogy, we would say that it updates the sense of reality, an affirmation that, although problematic, does not pose excessive violence against the conceptual battery of the trilogy, and has the advantage of producing a little more clarity in this context.

Since not all realities are tempered by feeling in the same way, it is clear that not all of them will be valued in the same order. Already from *Sobre la realidad*, Zubiri speaks to us about the power of the real, and of the different ranks that the real holds in its dominance with respect to the rest of the real. Well then: in the case of feeling, things are not fundamentally different in this respect, because, just as it happens with the ranks of dominance, and also with the truth of intelligence, all reality is not equally preferable to the feeling, because each one has its own way of establishing that temper in the life of the being it values. Since this is also a way of interpreting and understanding reality, it happens that values are not structured as pure quiescence, but are also structured as a "towards", which is internally referred to the rest of realities. And, essentially, it is always directed, internally, towards the most formally esteemed reality. This does not refer to a metaphysical need for there to be a peak of estimation in the manner of the Aristotelian

theós: it refers to the physical need for there to be a reality, so to speak, more estimable, which is the one that establishes the reference to determine to what extent a valuable reality is, precisely, valuable. The formal reference of value was, in Scheler's opinion, the person, and I do not think that Zubiri was far from Scheler on this point, because it is precisely the threshold through which religion can be connected with value.

In any case, value, or valuable reality, is an actualization of reality as “temperie”, so to speak, as accommodated to the existence of the human being: and it is always directed towards the dawn of that existence, it is inevitable.

Construct state. We have already seen that value is not only directed towards an estimable reality from which it takes reference, but also is internally respective at various levels.

First, regarding other values. We have seen this as directionality, because it is especially relevant to understand the structure of value but, in essence, that directionality that we have broken down is a way in which value is internally respective and oriented, that is, it is about valuable realities always understood. in towards, transcending themselves to go to other realities. Here, as we have said, the very possibility of a hierarchy is embedded.

Second, the value is relative to the thing valued. How could it be otherwise? Value is an elaboration on the primordial actualization of the real, which is nothing more than an analytical moment in noological research. Estimating reality is already a tremendously complex elaboration, but above all it is about the thing that is valued, say what those who think that value is the result of a subjective discretion incommensurable with that of others, in the extreme. What is quite certain is that for there to be estimated reality, there must first be reality; and from what we've said about directionality, it's pretty obvious that any value doesn't just fit any real thing, because it hangs on its real characters to begin with. Zubiri sets a lucid example when he refers to the inability of a space too small to be valued as a home.

In the third place, but not for that reason less important, the value is formally respective to that who values the real. It goes without saying that the value must also refer to the one in which the estimation takes place, because, otherwise, we would face the paradox of a value that is not formally estimated by anyone. Phenomenologically, this should not be a great difficulty, taking into account that its analysis presupposes it as a

phenomenon of consciousness; but when we move on the plane of reality, it is necessary to explain it and face this question.

But that the value is relative to that being those values (which cannot be other than the human being *sensu stricto*), means that the value depends on human structures, as Zubiri seems to understand it, even for the truth. The personhood, the *transferent transmission*, are human structures, also related to biology, from which the making of value hangs. This brings the perspective of value closer to hermeneutics, because it means that there is a good dose of elaboration in value, and that this elaboration, never closed, but always subject to a historical dynamic, is required by the psycho-physiological structure of the human being.

But it is still necessary to break down a fourth aspect of this respectivity, which did not appear explicit neither in Scheler nor in Ortega, but which is equally precise to refer to moral value. The excursion through the concept of happiness in Zubiri was not accidental: it is that this concept, together with that of justification and that of appropriation, are the keys that allow formally opening the moral terrain for reflection. Formally, because they are not enough to materially specify normative criteria. At most, as Diego Gracia (Corominas, 2000, p.181) already indicated, it is possible to formalize the tension between the human being and happiness as an imperative: always act in such a way that you appropriate the possibilities in which you achieve excellence as a reality. What this excellence is ultimately depends on a notion of man that is inserted in the tradition corresponding to moral reflection. This is the point at which it would be necessary to put a limit on the exorbitant demands of the Gadamerian hermeneutists of strict observance, who would abandon reflection to an effectual history without formal presuppositions, impossible to categorize, and always evanescent in the criterial search for practical foundations. Since Zubiri, it is possible to articulate a limit for this way of looking at things, but without it being necessary to part with the valuable teachings of hermeneutics. After all, Zubiri himself has already drawn attention to the fact of the need for a universality test for morality, as we pointed out at the time.

An area of respectivity is opened here, not only towards the being that values but, fundamentally, to all those who share the form of reality: to every person. The previous level of respectivity opens us to coexistence; this fourth level of respectivity opens us to the rest of the *suities*, as we have seen. This configures an entire field of value in which the other has a preponderant space, and which is governed by special grounding rules, not applicable in other cases.

This moment of respectivity of value is what makes it fundamentally moral in the restricted sense that we sought.

The unreal of value. The unfortunate term that Ortega used to refer to value, the unreal, acquires a new meaning here, going through Zubiri's critical reflections on the matter. It is no longer that the value has no consistency, as it happens to the objects that we encounter daily in our experience. No doubt this is a common sense in which we use the term "real".

The question acquires a new shade of complexity in the case of Zubiri because, being the real a physical determination (not conceptual) prior to the analysis of intelligence, the unreal can be neither the negation of the real, nor what is found beyond reality. How should that be the case? Man finds himself in the real and cannot get out of it, because the real is the very principle of his habitus, and what impels him to figure, to elaborate, to understand. What was beyond the real we cannot even talk about it; no, the unreal must necessarily be a mode of the real, and this is how Zubiri understands it in Man: the real and the unreal.

The unreality of value only means that what we find in our experience are real things, with which an encounter with our habitus takes place; in this case, between them and our feeling.

Value is a phenomenon at the level of the logos, as Diego Gracia rightly said: and that means, above all, that valuable reality is always understood from a distance, through figuration and unreality. And this always requires an outline from which to start: for this reason, at the level of the logos, Zubiri affirms that it is a matter of apprehending things in the field, that is, in the perceived world. I would dare to go further, and would affirm that this field proximity is not only physical, but also conceptual.

Intimacy of value. We had occasion to see that intelligence (and therefore feeling) is essentially linked to sensitivity, not because it is an addition between two heterogeneous elements, but because in the formation of the human being as an organism fit for survival, both things must have developed, by necessity, in a single faculty. This means that they are formally differentiable, but materially inseparable.

Intelligence seemed to have a strong link with the organ of vision, as testified by the metaphor that has run through the history of philosophy since its inception; This does not mean, however, that intelligence is reduced to the sense of vision, far from it, because

the senses are covered in their formality of reality. The point, then, is that vision has a kind of natural affinity with intelligence. The same happens with feeling: in this case, we have identified cenesthesia as the sense that has more affinity with feeling. Thanks to it, the realm of intimate reality opens up in us, the entire realm of intimacy, that is, the realm of that which is one's own, as opposed to that which is foreign. From the color of our hair to the way we feel reality. Not in vain, the history of philosophy has made feeling fall beyond the subject, to the point of relegating it to an instance so internal and distant from the rest of realities, that it was considered outside the realm of truth. There is no other reason why the feelings and, in general, the so-called "inner theater" of the human being, were considered inappropriate as an object of study of any science.

We have already referred to the fundamental respectivity between the value and the one that values: but Zubiri's conceptual battery places the discussion at a new height, because it is no longer just about a formal respectivity of any kind. It is about a physical, and even organic, respectivity between the valuable reality and the subject that values, a respectivity mediated by the physiological structures of the subject. The value has a strong property component, which is more difficult to identify, for example, in the case of a truth or a good; in the same way that the truth has a visual character that is not so easy to capture in a value or in a good. It does not mean that these determinations do not exist there, this basic organic affinity does not exist, we have already said this, but it is worth insisting on it morosely.

Value, above all, is presented to us as ours, and this is perhaps the most pronounced character of value, not the only one. In this the strictly logical visions of the matter fail to understand the difference between understanding a value and feeling it as one's own, and believe that an argument is enough, precisely, to have it before one's eyes, for it to be assimilated; value, although it can be held before the eyes, eidetically, is not a reality that is initially presented in this way, but rather is presented as a property that we hold over the real; and vice versa, as a property that the real holds over us, to the extent that, by valuing it, it dominates us.

This reflection launches us on the physiological plane.

The value is operational. The definitions proposed by Damasio or Kathinka Evers have as a common denominator the fact of focusing on value from a strictly operational perspective: in this way, the notion of value is extensible, at the price of losing the precision of the preceding philosophical analyses. From this perspective, it should be

remembered that, here, we keep the word used by the authors always with the warning that we keep it for convenience. Value as such, as stated, is limited to the capacities of the human person, and is not extensible, for the moment, to animals: the organic structures that make it possible are precursors of value, but nothing more than precursors, still in need of a physiological structure that enables the passage from these precursors to the creation of values, as we know them and have referred to in this study. One thing does not take away the other, as is often said: without the purely operative aspect of value, without its primary structures, according to which value modifies the behavior of the living being, there is no way of understanding value or its influence on human praxis.

The value is physiological. Since we understood that value and intimacy are deeply correlated, it has become explicit that a similar link exists between value and the physiological makeup of the human being. It is no coincidence that the brain is an essential part of this compendium of structures that make feeling possible, which is the instance from which reality is updated as valuable. Damasio's analyzes shed a clear light on this aspect: thanks to the coordinated work of the brain, the emotional coordinate of our habitus works, so that it allows us to actively evaluate the situation in which we find ourselves. It is in this way that we come to recognize the way in which this situation affects us: in Zubirian terminology, it is this cerebral complex that opens us to the "temperie". It is not a question of reducing feeling to the functioning of the brain: that would be to disregard the transferent transmission, the structure of the person, the hermeneutic moment. In short, it would be reducing a phenomenon to its precursors, which would be enormously reducing the very understanding of the phenomenon.

Value is educated. This character of value, which we approach through the phenomenon of proactive epigenesis, actually emerges from the rest of the characters that we have been able to analyze. Epigenesis puts us on the track of the basic brain dynamics, at the neurological level, which enables the brain to learn about reality.

Changeaux was already concerned about the question of truth in connection with brain dynamics: proactive epigenesis is the way in which a basic genetic neuronal scheme is capable of dynamically modifying itself in order to approach the adequate understanding of situations we face, all with the aim of maintaining the internal balance that promotes life. The point, then, is that the brain, and its spontaneous activity, ensure a certain approach to things, which has to be confronted with experience in order to

validate itself and reinforce the circuit, or to refute it, and weaken the connections that gave rise to it. It is not a question of carrying it as far as Changeaux, and affirming that the language of chemistry has to give of itself in order to adequately understand the thought and the truth that accompanies it, but rather of realizing that these structures are essential, and allow a peculiar characteristic for value: formally it is innate, because it is precise in human praxis, we already saw this with Zubiri; but materially it is educated. The structures of the brain can ensure a minimum essential for the survival of the organism, but they cannot imply, in an innate way, a classification and hierarchy of value, nor a foundation or even an elaboration of it: all this is at the expense of education. and learning, that is, the dynamic capacity of the brain to readjust itself through this spontaneous activity and generate an adequate understanding of the situation it is going through.

Bibliografía

Bibliografía principal sobre el autor.

- Zubiri, X. (1963). *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional.
- Zubiri, X. (1974). La dimensión histórica del ser humano. *Realitas*, 1, 11-69.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente, volumen 1. Inteligencia y realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *El hombre y la verdad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2007). *Cursos universitarios. Volumen I*. Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y logos*. Alianza.
- Zubiri, X. (2008b). *Inteligencia y razón*. Alianza.
- Zubiri, X. (2008c). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza.
- Zubiri, X. (2010b). *Acerca del mundo*. Alianza.
- Zubiri, X. (2010c). *Cursos universitarios. Volumen II*. Alianza.
- Zubiri, X. (2015). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza.
- Zubiri, X. (2015b). *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Alianza.
- Zubiri, X. (2018). *Sobre la realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2018b). *Sobre la esencia*. Alianza.
- Zubiri, X. (2019). *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza.
- Zubiri, X. (2021). *Filosofía primera (Volumen I)*. Alianza.
- Zubiri, X. (2022). *Filosofía primera (Volumen II)*. Alianza.

Bibliografía complementaria.

- Álvarez Díaz, J. A. (2013). Neuroética como neurociencia de la ética. *Rev. Neurol*, 57, 374-382.
- Andaluz Romanillos, A. M. (2006). Realización de la libertad y sentimiento de lo bello en Kant. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 33, 231-268.
- Apel, K. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós.
- Aristóteles (2011). Ética nicomáquea, en Pallí, J. (trad.), *Aristóteles* (RBA ed., volumen 3, pp. 9-242), Gredos.
- Aristóteles (2011) Política, en García, M. (trad.), *Aristóteles* (RBA ed., volumen 3, pp. 243-565), Gredos.
- Aristóteles (2011b). Metafísica, en Calvo, T. (trad.), *Aristóteles* (RBA ed., volumen 1, 67-468), Gredos.
- Aristóteles (2018). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Ayala Martínez, J. M. (1984). Ortega y Gasset y las ideas darwinistas. Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias, en Mariano Hormigón (ed.), 1, 319-324.
- Jordano Barea, D. (1983). Ortega y la ecología de Jacobo von Uexküll. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 54 (105), 107-112.
- Berger, J., Blomberg, S., Fox, C., Dibb, M. y Hollis, R. (2012). *Modos de ver*. Gustavo Gili.
- Bergson, H. (1998). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Técnos.
- Bilbeny, N. (1992). ¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant? *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 9, 181-186.
- Bosco González, J. (2020). La prevalencia como precursor ético primordial. De Spinoza a Damasio. *Laguna*, 46, 91-105.
- Carcanholo, R. (2018). Una interpretación no Ricardiana de la teoría del valor de Smith. *Investigación económica*, 59 (228), 179-205.
- Carrión, A. (2008). El sentido del valor, o el valor en cuestión. *Universitas*, 10, 43-57.
- Casado Marcos de León, A. (2001). Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria. *Revista española de pedagogía*, 59 (220), 385-402.
- Changeaux, J. (2009). *Physiology of truth*. The Belknap Harvard University Press.

- Chaparro Veas, M. (2014). Ordo amoris como determinante del amor y odio en Max Scheler. *Veritas*, 31, 51-71.
- Churchland, P. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós.
- Conill Sancho, J. M. (2001). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos.
- Conill Sancho, J. M. (2013). Neurorracionalidad práctica y valor biológico. *Daimon: Revista de filosofía*, 59, 89-102.
- Conill Sancho, J. M. (2013b). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Conill Sancho, J. M. (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría*, 53, 491-513.
- Conill Sancho, J. M. (2019). *Intimidad corporal y persona humana*. Tecnos.
- Conill Sancho, J. M. (2019b). El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset. *Pensamiento*, 75 (286), 1061-1078.
- Conill Sancho, J. M. (2021). El horizonte de la inteligencia sentiente ante el reto de la IA, en Pintor-Ramos, A. y Lida, M. y Sierra-Lechuga, C. y González, A. (ed.), *El valor de lo real* (pp. 337-360). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Corominas, J. (2000). *Ética primera*. Bilbao: Desclée.
- Corominas, J. (2007). Fundamentación zubiriana de una ética mundial, en Nicolás, J. y Samour H. (ed.), *Historia, ética y ciencia: El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (pp. 283-318).
- Cortina Orts, A. (2000). *Ética mínima*. Tecnos.
- Cortina Orts, A. (1997). Una ética estructuralista del carácter y la felicidad. *Isegoría*, 15, 93-107.
- Cortina Orts, A. (1999). *El mundo de los valores*. Editorial El Búho: Bogotá.
- Cortina Orts, A. (2001). *Alianza y contrato: ética, política y religión*. Trotta.
- Cortina Orts, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*. Editorial El Búho: Bogotá.
- Cortina Orts, A. y Conill Sancho, J. (2019). Bioética y neuroética. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 195 (792).
- Damasio, A. (2016). *El error de Descartes*. Destino.
- Damasio, A. (2016b). *En busca de Spinoza*. Destino.
- Damasio, A. (2018). *Y el cerebro creó al hombre*. Destino.
- Damasio, A. (2018b). *La sensación de lo que ocurre*. Destino.

- Damasio, A. (2018c). *El extraño orden de las cosas: la vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Destino.
- Darwin, C. (2012). *El origen del hombre*. Austral.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Austral.
- Domingo Moratalla, A. (2010). La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur, 66(250), 909-937.
- Domingo Moratalla, A. (2012). Valores y tiempo libre: desafíos éticos de las redes sociales a la educación moral. *Revista de fomento social*, 265(67), 31-54.
- Domingo Moratalla, T. y Domingo Moratalla, A. (2013). *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*. Hermes.
- Domingo Moratalla, A. (2019). Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Carol Gilligan. *Pensamiento*, 75(283), 357-373.
- Edelman, G. M. (1992) *Bright air, brilliant fire*. Basic Books.
- Edelman, G. M. (2004) Teoría y propiedades de la conciencia. *A parte rei: Revista de filosofía*, 34, 1-12.
- Evers, K. (2013). *Neuroética: cuando la materia despierta*. Katz.
- Febrer Barahona, A. (2003). Valor y amor según Max Scheler. *Revista de filosofía*, 20 (44), 6-7.
- Fernández Beites, P. (2021). X. Zubiri frente a la noción de valor de M. Scheler. *Endoxa*, 47, 37-55.
- Ferrari Nieto, E. (2009). Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía. *Anuario filosófico*, 42 (96), 601-612.
- Gadamer, H. (1997). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gazzaniga, M. (2006). *El cerebro ético*. Paidós.
- Gomá Lanzón, J. (2015). *Imitación y experiencia*. Taurus.
- Gomila Benejam, A. (1990). El materialismo eliminativista de Churchland. *Contextos*, 15, 241-249.
- González Esteban, E. (2007). Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de filosofia i Ciència*, 37, 91-100.
- González Esteban, E., Calvo Cabezas, P. (2021). «Homo reciprocans» from the neuroscientific literature: Criticism from neuroethics. *Pensamiento*, 77(255), 523-534.
- González Vicen, F. (1984). El darwinismo social; espectro de una ideología. *Anuario de filosofía del derecho*, 1, 163-176.

- González Fernández, A. (2021). ¿Causalidad formal?, en Pintor-Ramos, A. y Lida Mollo, M. y Sierra-Lechuga, C.; González, A. (ed.), *El valor de lo real* (pp. 179-203). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Goutman Bender, A. (2012). De Bachelard a Canghilhem a Baidou. Notas de investigación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 215, 183-189.
- Gracia Guillén, D. (2007). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor.
- Gracia Guillén, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 36, 106-152.
- Gracia Guillén, D. (2011). *La cuestión del valor*, Ponencia en la Real academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- Gracia Guillén, D. (2013). El puesto del hombre en la realidad. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 40, 611-643.
- Gracia Guillén, D. (2016). De mónadas y sustantividad o Leibniz y Zubiri. *Arbor*, 192(780), 369-387.
- Gracia Guillén, D. (2016b). Values and Bioethics. *Springer*, 70, 17-29.
- Gracia Guillén, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Tricastela.
- Grasenick, K., Guerrero, M. (2020). Responsible Research and Innovation & Digital Inclusiveness during Covid-19 Crisis in the Human Brain Project (HBP). *Journal of Responsible Rechnology*, 1, 1-2.
- Greene, J. (2008). "The Secret Joke of Kant's Soul", en Sinnott-Amstrong, W. (ed.) *Moral Psychology. The Neuroscience of Morality. Emotion, Brain Disorders, and Development* (pp. 35-79), MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península.
- Habermas, J. (1996). *Conocimiento e interés*. Universitat de València.
- Haidt, J. (2012). *Righteous mind*. Pantheon Books.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Hoyos Valdés, D. (2015). Valor estético y valor moral. *Disertaciones*, 4, 1-10.
- Hurtado Prieto, G. (2003). La teoría del valor en Adam Smith: la cuestión de los precios naturales y sus interpretaciones. *Cuadernos de economía (Bogotá)*, 22 (38), 15-45.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking fast, and slow*. Penguin books.
- Kant, I. (2014). Crítica de la razón pura. en Ribas, P. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 1). Gredos.

- Kant, I. (2018). Fundamentación de la metafísica de las costumbres, en Rodríguez, R. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 2, pp. 1-81). Gredos.
- Kant, I. (2018b). Crítica de la razón práctica, en Rodríguez, R. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 2, pp. 83-252). Gredos.
- Kant, I. (2018c). En torno al tópico: «eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica», en Rodríguez, R. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 2, pp. 255-297). Gredos.
- Kant, I. (2018d). Hacia la paz perpetua, en Muñoz, J. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 2, pp. 299-348). Gredos.
- Kant, I. (2018e). Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía, en Palacios, J. (trad.), *Kant* (RBA ed., volumen 2, pp. 349-355). Gredos.
- Lafuente, M. I. (1985). La idea de vida en Dilthey y Ortega. *Contextos*, 5, 25-48.
- López Aranguren, J. L. (1998). *Ética*. Alianza.
- Marquín Argote, G. (1990). Centralidad de la categoría “posibilidad” en la fundamentación zubiriana de la moral. *Universitas philosophica*, 15(16), 107-122.
- Martínez Castro, R. (1993). La fase crítica en la recepción de la obra de Zubiri. *Agora: papeles de filosofía*, 12 (2), 143-156.
- Marx, K. (1981). *El capital*. Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Orbis.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Edimat.
- Nietzsche, F. (2018). *El anticristo*. Alianza.
- Orringer, N. (1999). Ortega, Laín y Zubiri en el erial. *Limbo: boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 7, 33-37.
- Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *Unas lecciones de metafísica*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1983). Introducción a una estimativa, en *Obras completas* (volumen 6, pp. 11-40). Encuentro.
- Ortega y Gasset, J. (1966). La filosofía de la historia de Hegel y la historiología, en *Obras completas* (volumen 4, pp. 521-541). Madrid: Ediciones Castilla.
- Ortega y Gasset, J. (2004). El Quijote en la escuela, en *Obras completas* (volumen 2, pp. 273-306), Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Meditaciones del Quijote*. Catedra.
- Ortega y Gasset, J. (2006). Historia como sistema, en *Obras completas* (volumen 6, pp. 47-83), Taurus.

- Ortega y Gasset, J. (2007). Discurso para la Real Academia de Ciencias morales y políticas, en *Obras completas* (volumen 7, pp. 703-737). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2011). *La rebelión de las masas*. Espasa.
- Oviedo, G. L. (2004). La definición del concepto de percepción en psicología con base en la teoría Gestalt. *Revista de estudios sociales*, 18, 89-98.
- Pallarés Domínguez, D. V. (2016). El potencial ético y educativo de la epigénesis proactiva en Kathinka Evers. *Quaderns de filosofia*, 3(2), 37-57.
- Pasten Palma, C. (2017). Exposición y crítica al análisis del acto de intelección primordial de Zubiri. *Cuadernos de teología*, 9 (2), 312-357.
- Pérez Pérez, C. (2008). Sobre el concepto de valor. Una propuesta de integración de diferentes perspectivas. *Bordon*, 60 (1), 99-112.
- Pintor-Ramos, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler*. Biblioteca de autores cristianos.
- Pintor-Ramos, A. (1986). La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 13, 277-314.
- Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (2020). La filosofía de los valores de Diego Gracia. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 47, 541-583.
- Piqué, P. (2018). Los conceptos de ‘valor’ y ‘sociedad ruda y primitiva’ en la obra de Adam Smith. *Apuntes de CENES*, 37 (66), 16-38.
- Pose Varela, C. A. (2021). Hechos, valores, deberes, en Pintor-Ramos, A., Lida Mollo, M., Sierra-Lechuga, C., González, A. (ed.), *El valor de lo real* (pp. 503-528). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Rivera Campos, R. (1989). Valor y distribución en Adam Smith. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 8, 141-165.
- Rivero Herráiz, A. (2011). José Ortega y Gasset: el deporte como metáfora. *RICYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte*, 7 (23), 155-157).
- Salles, A. L. F. (1999). Percepción y emociones en la moralidad. *Isegoría*, 20, 217-226.
- Salles, A. L. F. (2010). Sobre el asco en la moralidad. *Diánoia*, 64, 27-45.
- Salles, A., Bjaalie, JG., Evers, K., Farisco, M., Fothergill, BT., Guerrero, M., Maslen, H., Muller, J., Prescott, T., Stahl, BC., Walter, H., Zilles, K., Amunts, K. (2019). The Human Brain Project: Responsible Brain Research for the Benefit of Society, *Neuron*, 101(3), 380-384.

- Sampson, A. y Tenorio, M. C. (1998). Psicología, culturas y valores morales. *Revista colombiana de psicología*, 1, 15-26.
- Sánchez-Migallón, S. (2006). El fariseísmo en Max Scheler, una aclaración de su tesis. *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, 15(1), 95-110.
- Scheler, M. (2001). *Ética*. Caparrós.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Losada.
- Scheler, M. (1934). *Muerte y supervivencia; "Ordo amoris"*. Revista de Occidente.
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Pirámide.
- Solari, E y Ruiz, M. (2021). Zubiri sobre la ontogenia humana, en Pintor-Ramos, A. y Lida Mollo, M. y Sierra-Lechuga, C. y González, A. (ed.), *El valor de lo real* (pp. 311-335). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Tarantino-Curseri, S. (2018). Breve recorrido histórico de la emoción. Desde Platón hasta Damásio y la toma de decisiones. *CICAG*, 15(2), 1-27.
- Toca Torres, C. E. (2014). Inteligencia colectiva: enfoque para el análisis de redes. *Estudios Gerenciales*, 30, 259-266.
- Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento.
- Vargas, E. (2021). La construcción de los valores y su enseñanza, en Diego Gracia, en Pintor-Ramos, A. y Lida Mollo, M. y Sierra-Lechuga, C. y González, A. (ed.), *El valor de lo real* (pp. 555-576). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Vélez, L. F. (2008). Estética y modernidad: Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant [Reseña del libro *Estética y modernidad: Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant*, de Lisímaco Parra]. *Praxis filosófica*, 27, 301-304.
- Vergés Ramírez, S. (2003). El valor de la dignidad de la persona en Max Scheler. *Espíritu*, 128, 285-302.
- Zancajo, J. C. (2005). El valor moral. *Cuadernos Unimetanos*, 3, 2-8.